

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO



Serie Género, raza y derechos humanos

MIRADAS FEMINISTAS A PROCESOS DE MEMORIA CULTURAL EN LATINOAMÉRICA

Helena López González de Orduña
[Coord.]

**MIRADAS FEMINISTAS A PROCESOS
DE MEMORIA CULTURAL EN
LATINOAMÉRICA**

Miradas feministas a procesos de memoria cultural en Latinoamérica / Natalia de Marínis ... [et al.]; Coordinación general de Helena López González de Orduña. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2024.
Libro digital, PDF - (Grupos de trabajo de CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-813-772-8

1. Memoria. 2. Feminismo. 3. América Latina. I. Marínis, Natalia de II. López González de Orduña, Helena, coord.
CDD 305.42098

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Feminismo / Memoria cultural / Género / Pandemia / Domesticidad /
Violencia / Educación / Genealogía / Mujeres indígenas / América Latina

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a una evaluación por pares.

MIRADAS FEMINISTAS A PROCESOS DE MEMORIA CULTURAL EN LATINOAMÉRICA

Helena López González de Orduña
(Coord.)

Grupo de Trabajo CLACSO
Red de género, feminismos y memorias



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Grupos de Trabajo

Pablo Vommaro - Director

Rodolfo Gómez - Coordinador

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Pablo Vommaro - Director de Investigación

CLACSO - Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemanni - Producción Editorial

Área de investigación

Natalia Gianatelli - Coordinadora de Investigación

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres, Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik -
Equipo de Gestión Académica



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión
impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

1ª edición: *Miradas feministas a procesos de memoria cultural en Latinoamérica* (Buenos Aires: CLACSO, julio de 2024).

ISBN 978-987-813-772-8



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones
incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de
vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el
Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte
necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

ÍNDICE

Helena López

Introducción: Pensar en tiempos de pandemia | 9

Natalia De Marinis

Tejiendo devenires desde la domesticidad repolitizada.
Las memorias de mujeres indígenas en contextos de violencia | 15

Sandra Ivette González Ruiz

Tejer memoria desde la poesía. Constelaciones de mujeres que
escribieron poesía durante las dictaduras en Chile y Argentina | 33

Rigoberto Reyes Sánchez

Memorias en clave participativa. Ensayo(s) desde una larga
emergencia educativa | 59

Alejandra Oberti y Mariela Peller

Sobre el trabajo de enseñar. Encuentros en el aula feminista virtual | 89

Tamara Vidaurrazaga Aránguiz

Gabriela, Violeta, Gladys y Pedro. Hacia una genealogía feminista
en la revuelta chilena | 111

Sobre las autoras y autores | 163

INTRODUCCIÓN: PENSAR EN TIEMPOS DE PANDEMIA

Helena López

EL PROYECTO editorial colectivo, finalmente titulado *Miradas feministas a procesos de memoria cultural en Latinoamérica*, tiene su origen en el seminario de posgrado “Memoria cultural y feminismos” que diseñé, coordiné y co-impartí en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en el llamado semestre par (2021-II), de febrero a junio de 2021. Su principal objetivo era el examen crítico de la relación entre la noción de memoria y el pensamiento y la acción feministas en México y otros contextos de Latinoamérica. A lo largo de dieciséis semanas nos reunimos virtualmente todos los lunes en la plataforma *zoom* a las 10:00 a.m. hora de la Ciudad de México. Y hablamos y pensamos sobre teorías feministas, estudios de la memoria, literatura, arte, testimonios, archivos trans y *queer*, mujeres indígenas y ecosistemas. Pero no hablamos y pensamos solo sobre eso. Era el segundo año de la pandemia por SARS-CoV-2, declarada emergencia sanitaria global en marzo de 2020 con consecuencias sociales y económicas graves. Inevitablemente, compartimos nuestras vivencias y emociones personales en relación con el confinamiento, las dificultades y también las alegrías y las ilusiones durante tantos meses marcados por la amenaza del coronavirus. También encontramos la manera de abordar los temas del seminario en relación a una condición histórica —llamémosla capitalismo colonial

racista cisheteronormativo— que a nuestro parecer los vinculaba con la pandemia. ¿Acaso el origen antropogénico del contagio no compartía con las memorias de múltiples violencias en el continente un mismo régimen de abuso sobre poblaciones humanas, no humanas y ecosistemas?

La experiencia de este seminario, que cuajaría creativamente en un foto-ensayo colectivo sobre memorias, feminismos y pandemia publicado en la revista *Debate feminista*, me llevó a imaginar una propuesta de libro en el que varias personas pudiésemos reflexionar sobre cómo desde el feminismo podemos examinar las dinámicas entre recuerdo y olvido en Latinoamérica. La flexión feminista evidencia cómo las políticas de la memoria en la región —públicas o privadas, oficiales o contestatarias, hegemónicas o subalternas— están atravesadas por lógicas de género y deseo que generan desigualdades y a menudo violencias entre los cuerpos.

Este volumen colectivo está compuesto, finalmente, por cinco capítulos solicitados, pensados, escritos y reescritos durante la crisis del coronavirus. De estos, dos abordan explícitamente aspectos importantes sobre los retos que enfrentamos como docentes en las aulas virtuales y en una situación de diferentes dificultades personales y en común. Ahora, todos los capítulos que integran *Miradas feministas a procesos de memoria cultural en Latinoamérica* se hacen eco, desde distintas disciplinas, temas y contextos nacionales (México, Argentina y Chile), de algo que acabo de mencionar en relación con la articulación del SARS-CoV-2 con la larga memoria de opresiones, despojo, desposesión, discriminación, daño, destrucción y muerte en la región. Una misma estructura constitutiva que Aníbal Quijano ha concentrado en su noción de *colonialidad* en tanto que modelo de dominación ligado desde principios del siglo XVI y hasta la fecha a la expansión capitalista que encabezan distintos poderes metropolitanos en Abya Yala, lo que hoy conocemos como el Caribe y, más adelante, otros extensos territorios en el planeta. En un reciente número monográfico de la *Revista de la Universidad*, Heriberto Paredes explica cómo la minería extractivista produce distintas enfermedades: silicosis, enfermedad pulmonar obstructiva crónica (EPOC), etcétera. De igual manera, el nuevo virus zoonótico detectado en 2019 en China es el efecto de diferentes prácticas capitalistas, como la ganadería intensiva o la sobresaturación de mercados, núcleos urbanos o transporte aéreo y otros tipos de movilidad humana. Las asimetrías inducidas por la lógica del capital y los sistemas de colonialidad, sexismo, racismo y clasismo que se le asocian sitúan desde hace siglos a muchas y amplias poblaciones de animales humanos y más que humanos, así como a territorios, en posiciones de extraordinaria vulnerabilidad:

El coronavirus podría ser el Holocausto del siglo XXI para generar un exterminio masivo de personas que morirán y están muriendo, porque sus cuerpos no resisten la enfermedad y los sistemas de salud las, les y los han clasificado bajo una lógica darwiniana como parte de quienes no tienen utilidad y por eso deben morir. (Galindo, 2020, p. 121)

Regresemos a los cinco capítulos de este proyecto editorial. De acuerdo al funcionamiento de la colonialidad del poder que acabo de señalar las contribuciones a este volumen sitúan sus reflexiones, desde la interdisciplina feminista y sin duda centradas en temas muy diversos, en procesos de memoria que comparten un mismo universo cosmopolítico: la colonialidad de género según la ya célebre elaboración de María Lugones.

En “Tejiendo devenires desde la domesticidad repolitizada: las memorias de mujeres indígenas en contextos de violencia”, Natalia De Marinis analiza dos estudios de caso en México —mujeres triquis desplazadas en Oaxaca y mujeres nahuas en la sierra Zongolica en Veracruz— a partir de dos premisas. Por un lado, para las comunidades indígenas la memoria colectiva supone una práctica procesual clave en la movilización de resistencias a través del largo tiempo de siglos de la colonialidad. Por otro lado, las acciones de reparación de la devastación colonial pueden estar sujetas a intervenciones descolonizadoras y de despatriarcalización si se reconceptualiza la figura de la víctima más allá de lo humano para incluir otros animales y materialidades como ríos o territorios.

El siguiente capítulo, “Tejer memoria desde la poesía. Constelaciones de mujeres que escribieron durante las dictaduras”, examina la escritura de mujeres durante las últimas dictaduras cívico-militares en Chile y Argentina. Con este fin, Sandra González ha recopilado una gran variedad de materiales producidos en cárceles, centros clandestinos de detención, barrios, diferentes archivos públicos y privados, y otros espacios del campo literario. Para ordenar todas estas prácticas textuales, además de la información recopilada a través de numerosas entrevistas, la autora activa el tropo de “constelación” que habilita una disposición genealógica de las temporalidades y sus articulaciones de sentidos y legados. Dicho de otro modo, las memorias generizadas de los terrorismos de Estado se interrelacionan a través de lo que la chilena Julieta Kirkwood denomina “nudos de sabiduría feminista” que, según lo señalado en párrafos anteriores, vincula las luchas del feminismo entre pasado, presente y futuro. Esta contribución se cierra con una mención al podcast “Palabra de mujer”, una actividad muy valiosa en pandemia y homenaje desde su título a la producción literaria de mujeres en

la dictadura chilena que, finalmente, se abre a muchas otras voces poéticas fuera de ese contexto nacional y cronológico.

Rigoberto Reyes, en “Memorias en clave participativa. Ensayo(s) desde una larga emergencia educativa”, plantea una reflexión triple. En primer lugar, este texto toma como punto de partida la propia experiencia docente de un curso de licenciatura sobre investigación acción participante (IAP) durante los momentos más duros del confinamiento iniciado en marzo de 2020. Además, el autor comparte una reflexión sobre la genealogía que, en el contexto del curso mencionado, da cuenta del cruce en Latinoamérica entre la educación popular y diversas metodologías participativas. Esta aproximación histórica supone una oportunidad para movilizar una crítica a la IAP convencional a favor de sus formulaciones feministas y *queer*. Y, en una tercera sección, asistimos a un ejercicio colaborativo en el que Rigoberto Reyes registra los proyectos de memoria colectiva diseñados por cuatro estudiantes en distintas colonias de la Ciudad de México.

El cuarto capítulo, al igual que en el anterior en extenso y en el de Sandra González de manera más puntual, se propone un comentario en profundidad sobre los desafíos pedagógicos y didácticos que se enfrentan en los entornos digitales de la educación a distancia. Alejandra Oberti y Mariela Peller dinamizan este comentario a partir de su propia experiencia como profesoras del seminario de posgrado “Perspectivas de género y feministas en el estudio del pasado: memorias, testimonios y archivos”, que impartieron en el segundo semestre de 2020. Creo que los ejes de reflexión más productivos tienen que ver con el llamado a intervenir los lugares, prácticas y discursos de memoria desde una perspectiva feminista, así como a reivindicar la articulación entre teoría y praxis.

Finalmente, en “Gabriela, Violeta, Gladys y Pedro. Hacia una genealogía feminista en la revuelta chilena” Tamara Vidaurrazaga analiza la visualidad del feminismo en el estallido social que inicia en Chile en 2019 como resultado de la subida del precio del metro en la capital del país. A partir de su registro fotográfico personal y de dos archivos públicos, la autora considera distintas cuestiones: la construcción discursiva de una tradición feminista, la reivindicación de la continuidad —a través de múltiples actos de memoria— de las luchas del pasado y el presente (una circunstancia encapsulada en el eslogan de 2019 “no son 30 pesos, son 30 años”), y también la posibilidad de emplear el material visual que forma el corpus de estudio como herramientas didácticas en las aulas.

En definitiva, *Miradas feministas a procesos de memoria cultural en Latinoamérica* reúne cinco textos preocupados por la comprensión, desde un enfoque feminista, de las lógicas de rememoración en

Latinoamérica. Ahora, este interés compartido está atravesado, a su vez, por inquietudes pedagógicas, políticas, sociales y culturales que despertó en todos nosotres la pandemia de coronavirus a lo largo de más de dos años. Y también, por la profunda conciencia de que la colonialidad de género se hace eco de “la persistencia del pasado en el presente” (Ahmed, 2018).

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Sara (2018). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: CIEG-UNAM.
- Galindo, María (2020). Desobediencia, por tu culpa voy a sobrevivir. En AA.VV., *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (pp. 118-127). Buenos Aires: ASPO.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tábula Rasa*, (9), 73-101.
- Paredes, Heriberto (2023). De boquetes, oro y otras enfermedades. *Revista de la Universidad*. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/d81fbc1c-b92a-4252-9a4e-a138655e6128/de-boquetes-oro-y-otras-enfermedades>
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342-386.

TEJIENDO DEVENIRES DESDE LA DOMESTICIDAD REPOLITIZADA

LAS MEMORIAS DE MUJERES INDÍGENAS EN CONTEXTOS DE VIOLENCIA

Natalia De Marinis

INTRODUCCIÓN

La construcción de la memoria colectiva ha sido fundamental para las resistencias y luchas de pueblos indígenas movilizados en Latinoamérica. Los trabajos de memoria, que algunos colectivos indígenas han emprendido en el contexto de defensa a su autodeterminación y contra el despojo, ha sido una base —aunque no la única— para la conexión entre un pasado colonial y un presente caracterizado por el despojo y la violencia continua sobre sus cuerpos y territorios. Han posibilitado el reconocimiento como víctimas históricas de prácticas genocidas y etnocidas en el marco de la instauración de regímenes coloniales, la construcción del Estado moderno y su relación con la sociedad mayor (Espinosa Arango, 2007; Jaramillo, 2014). Como plantea Elisabeth Jelin (2002), estas memorias se han construido sobre la base de la dominación colonial, la desposesión territorial y política, y la exclusión de la historia. Haciendo una analogía con *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, Héctor Nahuelpán (2013) plantea que los colectivos indígenas son los “condenados de la memoria”, en tanto el colonialismo puso en marcha un despojo de las subjetividades, secuestrando voces y experiencias que difícilmente podrían ser concebidas como historia.

Lejos de sepultar las potencialidades políticas de la memoria, tanto Nahuelpán como otros sostienen que los trabajos de memorias han servido a diversas luchas que conectan agravios actuales y acumulados de desposesión colonial sobre sus territorios (Verdum, 1994; Rappaport, 2005; Ramos, 2011; Cerda, 2012). Las apuestas colectivas de reivindicaciones autonómicas y derechos colectivos y territoriales dieron lugar a la emergencia de memorias que generaron rupturas con las narrativas históricas impuestas y permitieron la creación de nuevos marcos. Los usos y destinos de los trabajos de memoria que se han encarado desde diferentes latitudes van adquiriendo sentidos distintos de acuerdo con prácticas y demandas políticas específicas.

Buena parte de estas reivindicaciones, impulsadas también por el contexto de reformas multiculturales de la década del noventa —y mientras las mismas abrían posibilidades de reconocimiento de derechos con la creación de una nueva arena política en la que se insertó la lucha de los pueblos indígenas—, se dieron en un contexto de violencia creciente en muchos de sus territorios. Las transformaciones económicas globales y la profundización de un modelo extractivista de recursos, territorios y cuerpos mostraron que el multiculturalismo se convirtió en una manera en que las democracias lavaban sus rostros en contextos de creciente violencia y despojo (Sierra, Hernández Castillo y Sieder, 2013; Jaramillo, 2014).

Con la implementación de mecanismos de justicia transicional en países que atravesaron dictaduras militares y conflictos armados, el reconocimiento de víctimas se volvió una posibilidad de denuncia e interlocución en la búsqueda de lograr visibilidad e inclusión. Como bien documenta Jaramillo, para el contexto colombiano, estos escenarios de reconocimiento de víctimas fueron un canal para que los pueblos indígenas buscaran nuevas formas de integración. Pero lejos de tratarse de un ejercicio de ciudadanía plena, se trató de una inclusión desde políticas meramente compensatorias (Jaramillo, 2014).

La hegemonía del discurso de derechos humanos y del reconocimiento de víctimas significó también una despolitización de la acción colectiva, en tanto las narrativas de victimización se ubicaron en marcos específicos cuyos efectos fueron, entre otros, la individualización de las experiencias y la construcción de relaciones desiguales y de dependencia entre víctimas y audiencia (Theidon, 2009; Crosby, Lykes y Doiron, 2018). La inclusión de los testimonios de mujeres indígenas, luego de masacres y en el contexto de violencia armada, es revelador en este sentido. Las mujeres se han incorporado a la creación de estos relatos no tanto para abonar a sus memorias

colectivas y trayectorias políticas de resistencia, sino desde un lenguaje de humillación y dolor que, como plantea Kimberly Theidon, “jamás les haría justicia” (Theidon, 2009, p. 16).

Es importante reconocer otros escenarios, aunque aún más incipientes, en los que la reconstrucción de memorias de las mujeres indígenas está fuera de estos canales institucionales de reconocimiento como víctimas (Castelnuovo, 2017). Estas reconstrucciones de las memorias de mujeres lideresas, de su participación en la defensa del territorio, dan cuenta de cómo sus memorias habitan no solo los márgenes generales en los que se ubican las memorias de los pueblos indígenas, sino también otros márgenes construidos por órdenes de género desiguales, desde donde históricamente se ha definido lo público y lo político.

En este capítulo, quisiera situar estas reflexiones a partir de mi experiencia con testimonios de mujeres indígenas de Oaxaca y Veracruz, en situaciones muy diferentes. Para el caso del trabajo con mujeres triquis en Oaxaca, los testimonios surgieron como una posibilidad de denuncia y visibilización durante el desplazamiento forzado luego de una masacre contra familias pertenecientes al movimiento por la autonomía, entre 2010 y 2013. A diferencia de las miradas masculinas, sus testimonios develaron sentidos muy distintos de la guerra y la violencia derivadas del conflicto armado de larga data entre comunidades y facciones políticas que se disputan el control territorial.

Otro trabajo del que me gustaría compartir en este capítulo surgió en 2020 y se inscribe en un proyecto más amplio que, desde 2016, llevo a cabo en la región de Zongolica, Veracruz.¹ Se trata de una documentación audiovisual que comenzamos con mujeres nahuas de la Sierra de Zongolica, región que ha sido particularmente golpeada por la violencia criminal, la militarización y los proyectos extractivos. Esta documentación surgió de un interés compartido con organizaciones de mujeres indígenas de la Sierra y pudo ponerse en marcha a partir de un trabajo de colaboración con Gabriela Citlahua Zepahua, joven promotora de una de estas organizaciones. Junto con Gabriela comenzamos un proceso de documentación sobre memorias de mujeres tejedoras a partir del cual buscamos comprender cómo los conocimientos de mujeres alrededor de la sanación y la reparación

1 Desde 2016 trabajo con organizaciones de mujeres indígenas creadas en la región de Zongolica, una de las regiones con mayor presencia indígena del estado de Veracruz. Los proyectos fueron dos: “Acceso de mujeres indígenas a la justicia y seguridad en el estado de Veracruz” (2016-2020) y “Violencias interseccionadas en territorios racializados: feminicidios de mujeres indígenas en Zongolica” (2021-2023).

de la violencia son condenados al olvido, en primer lugar, al estar sus memorias atadas a la violencia y el dolor de sus trayectorias de vida y, en segundo lugar, porque no son considerados relevantes en el contexto de sus comunidades y más allá.

A partir de estas experiencias, quisiera dar cuenta del potencial político de las memorias de las mujeres indígenas, hiladas y tejidas desde lo doméstico y lo íntimo, en su posibilidad de develar otros engranajes de violencias y con esto abrir posibilidades para la construcción de otras formas de lo político y de nuevos devenires colectivos.

LAS MEMORIAS COMO CONSTRUCCIÓN POLÍTICA, CULTURAL Y DE GÉNERO. LOS TESTIMONIOS DE MUJERES TRIQUIS

Mi primer acercamiento al trabajo con testimonios de mujeres indígenas fue a raíz de la masacre en San Juan Copala que aconteció entre noviembre de 2009 y agosto de 2010, a raíz del accionar de grupos paramilitares que operaron con complicidad y apoyo de las fuerzas de seguridad (De Marinis, 2019).² Los testimonios de mujeres triquis, que documentamos en los momentos más álgidos de la violencia y el desplazamiento forzado, fueron una herramienta fundamental de denuncia y visibilización de la masacre que estaba aconteciendo en el pueblo.

Pero también, se volvió una forma de hilar otros sentidos de la violencia histórica. La construcción de lo político en esta región indígena del estado de Oaxaca había estado caracterizada por despojos territoriales e incursiones militares y partidistas que gestaron una situación de violencia armada como forma de control político de territorios y cuerpos. Esta situación de violencia, que se resumiría en acciones violentas de hombres contra hombres, se transformó desde la década del noventa mediante la incorporación de mujeres, niñas y niños como víctimas directas del conflicto. Fue en estos quiebres de la violencia, en un contexto donde la masculinidad armada era central

2 En 2007, San Juan Copala fue declarado municipio autónomo, replicando experiencias de autonomía territorial y política de otros pueblos indígenas. Siendo el primer municipio autónomo declarado en Oaxaca, en el contexto de emergencia de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), el mismo sufrió diferentes embates por organizaciones políticas partidistas que operan en la región. En 2009, un cerco paramilitar inició una serie de ataques que dio lugar a la masacre de más de 30 personas, incluidas mujeres y niños. En este contexto, se documentó la violencia sexual y plagio de mujeres. Se provocó el desplazamiento forzado de casi toda la población que habitaba en el pueblo que fue tomado por las organizaciones políticas contrarias al municipio autónomo. Si bien este ataque se montó sobre una historia de violencia armada de larga data, la magnitud de la masacre y el desplazamiento fueron inéditos (De Marinis, 2017 y 2019).

para la construcción de protección y seguridad, en los que las voces y memorias soterradas de las mujeres emergieron.

Los testimonios de mujeres descentraron el foco en que había estado puesta la mirada sobre este conflicto histórico. Se trataba de una mirada distinta a las interpretaciones construidas principalmente por los hombres en las esferas de lo público, tanto al interior como fuera de su región. Estas mediaciones, favorecidas por la posibilidad de la palabra en las comunidades y fuera de ellas, excluían a las mujeres. El privilegio masculino de participación política en los espacios públicos más amplios definió órdenes de género en la construcción de la memoria colectiva y de los sitios de memoria. Las mujeres quedaron excluidas no solo de la posibilidad de la palabra en el espacio de lo público, sino también de estas intermediaciones que traducían mundos y lenguajes de lo político entre las comunidades y el exterior.

La circunscripción del recuerdo de las mujeres al ámbito de lo doméstico se relaciona con las divisiones sexo-genéricas de la participación política, lo que ha provocado que las memorias de las mujeres queden excluidas de lo que Halbwachs (2004) denomina los “marcos de la memoria”, refiriéndose a las matrices que la memoria colectiva utiliza para determinar lo que será posible recordar. Sin embargo, fue a partir de los quiebres de la violencia en diferentes momentos del conflicto armado cuando “la violencia” fue por primera vez expresada. Fue con el asesinato de mujeres, niñas y niños, que rompió los códigos de la violencia exclusiva entre hombres, y el desplazamiento forzado de 2010, cuando las memorias de las mujeres, relegadas al espacio doméstico, emergieron en nuevos contextos políticos y de acción colectiva.

En el contexto de la masacre que aconteció en su pueblo en 2009, muchas mujeres escaparon por los montes, heridas, y llegaron a la ciudad de Oaxaca dejando a sus familias atrás. El fin de estos trayectos no estaba solo en el hecho de salvar sus vidas, sino también de lograr protección para las familias que seguían resistiendo en sus casas, en medio de los ataques armados. En muy poco tiempo, se encontraron viviendo en las puertas del palacio de gobierno, durmiendo en el piso, con la única protección de las pancartas a través de las cuales exigían justicia, verdad y retorno con seguridad. La obligación de la palabra se hacía presente. Las mujeres estaban allí para denunciar públicamente lo que habían vivido, quiénes eran los agresores. ¿Cómo hablar sobre lo que nunca habían nombrado? ¿Cómo narrar lo vivido si la manera en que encontraban para hacerlo no se correspondía con los marcos aceptados de los testimonios? ¿Cómo construir una narrativa común

sobre los sucesos y sus recuerdos del conflicto, si sus experiencias nunca habían sido compartidas colectivamente?

“No sé hablar”. Esta era respuesta constante incluso en las situaciones más apremiantes, donde hablar frente a periodistas podía salvar vidas. ¿Qué significaba esa respuesta? Recuerdo que la primera explicación que construí tuvo que ver con el miedo. El silencio era una manera de salvar la vida, de no exponerse en condiciones de extremo riesgo. En muchos escenarios, el silencio, más que una expresión del olvido es una forma de protección para las mujeres, sobre todo porque muchos de estos procesos que abren posibilidades a los testimonios de víctimas no se crean en condiciones de garantías de no repetición, sino que más bien se montan sobre escenarios de continua impunidad (Castillejo Cuéllar, 2009; Ross, 2010).

Sin embargo, esta respuesta no era suficiente en un contexto de tanta exposición, como lo es un plantón en pleno zócalo de una ciudad capital turística como Oaxaca. La respuesta la obtuve mucho tiempo después, cuando una de ellas me compartió que no hablaban porque no sabían cómo hacerlo.

Son los hombres los que andan y nosotras no sabíamos ni hablar, tampoco hablar delante de mucha gente, ni mucho menos hablar cosas políticas. Entonces, cuando llegamos aquí, a los dos días empezaron a venir los periodistas entonces empezamos a sacar todo lo que teníamos [...] decíamos lo que sentíamos por dentro porque nadie nos dijo qué era lo que íbamos a decir. (Luz, ciudad de Oaxaca, abril de 2011, citado en De Marinis, 2019, p. 148)

Fue con este relato cuando me di cuenta de que ese “no sé hablar” respondía más bien a la marginación de las mujeres de los espacios políticos públicos, donde se construye un tipo de discurso y marco de enunciación específico, que definió que sus experiencias no eran válidas, en el contexto de las resistencias y memorias indígenas.

En esta región, la violencia armada definió quién podía hablar del pasado, de lo político, a nombre del pueblo y cómo debía hacerse. Las múltiples violencias contra las mujeres también incluyeron esta dimensión más simbólica del dominio que no solo naturalizó jerarquías evidentes entre géneros, en la ocupación de espacios y distribución de cuerpos y acciones, sino que también permeó en las formas específicas de legitimar y naturalizar esa dominación (Bourdieu y Wacquant, 2005; Bourgois, 2009). Las culpabilizaciones por su propio silencio en el espacio del plantón fueron un claro indicador de cómo opera la violencia normalizada en los *continuos* de violencias construidos por órdenes de género, territoriales y coloniales (Cumes, 2012).

La memoria se convertía en un campo disputado difícil de permear por las miradas femeninas y, sin embargo, las grietas de la guerra generaron otras posibilidades que dieron cauce no solo a sus memorias soterradas, sino también a otras formas de evocar los recuerdos y con esto a otras formas de lo político. Cuando finalmente comenzamos el registro de sus testimonios, a solicitud de ellas y un tiempo después de que se habían instalado en el plantón, se hacía evidente que sus memorias soterradas no significaban memorias despolitizadas.

Elas lograban hilar narrativas que permitían descubrir otros engranajes de violencia y, por tanto, otras posibilidades frente a un contexto tan desesperanzador como en el que vivían. En primer lugar, hacían referencia a aquello que históricamente se había definido como una guerra del Estado contra este pueblo indígena. Las mujeres lo complejizaban al plantear que, si bien hubo una política de exterminio contra su pueblo, esta no operaba como una exterioridad a las propias lógicas internas a través de las cuales el conflicto se había desarrollado. Es decir, el Estado se materializaba a través de la construcción de un tipo de liderazgo masculino, por lo que generar procesos autonómicos no tenía que ver solo con una proyección política de lucha contra el Estado, sino que también implicaba transformar las propias lógicas políticas que se traducían en la continuidad de la violencia, ejercida por ellos mismos.

La lucha por la autonomía que encararon en el contexto de movilizaciones más amplias en el estado de Oaxaca en 2006,³ había brindado esas posibilidades de construcción de otro orden, permitiendo una mayor presencia de mujeres en los espacios públicos al interior de las comunidades y fuera de ellas. En ese momento de violencia extrema y desplazamiento se generó un quiebre, en tanto las voces de las mujeres comenzaron a circular en espacios extracomunitarios más amplios.

En segundo lugar, los testimonios de las mujeres permitían construir colectivamente las violencias y agravios vividos. La forma en que expresaban los sentidos de las afectaciones contestaba de cierta manera las miradas occidentales y la hegemonía de los derechos humanos en la definición de quién es una víctima, en la individualización de las afectaciones y los límites entre lo humano y

3 En el año 2006, a raíz de las movilizaciones de maestros y de la brutal represión que sufrieron de parte del último gobierno priista del estado de Oaxaca, luego de una hegemonía partidista de 81 años consecutivos, se creó la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) que aglutinó otras demandas vinculadas a las autonomías indígenas del estado de Oaxaca.

no humano (De Marinis, 2017). En un diálogo muy interesante sobre los tratamientos de las reparaciones para los pueblos indígenas en Guatemala y Colombia, Lieselotte Viaene y Belkis Izquierdo (2018) plantean que la mirada hegemónica de los derechos humanos, construida desde una perspectiva occidental y centrada en lo individual deja en el margen afectaciones que son centrales para otros colectivos, como los pueblos indígenas. Las autoras mencionan las afectaciones colectivas, a la espiritualidad, al territorio que entrelaza lo humano y lo no humano, entre otras. La marginalidad a la que son orillados estos otros significados de los agravios tiene efectos específicos en la construcción de marcos enunciativos en espacios institucionales y no institucionales desde donde las víctimas son obligadas a narrar las afectaciones de los eventos de violencia, y en la manera en que se construyen las posibilidades de atención y reparación de esos agravios.

Los testimonios de mujeres triquis revelaban sentidos diferentes de los agravios y abrían preguntas acerca de la reparación, aunque en ese contexto —y aún en la actualidad— no estaban dadas las posibilidades de pensar en reparaciones más allá de montos de dinero que se repartieron con el ánimo de “resolver el problema” y en una clara orientación partidista. Visiblemente, esta situación está muy alejada del contexto colombiano descrito en el artículo de Viaene e Izquierdo, que acabo de mencionar, en donde hay mayores posibilidades para pensar las reparaciones de poblaciones indígenas víctimas del conflicto armado, incluida, entre otras, el agravio del desplazamiento.

Aun sin estas posibilidades de enunciación, las mujeres triquis buscaron reconstruir el agravio que supuso el desplazamiento forzado para poder dar no solo sentido a lo vivido, sino también abrir colectivamente posibilidades de justicia frente a las afectaciones que compartían. Desplazarse forzosamente no solo significaba un daño físico hacia sus cuerpos por la movilidad y la vulnerabilidad que experimentaban en los lugares de destino. También había afectaciones mucho más dolorosas por la relación con el territorio, el ambiente y la materialidad que generaba un sentido de pérdida mucho más profundo.

Las piedras, los ríos, sus huipiles, sus casas iban cobrando cada vez más protagonismo en sus relatos. El hecho de que hayan saqueado sus pertenencias y que puedan hacer maldades con ellas, que las hayan tocado, tratado como basura, generaba un estado de indefensión y vulnerabilidad presente y futura. Vivían en la calle, en un plantón de desplazados, frente a todos los peligros y siendo siempre víctimas de reasentamientos violentos por parte de las fuerzas públicas, pero había otras afectaciones no tan visibles. Los enemigos y la maldad se habían

apoderado de sus espacios y con eso, de sus vidas. El no poder acceder a los espacios de sanación en su territorio, las enfermaba cada día más producto de la tristeza (*Ni áj má*). Sus cuerpos padecían diferentes enfermedades, inexplicables a los ojos de los médicos solidarios.

Estas afectaciones no formaban parte de los discursos políticos de activistas hombres, sino que se tejían desde los encuentros más íntimos con las mujeres desde donde documentábamos lo que habían vivido en el desplazamiento. Esas formas de concebir las violencias desde sentidos de afectaciones mucho más amplios, permitían comprender que lo que se estaba proponiendo como reparación en los espacios masculinizados de la acción política convencional e institucionales, podía compensar algunos efectos de la violencia, pero no reparaba nada.

Viaene e Izquierdo (2018) plantean la necesidad de descolonizar las reparaciones e incluir afectaciones al ambiente, a la naturaleza, a lo material, que no están desligadas de lo humano. Aunque es un proceso incipiente y lleno de desafíos, la incorporación de otras afectaciones y víctimas en la legislación colombiana nos revela que es posible incluir dentro de este lenguaje de victimización otros órdenes no necesariamente humanos, pero con igual posibilidad de ser afectados y afectar lo humano, como son los ríos, el territorio y los objetos materiales. La descolonización de los sentidos de los agravios y de las reparaciones que proponen Viaene e Izquierdo instala la necesidad de descentrar la victimización y las reparaciones del lenguaje legal y político masculino.

LA DOMESTICIDAD DE LAS MEMORIAS DE MUJERES INDÍGENAS: RELATO ETNOGRÁFICO DE UNA EXPERIENCIA CON MUJERES NAHUAS EN ZONGOLICA

Feliciana, una mujer indígena nahua de Zongolica en el estado de Veracruz, se preparó de manera especial para nuestra llegada.⁴ Los

4 Este relato forma parte de un proyecto de investigación sobre acceso de mujeres nahuas de la Sierra de Zongolica a la justicia y seguridad que llevo adelante desde 2016. La sierra de Zongolica es una de las regiones indígenas más importantes del estado de Veracruz. Con una población mayoritariamente nahua en los más de 14 municipios que la conforman, experimentó diversos procesos de empobrecimiento y violencia en los últimos años. De la mano de la militarización a principios del siglo XX, profundizada por la llamada guerra contra el narcotráfico, que desde 2016 definió un aceleramiento de la crisis de derechos humanos en el país, los nahuas de Zongolica experimentaron nuevas expresiones de la violencia sobre los cuerpos de las mujeres (De Marinis 2020a, 2020b). En ese contexto, comenzamos desde el año 2016 un proceso de documentación de violencias contra mujeres, que incluyó la elaboración colaborativa de un audiovisual con el que buscamos documentar las memorias de mujeres indígenas alrededor de los tejidos y la sanación. Presento

acuerdos los había hecho Gabriela, una joven nahua promotora de una organización de mujeres indígenas que trabajan en la atención de la violencia contra mujeres en la región. Había obsequiado a las mujeres unos panes como muestra de nuestro compromiso y palabra para solicitar su participación en la documentación audiovisual. Ese día llegamos temprano. Subimos en auto hacia una comunidad hasta el final de la carretera. Allí lo dejamos estacionado y seguimos a pie por un camino empinado con tramos de escalones improvisados con piedras y marcados por las huellas del paso cotidiano.

Llegamos a la casa de Feliciano, de madera vieja y cemento, construida sobre una ladera muy pronunciada que casi no dejaba espacio para seguir construyendo. Recordé en aquel momento las descripciones que antropólogos como Gonzalo Aguirre Beltrán (1986) habían realizado acerca de los procesos de despojo por los cuales los indígenas habían sido desplazados hacia los cerros, sobre terrenos de difícil acceso y con pocas posibilidades de cultivo. Quedaban atados laboral y económicamente a los centros ocupados por mestizos comerciantes que poco a poco, en un proceso colonial de continua violencia, orillaron a los indígenas hacia los márgenes. La familia de Feliciano fue una de las tantas familias que quedaron en las orillas de los cerros que circundan el valle de Tequila, uno de los municipios con mayor actividad económica y comercial en la historia de la región.⁵

El día de nuestra llegada, dos hijas estaban preparando a Feliciano; la peinaron y vistieron, preguntándonos en algunas ocasiones si se veía bien. La sentaron en un pequeño patio detrás de la cocina, de espalda a las montañas y al valle. Feliciano ya no veía. En algún momento, nos aclaró que tejió tanto durante toda su vida que su vista se había arruinado. Mientras compartía sus recuerdos alrededor del tejido, frotaba sus manos, las envolvía una con otra, mientras que relataba cómo había comenzado a tejer cuando era niña.

[Mi mamá] pensaba que como era pequeña solo iba a jugar o descomponer su telar, entonces se lo agarraba a escondidas para intentar y cuando ella se dio cuenta me dijo que si de verdad me iba a comprometer a hacer

en este capítulo algunos argumentos que forman parte de esta investigación más amplia.

5 La Sierra de Zongolica se encuentra en el estado de Veracruz y es una de las regiones indígenas más importantes del estado. Limita con los estados de Oaxaca y Puebla y, aunque no hay una delimitación específica de esta región, como distrito está conformada por 17 municipios, con una población mayoritariamente indígena nahua. La condición fronteriza, cercana al corredor Córdoba-Orizaba, ha generado que, en las últimas décadas, muchas comunidades vivieran situaciones de violencia inédita para esta región indígena.

fajas, entonces que lo haga. [...] Recuerdo que cuando ya era experta, en una semana hacía dos fajas, si era con hilos finos hacía una a la semana y como no me dejaban ir a la escuela, solo me dedicaba a eso [...] No teníamos qué comer y mi mamá, cuando vio que ya sabía hacer las fajas, me decía que mejor me quedara a tejer, pero a mí me gustaba mucho ir a la escuela, entonces me le escapaba [...]. Al llegar a casa, mi mamá me pegaba y no me dejaba comer [...]. Nuestra vida era muy difícil, no había comida, no alcanzaba para todos. Me vinieron a pedir 12 veces para que pudieran entregarme, yo no quería irme con el señor porque era pequeña, tenía 15 años, me fui obligada... él era ocho años mayor que yo. Me casé por la iglesia... vivíamos en su casa, pero me golpeaba mucho, entonces me regresé a mi casa y luego él se vino a vivir aquí conmigo. Después, murió en un accidente. (Feliciano [Tequila], 5 de julio de 2019)⁶

Casi todos los recuerdos de Feliciano estaban cargados de incertidumbre y dolor. El telar se había convertido para ella en una posibilidad de vender y ahorrar para subsistir ante las reiteradas y prolongadas ausencias de su marido. Nombró en algún momento pueblos de “tierra caliente”, y con Gabriela logramos que Feliciano continuara con su relato hacia ese recuerdo. Acompañaba a su marido a la zafra de la caña, pero perdió un bebé por lo pesado del trabajo y cuando nació su primer hijo decidió no trabajar más. La violencia que su marido ejercía contra ella y los prolongados abandonos convirtieron el telar en una salida para Feliciano. Gracias a sus ventas pudo pagar las mayordomías comprometidas por su marido, de las que nunca se hizo cargo.

Omealca, Río Moreno, Tanatitos, Tezonapa, Motzorongo... íbamos a limpiar el sembradío de caña y luego regresábamos a la cosecha [...] Íbamos solos, por nuestra cuenta. Se hacían grupos en la comunidad y salíamos a trabajar los cañeros. Nos pagaban 12 centavos por manojo, yo hacía 50 manojos, los hombres hacían 60 o más. Íbamos a trabajar con nuestros maridos. Igual había mujeres que venían en cuadrillas de puras mujeres que se dedicaban a cortar [...] A mí no me daban el dinero, mi trabajo se lo pagaban a él y él sabía qué comprar. (Feliciano [Tequila], 5 de julio de 2019)

En nuestros diálogos iniciales, Gabriela me había compartido su interés en poder conversar con las mujeres acerca del tejido. De hecho, todas las mujeres con quienes Gabriela acordó las entrevistas son tejedoras, algunas de ellas formaron un colectivo de mujeres y han conseguido algunos apoyos. El interés de Gabriela estaba en la

6 Debido a que el documental se encuentra en proceso de edición, la interpretación y traducción no fue a detalle sino más general. La realizó Gabriela Citlahua Zepahua.

faja, en los conocimientos de las figuras que se tejen y en cómo se podría recuperar ese conocimiento ante la situación desesperante para Gabriela, como mujer joven de la sierra, de que, junto con el envejecimiento de las mujeres, sus saberes se estén perdiendo. Esa era la historia que Gabriela quería documentar alrededor de los significados de los tejidos. Sin embargo, Feliciano poco se acordaba sobre cómo había aprendido esas figuras, del porqué de los colores, o de sus significados.

En realidad, para nuestra sorpresa —y tristeza de Gabriela— ninguna mujer lo sabía, ni siquiera las más ancianas. Hablaron de otras cosas, sobre cómo la faja ayudaba a lograr fuerza en sus cuerpos, les permitía sobreponerse de los embarazos y, junto con el conocimiento de las plantas medicinales, reparar el susto causado por la violencia. Nos iba quedando cada vez más claro cómo los conocimientos de las mujeres se habían perdido al estar atados a todo un entramado de violencias íntimas, comunitarias y estructurales que tanto Feliciano como otras mujeres nos compartían. Para Gabriela fue un golpe reafirmar su sospecha —aquella que la impulsó a querer documentar las memorias de las mujeres alrededor del tejido—: que las jóvenes no quieren continuar con esos conocimientos, porque no quieren ser esas mujeres y repetir sus historias de violencias, abandonos y exclusión. Tratando de superar y no repetir el dolor de esas experiencias, también se orillan al olvido sus conocimientos sobre la sanación y reparación tan importante para enfrentar y sanar las múltiples violencias acrecentadas contra ellas en esta región indígena.

La creación de organizaciones de mujeres en la sierra de Zongolica se dio en el contexto de la militarización de los comienzos de la guerra contra el narcotráfico en el país, a raíz de la política de seguridad que encaró Felipe Calderón Hinojosa, presidente de México de 2006 a 2012. En este contexto, Ernestina Ascencio Rosario, mujer indígena nahua de 73 años perdió la vida por una documentada violencia sexual tumultuaria por parte de soldados, tal como ella acusó en lengua náhuatl. El caso generó gran conmoción, pero también un quiebre al silencio alrededor de la violencia contra las mujeres, en una región indígena cuyas localidades ocuparon, por décadas, los lugares de mayor índice de pobreza a nivel nacional. El contexto de pobreza, despojo histórico y violencia militar se expresó en el cuerpo de Ernestina como un mensaje a otras mujeres y los movimientos indígenas de la región. La violencia contra su cuerpo, sin embargo, no se tuvo como única expresión de la violencia sexual tumultuaria, sino una consecución de violencias institucionales que

siguieron en el proceso de (in)justicia que siguió su caso, el cual quedó en la impunidad hasta la fecha (De Marinis, 2020b).

Una de las organizaciones que se gestaron en el contexto de este quiebre fue Kalli Luz Marina, impulsada por misioneras de la teología de la liberación en conjunto con mujeres indígenas y de la que Gabriela es parte desde hace algunos años. La organización se dedica a la atención de la violencia y al acompañamiento legal de mujeres víctimas, pero también a la promoción y recuperación de memorias de mujeres soterradas por órdenes de género, políticos y económicos desiguales. La recuperación de otras formas de lo político a partir de las memorias y prácticas de las mujeres es uno de los ejes de trabajo de esta organización que, aunque dirige su atención a las instancias institucionales en muchos de los acompañamientos de mujeres, apunta a una politización de las mujeres a nivel doméstico y comunitario.

HACIA UNA DOMESTICIDAD REPOLITIZADA

Las experiencias que compartí en este capítulo tienen en común la búsqueda de recuperación de memorias desvalorizadas que, desde lo íntimo, tejen violencias históricas y estructurales. El cuerpo se vuelve para las mujeres indígenas en un sitio de la memoria en tanto en él se anudan los engranajes de violencias coloniales y patriarcales. Por lo general, muchos de los testimonios de las mujeres indígenas han surgido en escenarios de violencia, conflictos armados y/o situaciones de posconflicto, en donde sus testimonios, aunque incorporados de manera más tardía comparados con el de los hombres, han sido centrales para diferentes procesos de justicia (Ross, 2010; Crosby, Lykes y Doiron, 2018). Sin embargo, buena parte de los tratamientos de estos testimonios se han dado a partir de marcos específicos desde donde las violencias deben ser narradas, generando re-victimizaciones hacia las mujeres indígenas y tratamientos cuestionables que difícilmente podrían “hacerles” justicia. Propician que muchos de los sentidos compartidos por ellas queden en los márgenes frente a la hegemonía del discurso occidentalizado de los derechos humanos y a la hegemonía masculina de la acción política en los colectivos indígenas.

Contrastar ambas experiencias me permite comprender que los testimonios de mujeres se crean y contienen de una manera muy distinta de acuerdo con los procesos organizativos de sus pueblos en los que los mismos se articulan. En ambas experiencias de mi trabajo con mujeres, comprendí cómo sus memorias, a la vez que están permeadas por la experiencia de género, parten también de una construcción cultural y política diferenciada que atraviesa tanto sus

recuerdos, como la forma misma del testimoniar e hilar narrativas y experiencias. Estas construcciones culturales y políticas definen qué se dice, para qué, para quiénes y qué se silencia.

Para las mujeres triquis desplazadas, por ejemplo, el hecho de que sus testimonios formaran parte de una voz colectiva de denuncia generaba una mayor protección, pero también marcó qué era lo que se podía o no decir. Incluso, sus narrativas incluían permanentemente un sentido colectivo de las violencias, aunque las mismas hayan sido ejercidas sobre sus cuerpos. En el caso de las mujeres de Zongolica, me encontré con experiencias narradas desde lo íntimo, donde los procesos colectivos de despojos, violencias y agravios aparecieron, pero de manera no tan directa sino más bien vinculados a historias personales y familiares. Incluso, en muchos de nuestros diálogos con Gabriela y otras mujeres organizadas con quienes realizamos otros trabajos y escribimos algunos textos, estos entramados entre las violencias íntimas y las violencias históricas sobre sus cuerpos y territorios fueron verdaderos hallazgos que comenzaron a formar parte de sus propios discursos.

A partir de diversas experiencias sobre los usos de testimonios y trabajos de memorias de mujeres indígenas se revela la doble marginalidad que experimentan sus recuerdos al estar excluidas de las memorias colectivas tanto fuera como al interior de sus pueblos. Pero esta doble marginalidad es la que permite situar la potencialidad política de las memorias de mujeres indígenas para dibujar otros horizontes y devenires políticos.

Las memorias de las mujeres, situadas desde el ámbito de lo doméstico, implican una nueva politicidad, una nueva forma de hacer política, alejada de lo protocolar y el racionalismo. Como plantea Rita Segato, la experiencia histórica masculina ha estado caracterizada por las excursiones fuera de las comunidades, la presencia en los espacios públicos, la posibilidad de la parlamentación y la guerra, los acuerdos y disputas con el frente colonial. Las mujeres, por el contrario, tejen sus historias desde el arraigo, el cuidado, la cercanía.

Con sus memorias, se recupera un estilo de hacer política en ese espacio vincular, de contacto corporal estrecho y menos protocolar, arrinconado y abandonado cuando se impone el imperio de la esfera pública. Se trata definitivamente de otra manera de hacer política, una política de los vínculos, una gestión vincular, de cercanías y no de distancias protocolares y de abstracción burocrática (Segato, 2017, p. 27).

La propuesta de Rita Segato se vuelve sugerente para los trabajos de memorias con mujeres indígenas que hemos encarado en diversos escenarios de violencia, en tanto las mismas reflejan otras formas de

hilar las violencias y tejer resistencias frente a escenarios de violencias y despojo cada vez más acuciantes y frente a los límites de la política deshumanizada y desafectada. Lo que plantea la autora va más allá de traducir lo doméstico a lo público para alcanzar cierto grado de politicidad, sino de un camino inverso, de “domesticar la política”.

Los aspectos más íntimos que se tejen en sus testimonios vueltos públicos luego de masacres y conflictos en territorios indígenas, y en el contexto de movilizaciones, no solo abonan a la visibilidad de problemáticas soterradas por estar circunscritas a lo doméstico, a lo íntimo, sino que también revelan formas distintas del recuerdo y politización. Construyen memorias, pero también rescatan “la memoria de la proscrita y desvalorizada forma de hacer política de las mujeres, bloqueada por la abrupta pérdida de prestigio y autonomía del espacio doméstico en la transición a la modernidad” (Segato, 2017, p. 27). Al desburocratizarlas y humanizarlas, las memorias de las mujeres van tejiendo nuevas apuestas, desde una nueva domesticidad repolitizada.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1986). *Zongolica: Encuentro de Diosas y Santos Patronos*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourgois, Philippe (2009). Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre las violencias en las Américas. En López García, Julián; Bastos, Santiago y Camus, Manuela (Eds.), *Guatemala: Violencias Desbordadas* (pp. 29-62). Córdoba: Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones.
- Castelnuovo, Natalia (2017). Guerreros y luchas por el territorio indígena: memorias de mujeres indígenas del noroeste argentino. *Clepsidra*, 4(8), 108-131.
- Castillejo Cuellar, Alejandro (2009). *Archivos del dolor: ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Cerda García, Alejandro (2012). El potencial descolonizador de la Memoria. Elementos para su problematización. *Revista Tramas*, (38), 179-205.
- Crosby, Alison; Lykes, Brinton y Doiron, Fabienne (2018). Affective Contestations: Engaging Emotion through the Sepur Zarco Trial. En Morna, Macleod y De Marinis, Natalia (Eds.). *Resisting Violence: Emotional Communities in Latin America* (pp. 163-186). Suiza: Palgrave Macmillan Press.

- Cumes, Aura (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, (12), 1-16.
- De Marinis, Natalia (2017). Despojos, materialidad y afectos: Construcción del agravio de desplazamiento forzado por mujeres triquis. *Revista Desacatos*, (53), 98-113.
- De Marinis, Natalia (2019). *Desplazadas por la guerra. Estado, género y violencia en la región triqui*. Ciudad de México: CIESAS.
- De Marinis, Natalia (2020a). Apuestas para comprender los entrecruces de violencias: reflexiones desde una investigación antropológica y colaborativa con mujeres nahuas de Zongolica, Veracruz. En Berrio Palomo, Lina et al. (Coords.), *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas* (pp. 461-482). Ciudad de México: Bonilla Artigas, UAM, CEIICH-UMAN.
- De Marinis, Natalia (2020b). Femicidios de mujeres indígenas en clave interseccional: análisis a partir de un trabajo de documentación colaborativa con mujeres nahuas organizadas en Zongolica, Veracruz. *Abya Yala, Revista sobre acceso a justicia e derechos nas américas*, 4(1), 62-94.
- Espinosa Arango, Mónica (2007). Memoria cultural y el continuo del genocidio. Lo indígena en Colombia. *Antípoda*, (5), 53-73.
- Halbwachs, Maurice (2004 [1925]). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Izquierdo, Belkis y Viaene, Lieselotte (2018). Descolonizar la justicia transicional desde los territorios indígenas. *Por la paz*, (34), 1-9.
- Jaramillo, Pablo (2014). *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI de España Editores / Siglo XXI de Argentina Editores.
- Nahuelpán, Héctor (2013). Las “Zonas Grises” de la historia mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 11-33.
- Ramos, Ana (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 21(42), 115-130.

- Rappaport, Joanne (2005). *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press.
- Ross, Fiona (2010). An Acknowledged Failure: Women, Voice, Violence and the South African Truth and Reconciliation Commission. En Shaw, L. y Waldorf, R. (Eds.), *Localizing Transitional Justice* (pp. 69-91). Stanford: Stanford University Press.
- Segato, Rita (2017). *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Sierra, María Teresa; Hernández Castillo, Aída y Sieder, Rachel (Eds.) (2013). *Justicias Indígenas y Estado: Violencias contemporáneas*. México: FLACSO-CIESAS.
- Theidon, Kimberley (2009). La teta asustada: Una teoría sobre la violencia de la memoria. *Ideele Revista del Instituto de Defensa Legal*, 191, abril, 56-63.
- Verdum, Ricardo (1994). Refletindo sobre memória com Maurice Halbwachs. *Ciências Humanas em Revista (História)*, 5(2), 141-151.

TEJER MEMORIA DESDE LA POESÍA

CONSTELACIONES DE MUJERES QUE ESCRIBIERON POESÍA DURANTE LAS DICTADURAS EN CHILE Y ARGENTINA

Sandra Ivette González Ruiz

*“Escribo contra la muerte/ desde su mismo territorio.
Solo yo sé/ que son alegres mis poemas.”*
Hilda Rais, *Indicios*, 1984

*“Escribir es peligroso porque tenemos miedo de lo que la
escritura revela: los temores, los corajes, la fuerza de una mujer
bajo una opresión triple o cuádruple.”*
Gloria Anzaldúa, *Una carta a escritoras tercermundistas*, 1988

“PARA LAS MUJERES la poesía no es un lujo” (Lorde, 2003, p. 15), dijo la escritora feminista afroamericana Audre Lorde. Para las mujeres la escritura no es un lujo, es una herramienta política para sobrevivir, para generar, ensayar e imaginar estrategias para cuidar la vida; así es como pienso a la poesía escrita por mujeres, como un territorio recuperado y recreado; la posibilidad de nombrarnos y restituir nuestra historia. La poesía como una estrategia de *reaparición de nuestros cuerpos*. Es una manera de tejer memoria, de reconocernos en la palabra de otras. Escribimos contra el terror y la muerte, escribimos para acompañarnos. Escribimos para rebelarnos.

Por su parte, la también escritora feminista chicana Gloria Anzaldúa, en su *Carta a las escritoras tercermundistas*, habla sobre los tiempos y lugares en donde escriben las mujeres latinoamericanas, para confrontar la idea del cuarto propio propuesta por Virginia Woolf; “olvídate del cuarto propio”, dice, “escribe en la cocina, enciértrate en el baño. Escribe en el autobús o mientras haces fila en el departamento de beneficio social, o en el trabajo durante la comida, entre dormir y estar despierta. Yo escribo hasta sentada en el excusado” (Anzaldúa, 1988, p. 221). Ambas autoras, Lorde y Anzaldúa, cuestionan y complejizan

las dinámicas de poder en la literatura y sitúan a la escritura en la experiencia de mujeres racializadas que viven distintas opresiones y para quienes escribir es una necesidad.

Ambas autoras escribieron y publicaron sus textos en los ochenta, una época importante para la escritura de las mujeres, en el marco de lo que se conoce como la segunda ola del feminismo, pero que en América Latina tiene sus propias temporalidades y cruces. Los movimientos feministas, de dichos años, en nuestros territorios se situaron, en parte, en el contexto de los terrorismos de Estado o las posdictaduras, lo cual implicó reflexiones sobre la violencia, la colonialidad, el autoritarismo, los cautiverios y las formas de conformar una memoria feminista sobre la dimensión patriarcal de las violencias de Estado y las formas de protesta e insubordinación de las mujeres.

Fue precisamente en este periodo cuando la escritura poética de las mujeres floreció, al igual que la poesía feminista y la crítica literaria feminista situada en América Latina. Durante las últimas dictaduras en Argentina (1976-1983) y en Chile (1973-1990) se escribió mucha poesía, desde todos los cautiverios impuestos y los sitios en resistencia: la clandestinidad, la cárcel, las poblaciones, el exilio y los centros clandestinos de secuestro, tortura y exterminio (CCSTYE). La poesía fue de los primeros registros sobre las violencias, los secuestros, las desapariciones forzadas, las transformaciones en las ciudades, la violencia cotidiana, simbólica, la violencia de género contra las militantes, familiares de desaparecidas y desaparecidos, activistas y mujeres organizadas. Y fue especialmente la escritura de las mujeres la que conformó un registro particular.

Durante el 2018 realicé dos estancias de investigación, una en Argentina, específicamente en Buenos Aires, y otra en Chile, en Santiago, para rastrear la poesía escrita por mujeres durante las dictaduras cívico militares. En ese período hablé con poetas, narradoras, activistas, investigadoras y sobrevivientes, para intentar comprender cómo y por qué la escritura poética floreció de manera amplia en un contexto de hipermasculinización y exacerbación de la violencia, cuyo foco central fueron los cuerpos de personas militantes de las izquierdas, familiares de detenidas y detenidos desaparecidos, mujeres organizadas y feministas. Entre los diversos hilos que surgieron de esa investigación titulada *Cuerpo, violencia y transgresión. Constelaciones de poetas que escribieron poesía durante las dictaduras en Chile y Argentina* (González, 2021)¹, hay uno que me

1 Este texto se desprende directamente de esta tesis doctoral, realizada dentro del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional

interesa trabajar en este texto, aquel que conecta la escritura poética con la memoria feminista sobre los terrorismos de Estado.

El presente artículo tiene como propósito reflexionar sobre la escritura poética de las mujeres como parte de las estrategias para sobrevivir y recomponer una memoria particular sobre las violencias. Durante las dictaduras la escritura poética sirvió a las mujeres, en contextos particulares, para recuperar su capacidad de contar sus historias y las de otras, y de ligar la experiencia histórica de lo que implicó ser mujeres en ese periodo: militar y maternar, ser feministas durante la dictadura pinochetista, ser madres de personas desaparecidas, ser artistas y escritoras en la clandestinidad, ser mujeres pobladoras en resistencia y un largo etcétera; todas estas experiencias fueron representadas en la poesía y, con ello, las autoras también propusieron una manera distinta de entender la poesía, la escritura, así como un lenguaje distinto y disidente para representar la vida de las mujeres. La poesía entonces se conformó como un territorio de reaparición de sujetas que vivían un *doble castigo* por ser mujeres y militantes de las izquierdas o disidentes a las dictaduras y al mismo tiempo transgredir tanto el orden patriarcal como el orden dictatorial.

La poesía se conformó como un registro afectivo y carnal de las experiencias de las mujeres durante los terrorismos de Estado. La poesía se volvió una estrategia para transgredir los lenguajes de la dictadura, para romper el silencio impuesto y romper los candados. Es ahí donde centro la atención en este texto, en las voces de las mujeres que me contaron lo que implicó para ellas escribir poesía, para entender, de acuerdo con la propuesta de Audre Lorde (2003), que para las mujeres la poesía no es un lujo sino una estrategia vital para sobrevivir. A partir de los diálogos con las poetas intento tejer una reflexión sobre el lugar de la poesía en la vida de estas mujeres, algunas de las características del lenguaje poético y las propuestas, subversiones y transgresiones planteadas desde la escritura poética.

También propongo a la poesía escrita por mujeres como una manera de conformar una memoria afectiva y encarnada de las dictaduras, situada desde las experiencias particulares de mujeres que escribieron en las cárceles y venían de la militancia en los partidos de las izquierdas o de la organización barrial; mujeres secuestradas y desaparecidas que escribieron en los centros clandestinos y cuya poesía se vuelve registro tanto de sus experiencias durante el cautiverio, como de su vida, sus deseos, reflexiones, anhelos y sentires; mujeres pobladoras que escribieron desde barrios chilenos en resistencia contra

la precarización, la violencia económica y la violencia política y que organizaban las ollas comunes y participaron de la toma de terrenos; y las mujeres que escribieron dentro un campo literario fragmentado y golpeado y donde vivieron también desigualdades de género.

Construyo mi análisis a partir de las voces de las poetisas que pude entrevistar en ambos países, mujeres que eran consideradas escritoras, con acceso a la educación y a la militancia política. En el caso de Chile retomo los diálogos con Carmen Berenguer, Malú Urriola, Eugenia Brito y Heddy Navarro. En el caso argentino cuento con las voces de María Negroni, Laura Klein y Silvia Guiard. Cierro la reflexión con la propuesta de las constelaciones como una mirada en movimiento y una manera de hilar la memoria de y desde la poesía escrita por mujeres durante las dictaduras.

MEMORIA FEMINISTA DE LAS DICTADURAS

Las dictaduras en Chile y Argentina han sido ampliamente estudiadas desde distintas disciplinas y en sus diferentes dimensiones, como un proceso histórico en el que se desplegaron aparatos represivos, técnicas de tortura, desaparición forzada y asesinato y que implicó reconfiguraciones en las formas de pensar, reflexionar y analizar el papel del cuerpo y la violencia, del lenguaje y la memoria histórica. En este rubro han sido fundamentales los trabajos de Nelly Richard (1987) sobre la articulación memoria, resistencia y arte político chileno. Desde hace ya un tiempo se han rescatado y propuesto análisis y miradas desde los movimientos feministas, la investigación feminista y con perspectiva de género, para analizar la dimensión patriarcal de la violencia de Estado, hacer genealogías de los análisis desarrollados por investigadoras feministas durante la dictadura, como es el caso de Julieta Kirkwood, Margarita Pisano y Teresa Valdés. Reconocer la lucha de las militantes, mujeres organizadas y feministas durante los terrorismos de Estado y analizar la situación concreta de las mujeres durante la época, como es el caso de la socióloga argentina Alejandra Oberti (2015) quien elabora un complejo análisis sobre la construcción de la subjetividad y la moral revolucionaria y la construcción del género a partir de los discursos de dos organizaciones, Montoneros y PRT-ERP, para entender, entre otras cosas, cómo las organizaciones de izquierda mantuvieron tanto una concepción de la política que separaba lo político de lo que entendían como mundo privado-cotidiano-doméstico, como las desigualdades y opresiones contra las mujeres resultado de esas formas de hacer política.

Por otra parte, es importante mencionar los análisis sobre los legados de las militantes desaparecidas a sus hijas. Al respecto se pueden consultar los trabajos de Mariela Peller: "Lugar de hija, lugar

de madre. Autoficción y legados familiares en la narrativa de hijas de desaparecidos en Argentina” (Peller, 2016a) y “La historia de las niñas. Memoria, ficción y transmisión en la narrativa de la generación de la post-dictadura argentina” (Peller, 2016b). La novela de Marta Dillon (2015), *Aparecida*, y la de Laura Alcoba (2008), *La casa de los conejos*.

También destacan las reflexiones sobre los estigmas patriarcales hacia las sobrevivientes a las dictaduras, como lo mencionan las autoras de *Putas y Guerrilleras*, Miriam Lewin y Olga Wornat (2014) y Ana Longoni (2007), porque existe una suerte de *sospechismo* sobre los y las sobrevivientes de los CCSTYE, las y los aparecidos. Una pregunta latente, ¿por qué sobrevivieron? que parece responderse en una sola línea: son traidores. Y en el caso de las mujeres la traición se relaciona no solo con sospechar de la delación de compañeros o de *haberse pasado al otro bando*, sino con su vida sexual: “las mujeres sobrevivientes sufrimos doble estigma. La hipótesis general era que, si estábamos vivas, éramos deladoras y, además, prostitutas” (Lewin y Wornat, 2014, p. 46).

Podemos ubicar los distintos análisis sobre la violencia sexual y la violencia de género contra las mujeres durante las dictaduras, como es el caso del importante trabajo del colectivo chileno “Mujeres Sobrevivientes Siempre Resistentes”², quienes han reflexionado desde la categoría *violencia política sexual contra las mujeres que luchan*, para hablar de la violencia de la que fueron objeto las militantes y los legados de esa violencia contra luchadoras sociales, defensoras de la tierra, activistas y feministas (Bataszew, 2015). O los trabajos de investigadoras como María Sonderéguer (2012) quien ha analizado la violencia sexual contra las mujeres durante las dictaduras para abonar al marco legal en Argentina en relación a los juicios contra torturadores y ex-militares.

Por supuesto desde el terreno del arte y la protesta se ha retejido la memoria de las mujeres durante las dictaduras. En las distintas manifestaciones denominadas *La revolución de octubre* en Chile durante el 2019, diversas colectivas retomaron y nombraron a las militantes de los setenta y a las víctimas de la dictadura, trazando un hilo histórico entre esas luchas y las actuales luchas feministas. Se han abierto distintos sitios para recuperar la memoria de las mujeres

2 El colectivo chileno “Mujeres sobrevivientes siempre resistentes”, conformado por mujeres sobrevivientes a la tortura y desaparición forzada durante la dictadura de Pinochet, tiene un trabajo largo e importante para denunciar la violencia política sexual a la que se vieron sometidas las mujeres bajo dictadura, para construir memoria viva sobre la violencia contra las mujeres y para visibilizar cómo los métodos y prácticas de violencia política instauradas en dictadura continúan hasta el presente.

contra las dictaduras, como es el caso del Proyecto de investigación y archivo “Mujeres contra la dictadura”, en Chile, donde se recuperan las fotografías de Kena Lorenzini quien fue una de las principales fotógrafas de la época.

Este es tan solo un panorama general para hablar de las múltiples miradas, análisis e investigaciones sobre las dictaduras desde el punto de vista de las mujeres diversas, trabajos que además se cruzan con las propuestas desde las miradas de las disidencias sexuales durante el terrorismo de Estado y que nos ofrecen otras dimensiones, otros tejidos analíticos, otros archivos y otra memoria desde sujetas y sujetos feminizados e invisibilizados, que nos ayudan a hilar más fino, para entender las herencias de los terrorismos de Estado y al mismo tiempo tejer memoria de las diversas formas de sobrevivir y luchar.

En relación con todos estos análisis, pensar los terrorismos de Estado desde la poesía es una propuesta que nos interpela desde el sentir de las autoras en sus distintas circunstancias y propone una memoria con otras características. La también poeta (recientemente fallecida y quien escribió durante la dictadura argentina) Tamara Kamenszain dice que la poesía de las mujeres latinoamericanas se vincula a los saberes heredados de las madres y abuelas: la atención al detalle, el trabajo desde las fisuras, la mirada en los rincones, a fondo (Kamenszain, 1983); en ese sentido, la poesía escrita por mujeres durante las dictaduras ofrece una mirada poliforme, desde los cuerpos, rincones y fisuras, desde los afectos. La poesía fue un lenguaje que permitió cuidar la vida, como me explicó la editora Paloma Bravo³ (comunicación personal, marzo de 2018): “en la poesía hay algo, el verso, la metáfora, que te permite cuidar la vida”. Recuperar el punto de vista de las mujeres desde la poesía nos permite tejer una memoria distinta sobre el pasado reciente y un análisis y conceptualizaciones distintas sobre la violencia del terrorismo de Estado, las prácticas de resistencia, los movimientos sociales y la trasgresión desde la palabra.

ESCRITURA EN DICTADURA. POETIZAR ES VOLVER A NOMBRAR

En este apartado me interesa tejer una reflexión sobre la escritura poética como estrategia de las mujeres para contar sus historias y tejer memoria, a partir de las entrevistas realizadas entre febrero y julio de 2018. Las escritoras definieron su relación con la poesía en la época de la dictadura y me ofrecieron pistas para comprender cómo en un momento tan signado por la violencia pudo florecer una enorme producción de poesía escrita por mujeres. Sigo la idea

3 Paloma Bravo es editora en Cuarto Propio, una casa editorial feminista fundada durante la dictadura de Pinochet.

de Audre Lorde (2003) sobre la poesía como herramienta contra la imposición del silencio. Para la poeta afrodescendiente la poesía está ligada a la experiencia histórica de las mujeres; es por eso que propongo que la poesía de las mujeres durante las dictaduras merece un análisis particular y diferenciado, porque está ligada a su experiencia, a lo que implicó ser mujeres durante el terrorismo de Estado. Además, la poesía sería un terreno fértil para imaginar y representar la insubordinación. La poesía es un lenguaje que indaga en los sentimientos para colectivizarlos.

La poeta argentina Mirta Rosenberg define a la poesía como un territorio, “como si fuera una reserva a donde todas podríamos recurrir cuando haya escasez de sentimientos en el mundo, e incluso de pensamientos. El mar circundante sería el pensamiento, la historia, la pintura o el paisaje” (Rosenberg, 2016, p. 3) y adquiere su mayor importancia en circunstancias como los terrorismos de Estado, para volver a darle sentido a todo. Así también Audre Lorde propone a la poesía como “parte de esa reserva increíble de creatividad y fuerza, de emociones y sentimientos, del ámbito de poder que cada mujer posee en su interior que no es blanco ni superficial; es oscuro, vetusto y profundo” (Lorde, 2003, p. 16).

La escritura de las mujeres diversas es particular y diferenciada de la producción masculina, no por cuestiones biológicas o esencialistas, sino por su condición histórica dentro del capitalismo patriarcal colonial, por la forma de ser socializadas, por las tramas de poder que conforman la devaluación de las mujeres y lo considerado femenino dentro de la estructura social patriarcal (Castañeda, Ravelo y Pérez, 2013). Varias autoras han analizado la particularidad de la escritura de las mujeres. Alicia Genovese, por ejemplo, habla de *la doble voz*: por un lado, una voz poética que se adapta al canon y a ciertos mandatos para poder ser reconocida y, por otro lado, una segunda voz, dentro del mismo registro, que se alza entre las fisuras para revelar su originalidad y hablar de su propia experiencia. Así analiza la poesía de algunas escritoras que publicaron en los ochenta (Genovese, 2015).

Erika Martínez, por su parte, plantea en el mismo sentido la idea de *la voz subterránea*, a partir de entrevistas a algunas poetas argentinas que ella denomina de los ochenta, entre ellas Liliana Lukin: “el hecho de ser mujer sí influye muchísimo, incluso en la posibilidad de publicar, de llegar o no a ciertos lugares de difusión. Ya ni hablemos de lugares de poder” (Martínez, 2014, p. 77).

Por su parte, la chilena Raquel Olea (1998) propone el concepto de *lengua víbora* para analizar la producción de escritoras y sobre todo poetas que escribieron durante la dictadura pinochetista: Diamela Eltit, Guadalupe Santa Cruz, Mercedes Valdivieso, Marina Arrate,

Carmen Berenguer, Soledad Fariño, Eugenia Brito y Elvira Hernández. Para esta autora escribir desde la lengua víbora implicaría cuestionar y dislocar los modos de representación del régimen militar, así como los de la izquierda tradicional y proponer subjetividades alternativas sobre el ser mujeres; dice la autora:

hablas traicioneras en un espacio donde no tienen nada que perder. Hablas que usurpan lugares, que bifurcan sentidos. Hablas que al destilar su deseo desdican los discursos dominantes que las constituyeron “huecas”, signos vacíos, pura réplica envenenada de un deseo de poder no formulado. Por eso he llamado “lengua víbora”, la escenificación de escrituras de mujeres que, en la constitución de sus hablas plegadas, en sus dobleces, pueden portar los “eslabones semióticos” (Deleuze) de otro sistema de signos. (Olea, 1998, p. 13)

Estas hablas traicioneras proponen otro registro para comprender las dictaduras y cuestionar el lenguaje militar y el lenguaje oficialista de las izquierdas. Como me explicó la poeta Carmen Berenguer (comunicación personal, [Santiago] marzo de 2018), durante la entrevista, varias poetas se proponían cuestionar todo en la poesía, la representación, las metáforas clásicas, las formas y contenidos producto de un lenguaje masculinista que durante mucho tiempo objetualizó a las mujeres dentro de la poesía y las confinó a una escritura femenina entendida como menor. Un ejemplo de las formas de trasgredir esto es el poema de Hedy Navarro donde, jugando y usurpando el lenguaje militar, específicamente las proclamas emitidas por Pinochet y los militares a partir del golpe, escribe una proclama desde el cuerpo, un manifiesto sobre ser mujer:

Proclama 1
Me declaro ingobernable
y establezco mi propio gobierno
Inicio un paro indefinido
y que el país reviente de basura
esperando mis escobas
Soy mujer de flor en pecho
y hasta que se desplomen los muros de esta cárcel
Me declaro
termita, abeja asesina y marabunta
y agárrense los pantalones
las faldas ya están echadas. (Navarro, 1988, p. 13)

Estas hablas desordenaron la lógica de los lenguajes estructurados para la imposición del silencio y para esconder y justificar la violencia; los hicieron hablar del cuerpo y sus desbordes, de los deseos y del

dolor. En “Proclama 1” ser mujer es declararse marabunta o abeja asesina, como símbolos de fortaleza, organización y lucha, metáforas que contrastaban con los significantes hasta entonces asociados a lo femenino. Otro ejemplo es la producción de la chilena Teresa Calderón quien toma el lenguaje militante y subvierte las formas de representación de las izquierdas, lleva ese lenguaje al cuerpo, al deseo y a los afectos. Teresa Calderón publicó en 1989 *Género Femenino* donde hace referencia al “estado de sitio” para hablar del cuerpo o de las relaciones afectivas. Ambas poetisas, Navarro y Calderón, *usurpan* las palabras y las transforman desde lugares considerados íntimos. Escribe Teresa Calderón: “Mi corazón anárquico/ acepta un gobierno provisorio/ mientras yo continuo/ en gestión clandestina con tus ojos/ en tu boca invasora de todos mis límites, / en esta guerra que me declaras/ en este amor abierto entre nosotros” (Calderón, 1989, p. 53). En ambas poéticas parece tejerse esa relación entre la violencia dictatorial y lo que ocurre en el espacio de lo doméstico, lo *privado*. Ambas autoras ponen en crisis las políticas de representación que circulaban en ese momento.

Raquel Olea, desde su lugar de crítica literaria feminista, supo entender que estas autoras estaban reventando el concepto de literatura femenina, desde una polifonía transgresora:

he optado, en mi trabajo de crítica hacia la producción literaria de las mujeres, por suspender el uso del término “literatura femenina” para construir un discurso acerca de la literatura producida por una sujeto otra, compleja, móvil en sus múltiples roles y funciones sociales; heterogénea, cambiante en los desplazamientos de identidades que construyen temporalmente una sujeto aun insuficientemente historizada, aun insuficientemente simbolizada.

(Olea, 1998, p. 32)

Para la autora es importante pluralizar las identidades de las mujeres, *diversificar la otredad de las mujeres* situadas desde América Latina. Esto sería lo opuesto a lo que propone el concepto de literatura femenina que singulariza y acartona la experiencia de las mujeres y las repliega a significados y símbolos únicos. Las mujeres han tenido que elaborar formas distintas de representar, sentir, entender y comprender. Una escritura encarnada que pone al centro los cuerpos de mujeres diversas. Como dice Audre Lorde: “cuando las palabras necesarias aún no existen, la poesía nos ayuda a concebirlas. La poesía no solo se compone de sueños y visiones, es la estructura que sustenta nuestras vidas” (Lorde, 2003, p. 15).

Siguiendo esta línea reflexiva, la poesía escrita por mujeres es un terreno fértil para el registro de una memoria particular. Como han reflexionado varias poetisas, escribir es construir memoria, volver a

nombrar las cosas; esto es indispensable para entender parte del lugar de la poesía y de la poesía escrita por mujeres durante los regímenes cívico-militares. Contra la censura, la represión, el silencio impuesto y la higienización del lenguaje, desde la poesía hubo una apuesta por la diversificación de las voces y formas de entender, representar y conformar memoria de ese periodo. Empezar por volver a nombrar lo que había sido clausurado y después darles nombre a los horrores, a ese cuerpo torturado, adolorido que aparece, por ejemplo, en el poema de Liliana Lukin:

esa manera de
estar / colgado así de esa
manera de pies arduos y secos
no bella de mirar
ligaduras en ristre sobre el no saber
árboles o azulejos da igual
cemento
piedra en el cuello o cal
tragada viva
estar así de pies / y manos
aleteando libres sin objeto
atento al transcurrir que de costado duele menos
esa posición de pies en vilo / fuera / de sí
no al aire/ jadeo hueco/ sal en boca/ mojada
estar colgado así:
no bella de mirar
no al aire piedra en el cuello
o cal tragada viva
ligaduras en ristre / marcas / esa posición
fuera / de sí.
(Lukin, 2009, p. 49)

“Esa posición fuera de sí”, escribe la poeta, para representar un cuerpo torturado. En estos poemas aparecen los cuerpos vejados, la mirada testigo, los cuerpos desaparecidos. También están los cuerpos que gozan, transforman las metáforas, los cuerpos que subvierten el orden establecido. ¿Qué implicó la poesía para estas mujeres? A continuación, y a través de las palabras de algunas autoras, recorro las definiciones y propuestas para pensar la escritura poética de las mujeres.

ESCRIBIR DESDE LOS DERRUMBES Y FRAGMENTOS. ESCRIBIR CONTRA EL SILENCIO

La poesía disputa las formas de representar, simbolizar, sentir la violencia y el cuerpo. Dice María Negroni: “podría afirmarse que en la poesía es donde se vuelve más evidente la grieta que existe

entre palabra y mundo, o entre mundo y representación. Y eso es fundamental porque eso mismo vuelve insostenible el discurso autoritario, el congelamiento de los significados” (Esquinca, 2018). Para la autora la poesía tiene un carácter intrínsecamente subversivo porque desestabiliza los saberes normativos, trabaja con las diferencias a partir de la paradoja, la complejidad y la ambivalencia. En ese sentido, el lenguaje poético fue un registro fértil para la palabra rota, golpeada y violentada.

Durante nuestra entrevista en Buenos Aires, María Negroni me habló sobre su militancia y su paso a la clandestinidad luego del golpe de Estado del 1976 y del secuestro de su compañero. Fue en esos momentos tan complejos cuando recordó que era una poeta; entonces escribir le ayudó a rearticular el sentido. Ella publicó *De tanto desolar* (1985), escrito durante este periodo que define como doloroso y difícil. Este primer libro fue una vuelta a la poesía y al mismo tiempo un cierre de época. Antes del golpe había dejado de lado la escritura porque las organizaciones donde militaba la consideraban una pérdida de tiempo, algo burgués (María Negroni, comunicación personal, [Buenos Aires] abril de 2018).

Le pregunto a Laura Klein, poeta argentina, por qué la poesía floreció sobremanera durante la dictadura, en comparación con otros géneros como la novela. Ella me dice que era imposible tener una visión de conjunto en ese momento, una narrativa continua: “acá éramos como el rayo y el árbol, el poste, lo quemado, no sé. Como cuando un rayo cae sobre algo, éramos ese rayo y el animal sobre el que cae” (Laura Klein, comunicación personal, [Buenos Aires] julio de 2018). Desde la visión de Laura Klein, la trama y la continuidad estaban rotas, por eso era difícil articular un relato de corrido. La poesía entonces trabajó con los fragmentos rotos para recomponerlos desde otras lógicas. Las poetas entendieron que a partir de las experiencias de la violencia desatada por la dictadura no se podría escribir como antes, antes de los vuelos de la muerte, antes de los cuerpos torturados y desaparecidos. El lenguaje fue trastocado, estaba en ruinas y con ellas escribieron para componer otros registros, poliformes.

Desde esa experiencia Klein piensa a las poetas como una antena capaz de captar los sentidos y leer la época. En 1978 escribió un poema donde parece hablar de los vuelos de la muerte, y así fue significado y reconocido el poema publicado en 1986; sin embargo, en la época en la que lo escribió aún no había registros de dichos vuelos, por eso Klein habla de esa capacidad de la poesía de leer y captar la realidad de lo ocurrido desde otro terreno, como si fuera una lectura anticipada. Probablemente este poema y otros fueron los primeros en dar cuenta de la violencia de la dictadura, incluso como lo plantea

Klein, sin que las poetas fueran necesariamente conscientes, antes de que se hablara o teorizara sobre ello. La poesía lee la historia de otra manera. “Escribir tenía que ver con atrapar algo de esos rayos, además ya estaba entrando en la aventura de la vida y tenía cosas maravillosas que decir, a los 15 años había pasado por un grupito político, por ósmosis por el chico con el que salía, me fui de ese grupo mal expulsada porque eran muy chotas con las mujeres” (Laura Klein, comunicación personal, [Buenos Aires], julio de 2018). La poeta me explicó que para ella escribir poesía era captar ese clima fragmentado. Aquí el poema:

(del mismo plumetazo...)
del mismo plumetazo borran
cabeza de finales o mano en blanco
es igual
han de ser temibles en el parque solo
cuando la quieta acecha
extraños cuando empujan damas al mar
cálmese el país y los que bailan
hagan de sirvientes: nadie
tuvo nada ni habló es que nadie estuvo
con los ojos bajos sin parodia ni gesto
alguno hubo en la luz
alzan el puño y no hay caso
creen crecen y no
vale dormir como animal
sobre los hijos entran a furia
se visten de plata o pelusa
han de ser temibles cuando
empujan damas al mar.
(Klein, 1986, p. 5)

Otra de las autoras con las que pude dialogar es Eugenia Brito, una poeta y escritora chilena quien, en su libro *Campos Minados*, analiza la escritura que surge después del golpe de Estado de Pinochet, que denomina “nueva escena literaria” para hablar de esta nueva generación de escritoras, escritores y artistas cimbrados por el golpe militar y la vida y creación en dictadura: “El golpe militar produjo un silencio y un corte horizontal y vertical en todos los sistemas culturales, entre ellos, específicamente, en la literatura” (Brito, 1994, p. 11). Brito asocia ese corte, en primer lugar con la desarticulación entre la literatura y otras áreas del saber y, en segundo lugar, con el cambio de paradigma literario que propició el surgimiento de la nueva escena: “un programa literario, que desde el lenguaje cifrado y vuelto a cifrar, en su máxima opacidad, desarrolla las claves, tanto literales

(formales) como potenciales (metafóricas) para la configuración de un mapa cultural que contiene un imaginario que emerge en ese periodo con una fuerza mucho más potente” (Brito, 1994, p. 12). Este nuevo mapa cultural hace una importante interrogación a la historia cultural tanto en Latinoamérica como en Chile y se compone también de un arte velado, un lenguaje opaco, centrado en las operaciones del significante para evitar “la linealidad de las interpretaciones del código del Opresor”; es decir, durante este período se produjo una escritura centrada en codificar, velar, opacar, transformar el lenguaje para evitar la censura y la represión, esto especialmente durante el periodo de mayor represión de la dictadura pinochetista, enfocado en eliminar a militantes de MIR. Y, en un segundo momento, surge una propuesta para sacar al lenguaje de su repliegue, no sin antes pasar por el duelo de su tierra-madre: “la matriz generadora de lenguaje, violada, tomada, reducida a la calidad de fantasma, pero finalmente posesión de otro, que, al administrarla, ordena sus leyes, exilia algunos de sus términos y redistribuye su cuerpo en un orden nuevo, que escribe palmo a palmo, sobre las redes, las rejas impresas del cuerpo tomado, herido, domesticado” (Brito, 1994, p. 11). Como se reconoce en las palabras de Brito, hay un símil entre el tratamiento de los cuerpos perseguidos, cautivos, torturados con lo que ocurrió con la palabra durante el terrorismo de Estado. Esa matriz generadora de lenguaje había sido “violada, tomada y reducida”, sometida a un tratamiento y administración para reordenar el lenguaje, eliminar conceptos, términos y componer nuevas subjetividades; así, la poesía se colocó en ese sitio para disputar esas subjetividades, los conceptos, significados y formas de representar lo ocurrido.

Durante nuestra entrevista Brito resaltó la importancia de la escritura poética para desatar los candados impuestos, “la experiencia de escribir en dictadura fue personal y existencial, una escribió con una gran cantidad de traumas, en un lugar con una cultura bloqueada, la cultura literaria, por ejemplo” (Eugenia Brito, comunicación personal, [Santiago] febrero de 2018). Para esta poeta el uso de las alegorías fue fundamental para poder *jugar* desde la poesía, esconder los significados en otras palabras; cifrar la poesía, para evadir la censura y la vigilancia policial. Brito me compartió que en su proceso como poeta hubo dos momentos. El primero, escribir para empezar a romper el silencio impuesto, a partir de las alegorías y jugar con el lenguaje poético; y, un segundo momento, de búsqueda de una voz propia, donde el contacto con otras autoras, artistas y poetas fue vital.

Por otra parte, varias poetas me hablaron del asedio que implicó el discurso militar, tanto en Chile como en Argentina. Los gobiernos militares implicaron también una producción de conceptos, de

lenguaje, símbolos y una imposición de significados. Fue un constante bombardeo discursivo a través de los medios de información y otras vías. Entre los discursos estaban los dirigidos a las madres como encargadas de reproducir los lineamientos de la dictadura, discursos que las llamaban a ocupar un papel policiaco dentro de sus familias. Es decir, no solo estaba la censura, lo prohibido, el mandato de silencio, lo que no se podía decir. También estaba lo que sí se decía y que trastocaba todo, las subjetividades, las conversaciones, las relaciones, lo que se podía imaginar. La respuesta de las poetisas también fue diversa en ese sentido. Los juegos del lenguaje que propone Eugenia Brito, por ejemplo, el construir otros conceptos y sentidos para liberar la palabra. En el caso de las argentinas está la importancia de cuestionar al lenguaje que se estaba conformando y difundiendo. María Negroni (comunicación personal, [Buenos Aires] abril de 2018) habla de un lenguaje tenso, condensado y fragmentado presente en varios de los textos escritos durante la época que conforma una especie de prosodia común:

Eran muchas poetisas y muy buenas y en todas ellas está el tema del lenguaje, Laura Klein, Mónica Sifrim también, son todos libros que tienen esa particularidad, como si se escribiera con ruinas del lenguaje, con fragmentos, con retazos rotos. Fue una respuesta a los militares, a que ellos tenían el uso absoluto del lenguaje. Un discurso totalitario que no admitía la disidencia y del que hacían uso y abuso, porque estaban todo el tiempo en los diarios en la Tv, en la radio era intolerable, con toda su retórica, sus palabras, se hablaba del subversivo, una serie de cuestiones que escuchábamos de forma repetitiva. (María Negroni, comunicación personal, [Buenos Aires] abril de 2018)

Escribir también era una forma de hacer otra cosa con las palabras, la poesía proponía otros ritmos y movimientos, fue en una respuesta a ese asedio monótono y repetitivo de los discursos militares.

ESCRIBIR PARA ROMPER

En el caso chileno hay un cruce muy interesante entre poesía y feminismo. Las mujeres fueron un grupo central durante la dictadura pinochetista, encabezaron distintas formas de organización social y de protesta contra la dictadura, pusieron el cuerpo en las calles, asambleas, en las poblaciones,⁴ en la performance; además, desde principios de los ochenta hubo una importante producción teórica sobre lo que estaba ocurriendo, un análisis del autoritarismo desde

4 Las poblaciones son barrios populares históricamente en lucha y resistencia contra la precarización y la violencia económica.

su dimensión patriarcal y de lo que implicaría la democracia desde el punto de vista feminista. Fue en esa época que resurgió el Movimiento Feminista denominado MEMCH 83, las *Mujeres por la vida* y muchas otras organizaciones de mujeres y feministas. Durante los años ochenta, aún bajo la dictadura, hubo una importante producción y circulación de folletos y revistas que recogían los testimonios y análisis de la época e incluían poesía escrita por mujeres en distintos contextos.

En este marco, la producción poética de las mujeres, incluyendo a quienes escribieron desde las cárceles y poblaciones en resistencia, dio cuenta de la particularidad de la escritura de las mujeres. Entre estas voces se encuentran las de Malú Urriola, Carmen Berenguer y Heddy Navarro, cuya poesía rompe y transgrede el canon patriarcal, para dar paso a esas *lenguas víbora* poliformes a las que me refería con anterioridad.

Dice Carmen Berenguer:

si Adorno escribió que después de Auschwitz no se puede escribir poesía yo dije: entonces no voy a escribir poesía, voy a escribir otra cosa, a mí no me gusta el nombre poeta, me cuesta asumirlo, porque considero que es un nombre masculino, el poeta es el reconocido, es la alegoría más grande que le ocurre a un país, tener un poeta masculino". (Carmen Berenguer, comunicación personal, [Santiago] marzo de 2018)

Berenguer fue una de las mujeres que apostó por cuestionarlo todo en la escritura, desde el uso del nombre poeta, hasta el de las estructuras clásicas y la tradición de la poesía masculina en Chile. En su poesía hay un cruce de hablas, de relatos, de recursos, desde la aliteración, hasta el uso de una poesía más visual denominada grafiti, la ironía. También hay un cruce de voces de distintas mujeres, y en su poesía aparecen las mujeres mapuches, mujeres en situación de prostitución, las presas políticas, etcétera. "En la época de la dictadura a una le pasaron muchas cosas y una de ellas era pensar que había censura, que había un dictador y que ese dictador regía la vida de todos nosotros y de todas" (Carmen Berenguer, comunicación personal, [Santiago] marzo de 2018). Berenguer pone el acento en la disputa por el lenguaje que se desató durante la dictadura y el papel que tuvieron los, pero sobre todo las poetas en ese sentido:

Mi pregunta era qué puedo escribir, de qué, de quién, de la dictadura, de lo que pasa a las mujeres en las dictadura, al ser humano en la dictadura, entonces me fui por un camino, bandeado por los lindes, por las esquinas, por los recovecos, me fui por un camino evadiendo ese espacio también, no quería hacer una poesía contestaría, porque había una poesía común

contestaría ya reconocida, claro la poesía más importante de aquella época, es aquellos que salen hablando del amor como Cardenal, pero ese es otro gran macho, yo no quería hacer nada de eso, entonces el lenguaje me sirvió bastante, empecé a preguntarme cosas y a responderlas lúdicamente, evadiendo el camino, utilizando metalenguaje. (Carmen Berenguer, comunicación personal, [Santiago] marzo de 2018)

Berenguer recuerda que, para su tercer poemario, *A media asta*, leyó mucho a propósito del lenguaje, leyó a Kristeva y le interesó la idea de romper la frase:

Estábamos todo el tiempo asustadas, demasiado golpeadas con las frases del tirano, el tirano todo el tiempo tiraba frases, como Hitler, como decía Foucault de Hitler, todos los días eran arengas contra los comunistas y arengas contra los marxistas, se maneja con el discurso y con las fuerzas armadas atrás, pero la cabeza la maneja con la palabra. (Carmen Berenguer, comunicación personal, [Santiago] marzo de 2018)

Esto es interesante para entender la importancia de los discursos heterogéneos y diversos de la poesía en particular, y del arte y las prácticas de resistencia en general. Sabemos que los discursos constituyen prácticas, verdades, cuerpos y modos de vida, y la escritura poética fue una de las formas de transgredir y fisurar esas *realidades* impuestas desde el lenguaje.

De *A media asta* se desprende “Las falenas con sus pubis al alba”, donde se intuye una genealogía de la violencia contra las mujeres en una imagen que parece representar la época de la conquista. La sangre ocupa el lugar central en el poema como símbolo del ataque y de la herida y al mismo tiempo aparece “la rojita”, parte del habla con el que interpelaban a las militantes, para denigrar y violentar. Así la poesía de Carmen Berenguer se vuelve el lugar donde se cruzan las violencias:

Desnuda la maldecida
nosotros sangrante vulva: Mueca
Mimética la rojita
se acerca
sangrantecercadala sangran
Eran hartos
me lo hicieron
me amarraron
me hicieron cruces
y bramaban
como la mar.
(Berenguer, 1989, p. 11)

Por su parte Heddy Navarro publicó durante la dictadura dos poemarios profundamente disruptivos, *Poemas insurrectos* (1988) y *Palabra de Mujer* (1984), donde resignifica la experiencia de ser mujer y desordena los lenguajes militantes y militares, mezcla el terreno público-político y el privado-doméstico. Navarro fue militante durante el gobierno de Allende, pasó a la clandestinidad después del golpe, estuvo secuestrada durante 15 días, vivió el exilio, se separó de su primer marido y de la mano de su segundo compañero, el también poeta Bruno Serrano, fundó una editorial independiente para publicar sus libros de poesía y un libro que recoge la poesía escrita por mujeres en la cárcel.

Hablar con Heddy Navarro es el recuerdo más tierno de mi viaje al sur, fue la única poeta que pude entrevistar fuera de Santiago; viajé a Niebla para conocerla, me invitó a su casita junto al río, me mostró los originales de sus libros y de la revista *Palabra de Mujer* que editó y dirigió durante la dictadura y donde recopiló la poesía de mexicanas, argentinas, costarricenses, peruanas, uruguayas, nicaragüenses, entre otras. Esta revista es un archivo de memoria de la poesía escrita por mujeres durante los años ochenta.

Heddy Navarro me contó lo que para ella implicó escribir poesía en tiempos de terror y su decepción ante una democracia (1990-1994) que expulsó a las mujeres e invisibilizó su lucha. “Por ahí entonces caigo presa y yo creo que empiezo a escribir después porque salgo rápidamente, estuve 15 días desaparecida en Londres 38, salgo y ya empieza la escritura, yo creo que por el 78 empiezo a escribir” (Heddy Navarro, comunicación personal, [Valdivia] julio de 2018). Navarro fue otra de las que empezó a escribir después de sobrevivir al cautiverio. Ella misma me contó que la poesía fue el registro que le permitió elaborar la tristeza y el dolor, a diferencia de su experiencia con la pintura: “yo cuando estoy contenta pinto, pero el drama, el horror, la pena, todo eso solo puedo canalizarlo a través de la palabra instantánea, dolida, profunda, que no describe, sino que muestra lo que se siente” (Heddy Navarro, comunicación personal, [Niebla, Valdivia] julio de 2018). Para ella en la poesía es posible trabajar con la contradicción porque la poesía es dialéctica: “a veces una dice una cosa y está apuntando a lo otro y juega un poco con eso”. Navarro define a la poesía como palabra instantánea, una palabra distinta a la que necesita la novela o el ensayo, la poesía elabora en otro registro temporal la experiencia.

En la poesía de esta escritora fluyen las contradicciones, los encuentros y desencuentros. No hay una manera única y congelada de ser mujeres. Las mujeres en su poesía están en una zona límite,

como soltando una piel o renovándola, tal y como Hedy Navarro me describió su situación; eran mujeres que entraron en bloque a la militancia política, sin pedir permisos, estaban cuestionando las formas masculinas de hacer poesía y política, eran madres y esposas que de pronto se quedaban en casa a cuidar de sus hijos e hijas mientras sus maridos sí podían ir a las asambleas. Desde esa piel escribe Navarro, desde la contradicción y el deseo. Para escribir parte por definir su identidad como mujer:

Pensé que tenía que partir por definir quién era yo, mi primera, primera y fundamental identidad, antes que ser de izquierda o no, es haberme sentido mujer: discriminada, de segunda categoría, persona que tiene que definir que hablas más o hablas menos, que algunas cosas te conflictúan porque no eres hombre. (Hedy Navarro, comunicación personal, [Valdivia] julio de 2018)

Y desde ese lugar define la palabra mujer y la convierte en calificativo, verbo y adverbio y elabora metáforas nuevas para nombrar a las mujeres, como ocurre en “Comunicado 1”:

Acúseme de ser
terrorista mural de los cuerpos
consignista de baños
defecedora de dogmas
Acúseme también de subvertir
el orden
del arriba y del abajo
de ser hoja verde
y brasa encendida
Pero
encuéntrenme si pueden
ejércitos de seguridad
horribles monstruos de dos patas
que atacan con armas de guerra
a esta pacífica leona
que asecha en la sabana. (Navarro, 2010, p. 92)

Por su parte, para la poeta chilena Malú Urriola (comunicación personal, [Santiago] marzo de 2018) las dictaduras, pese a lo que se esperaba, fueron tiempos de mucha creatividad⁵ y organización,

5 En el caso chileno hay registros que señalan que entre 1974 y 1984 se publicaron 120 libros de poesía dentro y fuera de Chile y tan solo en 1985 se publicaron 140 (Calderón, Calderón y Harris, 2013). Como apunta Francine Massiello (2011), el arte y la escritura irrumpieron e interrumpieron la construcción de una verdad única y unívoca sobre lo que estaba ocurriendo.

en parte porque había un enemigo reconocible, asible. Malú Urriola, durante la dictadura, era una mujer mucho más joven que las escritoras de las que he hablado, se podría decir que fue de la generación posterior. Ella se formó durante la dictadura y su primer libro lo publicó en este periodo. Se posicionó como poeta lesbiana, y para ella la poesía fue una trinchera vital, junto con la organización feminista y los espacios de entre mujeres que se abrieron en la época. Cito sus palabras:

Yo llegué al escenario de la literatura chilena como a los 15 años, a los 21 publiqué. Sí escribí toda la dictadura. Para mí la escritura fue junto con este grupo una trinchera muy importante, porque yo era chica, yo militaba en un partido y mi pelea con el partido ha sido la que han tenido todas las mujeres que militan en los partidos o sea no te voy a servir el té, no soy secretaria de la reunión o sea cuando termine la lectura de poesía y la tomadera no voy a irme a la cama contigo y toda esas cosas que tienen que sufrir las mujeres, entonces yo dejé de militar cuando encontré el feminismo, no milité en el feminismo porque me aburrí de la militancia, pero si estuve muy cercana fui a todos los congresos y seminarios, estuve cuando trajeron a Judith Butler a Chile en el año de la pirinola, cuando trajeron a la Preciado las feministas en el año de la pirinola, estuvo la Nelly Richard con Derrida en la Universidad de Chile; cosas que tú decías cómo pueden pasar en Chile pero pasaban, pasaban en un contexto bien a pulso. (Malú Urriola, comunicación personal, [Santiago], marzo de 2018)

Para esta poeta chilena, feminismo y poesía estuvieron profundamente vinculadas y fue muy importante reflexionar sobre las particularidades de la escritura de las mujeres, fuera de los esencialismos, prensando en esos discursos clásicos sobre las mujeres y las maneras de contraponerse a ellos. Le pregunto por qué la poesía y me dice: “yo creo que a mí me pasó como a Lorca, yo creo que una nace poeta como nace ciega o nace coja. Creo que la poesía es una forma de ver y habitar” (Malú Urriola, comunicación personal, [Santiago], marzo de 2018).

Malú Urriola siguió muy de cerca las reflexiones feministas que se tejieron durante los ochenta en Chile, colaboró en la preparación del Primer Congreso Internacional de Literatura Femenina realizado en Santiago en 1987 y donde se congregaron poetas y críticas literarias de distintas partes de América Latina, para ahondar en la reflexión sobre las voces y palabras de las mujeres, la violencia, el autoritarismo y el pensamiento feminista de la época. Al encuentro llegaron también mujeres exiliadas que habían tenido contacto y/o participación en los movimientos feminista de Europa, Estados Unidos y México.

Estos son algunos ejemplos de las poéticas de las chilenas, especialmente de aquellas que pude entrevistar durante mi estancia de investigación y que forman parte de lo que denomino constelaciones de mujeres que escribieron durante las dictaduras, como una propuesta de mirada y lectura de esta generación de mujeres que escribieron en las antípodas del autoritarismo cruento. Su poesía se ubica entre los resquicios, conforman fisuras que fueron creciendo de la mano de los movimientos sociales contra las dictaduras, de la organización de las mujeres y del feminismo. En ese sentido, podemos hablar de una poesía feminista que abre camino en la escritura para proponer nuevas subjetividades, metáforas, términos, nuevas formas de ser mujeres.

CONSTELAR Y TEJER MEMORIA

Fueron todas estas mujeres quienes me enseñaron a leer la poesía de otra manera, que la experiencia de lectura se conecta también con la forma y estructura del libro,⁶ que en la poesía también hay genealogía, tanto en su contenido como en su búsqueda. Que no solo se puede teorizar sobre la poesía, esta ofrece varias lecturas de una época y de una experiencia compartida como fueron los terrorismos de Estado. Y fue la escritora, filósofa de las ideas, poeta feminista autónoma, Francesca Gargallo, quien me enseñó a mirar en la poesía una estrategia para fisurar los cautiverios y tejer memoria desde la experiencia afectiva.

Hice esta búsqueda de poetisas en clave genealógica, pensando en la propuesta de Alejandra Restrepo (2016) quien define a las genealogías como una apuesta política y metodológica para recuperar los legados, la memoria, las aportaciones de las mujeres, una manera de problematizar la historia. Y también pensando en la propuesta de la socióloga chilena Julieta Kirkwood, quien escribió, en plena dictadura, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*. Creo que en su trabajo se encuentran las bases de lo que hoy entendemos como genealogías feministas y algunas claves para recomponer la memoria feminista y que me ayudaron a trazar las constelaciones como una propuesta de mirada a esta escritura. Kirkwood (1990) propone la idea de los nudos como una forma de acercamiento a los conflictos y a la historia:

6 Las publicaciones y libros llevaban procesos artesanales de impresión, hubo también autopublicación, surgimiento de editoriales independientes y grupos y talleres de poesía.

los nudos se pueden deshacer siguiendo la inversa trayectoria, cuidadosamente, con un compromiso de dedos, uñas o lo que se prefiera, con el hilo que hay detrás, para detectar su tamaño y su sentido; o bien los nudos se pueden cortar con prisas de cuchillo o de espadas para ganarse por completo y de inmediato el imperio de las cosas en disputa. (Kirkwood, 1990, p. 238)

El camino feminista sería el primero. Los nudos como parte de un movimiento vivo, diverso, distinto y hasta divergente. Movimiento que se une a otros “desde algún punto y distancia, imprevisible desde el punto mismo” (Kirkwood, 1990, p. 240). Pensar en este movimiento y en la manera en que es discontinuo al movimiento y tiempo hegemónico, me llevó a imaginar también las constelaciones de mujeres que escribieron durante las dictaduras.

Los diccionarios comunes definen a las constelaciones como conjuntos de estrellas que forman, aparentemente, figuras. De noche en el cielo la constelación da la impresión de tener una forma invariable, gracias a lo cual los pueblos decidieron unir esas estrellas mediante trazos imaginarios, creando figuras, siluetas. La constelación sería una construcción y una propuesta de mirada. Asocio esta definición a la forma en que presento y pienso a las mujeres que escribieron durante las dictaduras en Chile y Argentina; trazo entre cada una de ellas líneas imaginarias que las relacionan a partir de compartir un contexto particular, una situación particular; comparten condiciones de vida y escritura, espacios presentes y pasados, producción y reflexión en torno a temáticas. Sin que nada de esto signifique que estoy hablando de una sola experiencia y un solo tiempo, entre ellas hay diferencias generacionales y de tradiciones poéticas. Agruparlas me sirve también para construir reflexiones respecto a sus diferencias y a sus similitudes; estas agrupaciones representan corpus particulares atravesados por distintos vectores en relación con el género, raza, clase social, militancia política y orientación sexual.

Las constelaciones me ayudan a presentar a las mujeres que escribieron poesía durante las dictaduras, para formar grupos de acuerdo con el contexto de escritura. En ese sentido formé tres constelaciones para el caso chileno: *la nueva poesía feminista chilena*, *la poesía carcelaria* y *la poesía escrita por pobladoras*. Hubo contacto entre estos grupos de mujeres creadoras, algunas poetisas fueron a las cárceles y poblaciones a dar talleres de poesía, las mujeres pobladoras incluyeron en su antología poesía escrita por sus compañeras encarceladas. Las creadoras de las tres constelaciones tuvieron, en mayor o menor medida, contacto y participación con el movimiento feminista y de mujeres. Para el caso argentino son tres constelaciones

también: *la constelación de poetas, la constelación de mujeres que escribieron desde la cárcel y constelación de poetas desaparecidas y mujeres que escribieron desde los centros clandestinos*. Estas hablas desordenaron los procesos simbólicos de la dictadura, fueron escrituras caóticas.

La reaparición desenfrenada de estas poetas altera el pasado reciente y la forma en que ha sido visto, sentido y contado.

“Es un tiempo no normativo, ahí también está el tiempo de los vencidos de Benjamin, el tiempo de las mujeres de Kristeva, el tiempo queer; todas formulaciones temporales opuestas al tiempo lineal de la historia normativa y hegemónica. En todos estos casos se trata de una ética del tiempo, un tiempo de justicia que se niega a olvidar”. (Helena López, comunicación personal, [Ciudad de México] diciembre de 2019)

A MODO DE CIERRE. CARTA DESDE BUENOS AIRES

Las constelaciones de poetas que escribieron durante las dictaduras recuperan, como hemos visto a través de sus poéticas y poemas en este capítulo, la memoria, la escritura, el trabajo y las reflexiones de mujeres en un momento tan particular como aquel. Las constelaciones son construcciones abiertas y en diálogo, inacabadas y que pueden realimentarse y modificarse. Así ocurrió hace unos días cuando recibí una carta desde Buenos Aires de la poeta surrealista Silvia Guiard.

A Silvia la encontré referenciada en el libro *Nueva poesía argentina durante la dictadura (1976-1983)* de Jorge Santiago Perednik ([1989] 1992), quien la ubicaba entre poetas surrealistas. Silvia comenzó a escribir muy joven, en el libro encontré un fragmento de su poema “Iniciación” que me impactó, pero fue difícil encontrar más sobre su obra.

Yomujer niego cualquier relación con las costillas
a media muerte de mis nacimientos
la lengua puesta entre las cosas vivas
y despedazada de mí misma
por los bultos del mundo
Yomujer entreabierto a las tormentas
entre ser hada o bruja cisne o cuervo
a media lengua de mis agujeros
a media impertinencia de mi lengua
a medio alumbramiento de la espera
Yocadera golpeada por los partos
Yoserpiente naciendo de sus aguas
Yomarea cambiando sus entrañas
Yopalabra midiendo sus silencios
yofuror
yorelámpago
yoceja

llamo a los siglos a habitar mi vientre
llamo al gerundio a destetar el tiempo
llamo a las noctilucas furibundas
a emborracharse en los acantilados
a delirar su rojo en los peñascos
llamo a las mariposas al orgasmo
llamo a la glaciación al estallido
llamo a la incandescencia al frenesí
y proclamo la luz indeclinable
de la bicorne frente al gusano.
(Guiard, citada en Perednik, [1989] 1992, p. 15)

Como puede verse en este poema, Guiard acentúa su escritura desde un Yomujer, que así escrito habla de la imposibilidad de separar su yo lírico de su experiencia como mujer, mientras va negando y renegando de las imposiciones. Primero se desprende de la dependencia hacia los hombres simbolizada en el mito católico de la Eva producto de las costillas de Adán. Y ese yomujer va declarándose relámpago, serpiente, furor, marea y, claro, palabra.

Más tarde encontré su poema “Fugas” donde evoca un mito chaqueño según el cual las primeras mujeres vivían solas en el llamado *Mundo de Arriba* y bajaban de noche, por una cuerda, para robarle la comida a los varones. En su poema, Silvia invierte el sentido del movimiento, es decir, las mujeres no bajan, suben, siempre suben. Mucho tiempo después alguien encuentra esa legendaria cuerda y logra trepar hacia el Mundo de arriba donde habitaron las primeras mujeres; para Guiard esa cuerda es la columna vertebral de la creación poética. Yo diría que es la columna vertebral de la creación poética de las mujeres.

Quisiera cerrar este capítulo con una reflexión que anuda, muy concretamente, a las constelaciones de mujeres a las que me he referido con circunstancias actuales. A partir de la investigación y de lo que me implicó descubrir toda una generación de mujeres poetas, incorporé a mi práctica docente la reflexión sobre la escritura como herramienta política para narrar y/o poetizar la experiencia de las mujeres en contextos conflictivos. Durante el primer año de la pandemia COVID-19, que nos forzó al encierro y a transitar a una modalidad virtual en la educación, en mi caso en la universidad pública, incorporé prácticas escriturales en mis clases, para contribuir a que los, las y les estudiantes narraran sus experiencias durante la pandemia.

En este contexto de encierro forzado inicié un podcast de poesía escrita por mujeres latinoamericanas, le puse *Palabra de Mujer*, en honor al lema y al nombre de la revista dirigida por Heddy Navarro.

Uno de los capítulos lo dediqué a la poesía de Silvia Guiard y el mundo de arriba, el mundo de las mujeres. Hace unos días Silvia me contactó porque escuchó el podcast; sus palabras me ayudaron a completar la historia, y también me envió sus poemas completos. Así, la constelación se removió, conectó dos temporalidades, mi propia lectura de la poeta en los setenta y su lectura desde el presente.

El poema “Iniciación” fue el primero que editaron y el primero que leyó en público, lo escribió después de un viaje a México, me dice: “era un tiempo enrarecido y a la vez irreal, difícil de encontrar un adjetivo. Lo cierto es que estar de pronto allí de pie frente a la Coatlicue fue algo de un impacto profundo para mí” (Silvia Guiard, comunicación personal, octubre de 2021). Por supuesto, leer el poema completo me ayudó a ver esas imágenes que le maravillaron y aterraron del México de 1978. Apareció ante mí una mujer atemporal que cruza distintas geografías, escenarios y laberintos y se conecta a la Luna: “Menstrualmente aferrada a los malabarismos de la luna, al flujo y reflujo de las aguas, a los avances y retrocesos, subo, me exalto, me desplomo y vuelvo”. La mujer descubre sus propios poderes y su historia, desde ahí grita el ya citado: “Yomujer/ yofuror/ yorelámpago” (Silvia Guiard, comunicación personal, octubre de 2021).

“Los padres blancos nos dijeron: ‘Pienso, luego existo’. La madre Negra que todas llevamos dentro, la poeta, nos susurra en nuestros sueños: ‘Siento, luego puedo ser libre’” (Lorde, 2003, p. 16), y es precisamente desde ahí, desde el sentir, que las mujeres comenzaron a escribir y a imaginar otras posibilidades, otros mundos, otras conexiones, tal y como aparece en el poema de Silvia Guiard. La poesía como posibilidad de resignificar los mitos, para tejer otras referentes. No, para las mujeres la poesía no es un lujo, porque, como dice la poeta negra, pensarla así sería desdeñar lo que necesitamos para soñar, para imaginar; sería como renunciar a una de nuestras fuentes de poder.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcoba, Laura (2008). *La casa de los conejos*. Madrid: EDHASA.
- Anzaldúa, Gloria (1988). Hablar las lenguas: una carta a escritoras tercermundistas. En Moraga, Cherríe y Castillo, Ana (Comps.), *Esta puente, mi espalda* (pp. 219-230). San Francisco: Editorial Ismopp.
- Bataszew, Beatriz (2015). Violencia política sexual. Crimen de Lesa Humanidad. En Durán, Carmen (Ed.), *El continuo de violencia hacia las mujeres y la creación de nuevos imaginarios*. Santiago: Red Chilena contra la Violencia hacia las mujeres.

- Berenguer, Carmen (1989). *A media asta*. Santiago: Cuarto Propio.
- Brito, Eugenia (1994). *Campos minados: literatura post-golpe en Chile*. Santiago: Cuarto Propio.
- Calderón, Teresa (1989). *Género femenino*. Santiago: Planeta.
- Calderón, Teresa; Calderón, Lila y Harris, Tomás (2013). *Antología de poesía chilena. Volumen II. La generación NN o la voz de los 80*. Santiago: Editorial Catalonia.
- Castañeda, Martha Patricia; Ravelo, Patricia y Pérez, Teresa (2013). Feminicidio y violencia de género en México: omisiones del Estado y exigencia civil de justicia. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, UAM, (74), 11-39.
- Dillon, Marta (2015). *Aparecida*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Esquinca, Jorge (2018). Charla con María Negroni. *Periódico de Poesía*. <http://www.archivopdp.unam.mx/index.php/entrevistas/866-017-entrevistas-entrevista-a-maria-negrone>
- Genovese, Alicia (2015). *La doble voz*. Rosario: Eduvim.
- González, Sandra (2021). *Cuerpo, violencia y transgresión. Constelaciones de mujeres que escribieron poesía durante las dictaduras en Chile y Argentina* [tesis de doctorado]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kamenszain, Tamara (1983). *El texto silencioso. Tradición y vanguardia en la poesía sudamericana*. México: UNAM.
- Kirkwood, Julieta (1990). *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*. Santiago: Cuarto Propio.
- Klein, Laura (1986). *A mano alzada*. Buenos Aires: Libros de Tierra Firme.
- Lagarde, Marcela (2014). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Siglo XXI.
- Lewin, Miriam y Wornat, Olga (2014). *Putas y guerrilleras*. Buenos Aires: Planeta.
- Longoni, Ana (2007). *Traiciones. La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes a la represión*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- Lorde, Audre (2003). *La hermana/la extranjera*. Barcelona: Horas y Horas.
- Lukin, Liliana (2009). *Obra reunida (1978-2008)*. Buenos Aires: Del Dock.
- Martínez, Erika (2014). *Carnaval negro: veinte poetas argentinas de los años 80* [tesis doctoral]. Universidad de Granada.
- Masiello, Francine (2011). *El arte de la transición*. Buenos Aires: Editorial Norma.

- Navarro, Heddy (1988). *Poemas insurrectos*. Santiago: Literatura Alternativa.
- Navarro, Heddy (2010). *Palabra de mujer. Obra reunida*. Santiago: Cuarto Propio.
- Negroni, María (1985). *De tanto desolar*. Buenos Aires: Libros de Tierra Firme.
- Oberti, Alejandra (2015). *Las revolucionarias. Militancia, vida cotidiana y afectividad en los setentas*. Buenos Aires: Edhasa.
- Olea, Raquel (1998). *Lengua Víbora. Producciones de lo femenino en la escritura de mujeres chilenas*. Santiago: Cuarto Propio.
- Peller, Mariela (2016a). Lugar de hija, lugar de madre. Autoficción y legados familiares en la narrativa de hijos de desaparecidos en Argentina. *Revista Criação & Crítica*, (17), 75-90.
- Peller, Mariela (2016b). La historia de las niñas. Memoria, ficción y transmisión en la narrativa de la generación de la post-dictadura argentina. En Pittaluga, R. et al. (Comps.), *Figuraciones estéticas de la experiencia argentina reciente* (115-141). Santa Fe: María Muratore Ediciones.
- Perednik, Jorge Santiago ([1989]1992). *Nueva poesía argentina durante la dictadura (1976-1983)*. Buenos Aires: Calle Abajo.
- Rais, Hilda (1984). *Indicios*. Buenos Aires: Ediciones la Campana.
- Ravagliatti, Rolando (2017). Silvia Guiard: sus respuestas y poemas. *Lexia. Portal de Poesía*. https://www.lexia.com.ar/Reportaje_Silvia_Guiard.html
- Restrepo, Alejandra (2016). La genealogía como método de investigación feminista. En Blázquez, N. y Castañeda, P. (Coords.), *Lecturas críticas en investigación feminista*. México: Red Mexicana de Ciencia, Tecnología y Género / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Richard, Nelly (1987). *Arte en Chile desde 1973. Escena de Avanzada y Sociedad*. Santiago: FLACSO.
- Rosenberg, Mirta (2016). *Cuaderno de oficio*. Buenos Aires: Bajo la Luna.
- Sonderguer, María (2012). *Género y poder: violencias de género en contextos de represión política y conflictos armados*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

MEMORIAS EN CLAVE PARTICIPATIVA

ENSAYO(S) DESDE UNA LARGA EMERGENCIA EDUCATIVA

Rigoberto Reyes Sánchez

AVISO Y RUTA

Este no es un informe de resultados de un proyecto de investigación. Tampoco es propiamente un estudio de la “historia de las metodologías” en América Latina. Se trata, en cambio, de un ensayo que escribo como profesor universitario a partir de experiencias e inquietudes que han ido surgiendo a lo largo de más de año y medio de clases a distancia en medio de la crisis global causada por la pandemia de coronavirus. De cierta forma, salvo el contexto ya mencionado, quizá el presente escrito carece de un tema central. Es un ensayo de exploraciones sin mapa en un estado de ánimo colectivo. Si hubiese un principio que hilvana todo el escrito, así sea frágilmente, este sería el de la “memoria”, pues trabajo con ella a distintos niveles; primero en clave experiencial (dar clases en medio de la crisis), luego en perspectiva histórica (elaborar una genealogía latinoamericana del método de la Investigación Acción Participativa) y, finalmente, como objeto de estudio (el acompañamiento a proyectos estudiantiles que estudiaban formas de memoria colectiva en la ciudad de México).

Para organizar esta multitud de intereses, el presente aporte está dividido en tres grandes núcleos, en los cuales se notarán algunos cambios de tono. En el primero, una mirada testimonial me permite señalar algunas de las preocupaciones, reflexiones y

desafíos a las que nos enfrentamos las y los profesores partidarios de las pedagogías críticas en el tránsito a las clases remotas. Al final de este núcleo introduzco uno de mis principales intereses: compartir y problematizar la experiencia que tuve como profesor impartiendo en este contexto una asignatura de Investigación Acción Participativa (IAP) a estudiantes de una licenciatura en Ciencias Sociales. En el segundo núcleo adopto una voz más propia del ensayo histórico para trazar una genealogía de la educación popular y su intersección con las metodologías participativas latinoamericanas, desde mediados hasta fines del siglo pasado. Una revisión que considero relevante para contribuir a la memoria histórica de nuestras tradiciones intelectuales. El tercer núcleo está dedicado a consignar las estrategias a las que recurrí para impartir la asignatura de IAP, siguiendo en la medida de lo posible el *ethos* de esta forma de investigación comprometida. En sentido estricto, este núcleo está escrito de manera colaborativa con cuatro de mis estudiantes, cuyas tácticas y resultados de investigación están aquí consignados. Con este grupo revisé además un primer borrador del presente artículo. Ese es pues el mapa de ruta, el artículo cierra con una brevísima reflexión de salida, un alegato contra la inmunización social.

APANTALLADOS. DANDO CLASES EN MEDIO DE UNA CRISIS GLOBAL

Cuando los casos de COVID-19 comenzaron a multiplicarse aceleradamente en la Ciudad de México, todas las universidades decidieron parar actividades para prevenir contagios. ¿Qué clase de emergencia sería esta que avanzaba? No lo sabíamos, pero varios colegas confiábamos en que estábamos preparados para un nuevo período excepcional, intenso pero breve. La realidad fue muy distinta. El último día de clases presenciales mis estudiantes y yo nos reunimos para platicar sobre la situación y para informarles que suspenderíamos las actividades presenciales con el fin de cumplir con la cuarentena instruida por las autoridades. Ingenuamente comenté que con seguridad nos volveríamos a encontrar en unos 15 o 20 días; esa tarde nos fuimos del salón lanzando bromas y buenos deseos. Después de ese último encuentro nos precipitamos a un periodo de “tiempo desquiciado”, una temporalidad descarriada en la que de un lado se percibía una aceleración desbocada, mientras que desde otros horizontes el tiempo parecía cuajarse. Aunque según el calendario ha pasado poco más de dos años desde aquella última clase presencial, mi memoria la ubica en un lugar mucho más difuso y lejano. En abril de 2020 la escritora Arundhati Roy describió la pandemia global como un momento de quiebre histórico, pero sobre todo un portal

entre un mundo que se termina y otro que está configurándose. En sus propias palabras: “Históricamente, las pandemias han obligado a los seres humanos a romper con el pasado e imaginar su mundo de nuevo. Esta no es diferente. Es un portal, una puerta entre un mundo y el siguiente” (Roy, 2020). Quizá por eso parece una imagen lejana aquella clase, proviene de un mundo desaparecido.

Hay un cuento de Isaac Asimov que ilustra la extraña nostalgia que siento hoy por ese pasado cercano; el relato se llama “Cuánto se divertían” (Asimov, 2013), es de 1953 y narra la sorpresa que tienen dos niños de un futuro distópico cuando gracias a un viejo libro se enteran de que en el pasado las personas acudían a escuelas en las que convivían con otros y aprendían bajo la dirección de un profesor humano. Esto les sorprende porque en su tiempo, el año 2157, la educación es impartida en sus propias casas por maestros robóticos que dictan las instrucciones desde una pantalla y reciben las tareas a través de una rendija. “¡Cuánto se divertían!” es la exclamación que lanza la protagonista al imaginar aquel mundo educativo perdido.

Desde luego, mi convicción foucaultiana respecto a la nocividad del poder disciplinario, así como mi afinidad con las apuestas esbozadas por Ivan Illich para una sociedad desescolarizada, me impiden tener una mirada idealizante de la institución escolar tradicional, y creo ser consciente de que el temor, el autoritarismo, la reproducción del orden y la muerte del pensamiento han habitado siempre las aulas, a veces incluso colándose en sus versiones más progresistas. Sin embargo, eso no me impide experimentar al abrupto corte de las clases presenciales como una pérdida, una pérdida de espacios de experiencia compartida, una pérdida de ritmo y una pérdida del encuentro con los cuerpos y las emociones, con todas sus sutilezas, sus fallos, sus incomodidades y sus intensidades. Una pérdida, en fin, de un espacio con alta potencialidad política, al menos en el sentido en el que Hannah Arendt la definía, es decir, como la voluntad de estar juntos “los unos con los otros de los diversos”, ya sea formando “determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias” (Arendt, 2018, p. 5). Evidentemente el “caos absoluto de las diferencias” no desapareció con las clases en línea, pero, al menos en mi experiencia, quedó agazapado, su silencio se hizo muchas veces absoluto. Micrófono apagado.

Abrumados por una realidad que nos sacudía emocionalmente, muchos nos abocamos a la lectura de novedades intelectuales, buscando en ellas claves interpretativas para un presente inaudito. Los artículos, las entrevistas, los videos e incluso los libros digitales circulaban velozmente en las redes socio-digitales que cobraron una relevancia inusitada. Algo similar ocurrió en el campo de la pedagogía;

las planeaciones, las aplicaciones, los tutoriales y las dinámicas se compartían con cierto frenesí, incluso llegué a percibir algo de entusiasmo obscuro en algunos colegas. Lo cierto es que quienes nos dedicamos a la docencia presencial nos hallábamos de frente a una auténtica encrucijada. Tal como señalaron desde la pedagogía crítica autores como João Gabriel Almeida, la problemática no estribaba en la modalidad digital en sí, sino en la perspectiva pedagógica implícita u oculta en plataformas o dinámicas de educación a distancia que tienden a implantar un modelo de comunicación rígido y directivo o, como en los cursos online masivos, a la despersonalización del proceso de enseñanza-aprendizaje (Almeida, 2020, p. 43). Eso sin mencionar el hecho de que estábamos atravesando una crisis global que afectaba de maneras múltiples y en muchos casos muy difíciles, en mayor o menor medida, a nuestras comunidades universitarias.

Una de las voces más controvertidas del campo de la filosofía occidental frente a la pandemia fue sin duda la de Giorgio Agamben. Su muy circulada hipótesis de “la invención de la pandemia” y su crítica al férreo confinamiento impuesto por el gobierno italiano fueron duramente criticadas por asemejarse al discurso negacionista. En un breve artículo titulado “Réquiem por los estudiantes” publicado en mayo de 2020, el filósofo italiano predice que “el estudiante” como forma de vida colectiva surgida en la edad media europea y que tenía en su centro el espacio de la universidad llegará a su fin con la imposición de las clases en línea. Agamben sospecha que la pandemia se usó como pretexto para la imposición en el ámbito educativo de lo que él denomina la “barbarie tecnológica”, uno de cuyos efectos sería “la cancelación de la vida de cada experiencia de los sentidos y la pérdida de la mirada, permanentemente aprisionada en una pantalla espectral” (Agamben, 2020). El texto concluye con un llamado a la deserción como forma de resistencia. El autor llega a comparar a los profesores que se someten a las clases telemáticas con los docentes universitarios que juraron lealtad al régimen fascista italiano en 1931, un símil muy difícil de sostener y cuya estridencia empaña la lucidez de los párrafos que le anteceden.

A contracorriente de las acusaciones de que la lectura de Agamben solo es pertinente para Europa, me parece que su llamado de alerta es relevante también para América Latina. ¿Es una lectura exagerada? sin duda, pero ¿sus fundamentos son equivocados? no estaría tan seguro. *Exagerar* significa colmar algo, llenarlo de más, desbordarlo. Un efecto de ello puede ser hacer visible lo que permanecía oculto u opaco en el fondo. En ese sentido me parece que la “exagerada” visión de Agamben es, al menos, intelectual y políticamente sugerente. A pesar de que en su postura se nota una visión reaccionaria y nada matizada respecto

a internet y sus múltiples posibilidades, posee la virtud de que nos mantiene alerta, en desconfianza *destituyente* respecto a las bondades de esta versión capitalista del nuevo orden cibernético.

En México las experiencias y reflexiones desde el “aula virtual” durante los primeros meses de las clases a distancia fueron muy aleccionadoras y conmovedoras. Entre el estudiantado universitario conocí algunas honrosas deserciones basadas en principios personales, pero en general el fenómeno de deserción masiva parece haber sido motivado por las necesidades económicas. Supe también de algunos docentes que se rehusaron a transitar a la modalidad remota, pero la inmensa mayoría nos “subimos” a las clases a distancia, aunque en muchos casos, como el mío, la actitud inicial fue como la de Bartleby, el copista-okupa de Melville que ante cada orden de su jefe respondía inflexiblemente “preferiría no hacerlo” (Melville, 2015, p.31). Aún en circunstancias en las que la posibilidad de elección es reducida existe una posición que se halla entre la rebelión y la complicidad. Supe de muchos colegas que se ubicaron en esa tercera posición que podríamos llamar, así sea tentativamente, “adaptación-en-resistencia”.¹

Vi numerosas expresiones de esta adaptación-en-resistencia en el campo de la educación universitaria en ciencias sociales y humanidades, en especial en espacios inspirados por las pedagogías populares, anarquistas² o liberadoras enfocadas en el trabajo con y para “el oprimido”, así como en las aulas feministas, particularmente aquellas cimentadas en las corrientes comunitarias, interseccionales, *cyber* activistas o *hacktivistas*, así como aquellas partidarias de la opción descolonial.

Para las personas comprometidas con una educación universitaria de este tipo era impensable simplemente trasladar el

1 Recuperé esta noción de Steve Stern, quien en su estudio de las luchas indígenas en los andes peruanos y bolivianos entre los siglos XVIII y XX, observó que en bastantes ocasiones los pueblos indígenas no se rebelaban abiertamente contra el orden colonial o estatal, sino que desarrollaban acomodos parciales, contingentes o aparentes para poder sobrevivir sin aceptar del todo al orden impuesto. Estas tácticas, a veces silenciosas, les permitían desplegar resistencias de largo aliento y, eventualmente, rebeliones (Stern, 1990, p. 33).

2 En específico las pedagogías anarquistas me parecen destacables pues si bien es cierto que ya el anarquismo clásico tuvo entre sus intereses principales la educación, en especial la educación racionalista, las nuevas corrientes del anarquismo han ganado adeptos entre profesoras y profesores de educación pública en la región latinoamericana quienes están implementado principios anarquistas en su práctica docente, asumiendo los retos, límites y contradicciones que ello implica. Una iniciativa destacable es *La Pizarra Negra*, un espacio de intercambio y diálogo entre docentes anarquistas de habla hispana que organizó encuentros importantes durante los meses de más estricto confinamiento en nuestros países.

temario y la dinámica de las aulas presenciales a las clases remotas en una situación de emergencia global. Para muchos docentes partidarios de la educación popular, el tránsito a las clases a distancia se vivió como una auténtica pérdida, así lo expresaron, por ejemplo, Ezequiel Alfieri, Fernando Lázaro y Fernando Zantana, tres docentes universitarios argentinos integrantes de la Cooperativa de Educadorxs e Investigadorxs Populares Histórica:

Hoy la situación de la pandemia nos sacó de la calle, del territorio, y de la lucha en la calle como praxis pedagógica [...] Hoy estamos en una encrucijada. Creemos que es imperioso que esta situación vuelva a plantear el papel que como educadores/as populares tenemos en la sociedad y el debate que debemos dar ante el conjunto del sistema educativo. Debemos pensar qué escuela queremos y hacia dónde queremos que vaya: repensarla, reconstruirla, trascenderla. Pero como educadores/as debemos repensar las relaciones con las nuevas tecnologías, repensar la nueva etapa del capital (la cuarta revolución industrial). Una vez que termine la pandemia no podemos volver a la “normalidad” capitalista. (Alfieri et al., 2020, p. 11)

Para muchas profesoras y profesores era momento de romper la normalidad, resultaba necesario detenerse para sentir en toda su intensidad la turbulencia del momento, escuchar a la comunidad, desacatar, experimentar, intervenir las tecnologías y, en fin, desplegar una crítica tanto al *software* (la ideología) como al *hardware* (las condiciones materiales) de la nueva normalidad educativa. Muchos de estos esfuerzos fueron modestos y cálidos, pequeñas decisiones que marcaban diferencias, por ejemplo, optar por modelos “ligeros” de bajo uso de *megas* en vez de utilizar plataformas robustas (con el fin de aminorar la brecha digital), reducir las horas de actividades sincrónicas (difíciles de seguir en entornos domésticos saturados), transformar los temarios en función de las urgencias del momento, impulsar dinámicas lúdicas para re-conectar con el cuerpo, organizar sesiones para reflexionar y expresar los sentires respecto al confinamiento, entre muchas otras que han estado acompañadas de manifiestos, foros y círculos de estudio en los que se ha consolidado una crítica a la manera en que el capitalismo de plataformas ha aprovechado la crisis para infiltrarse aceleradamente en los espacios de la educación pública y gratuita.³ No se trataba de gestos

3 Una aguda y temprana crítica sobre este fenómeno fue “Contra la doctrina del shock digital”, una suerte de manifiesto difundido por el colectivo francés Écran total y el Grupo de Investigación Transdisciplinar sobre transiciones Socioecológicas en el que llamaban explícitamente a boicotear las aplicaciones móviles que 1) capitalizaban la crisis obteniendo ganancias enormes, 2) diseminaban la ideología dominante de la competencia y el individualismo, y 3) además de ello, aprovechaban

tecnófobos, sino de subversiones; tácticas de apropiación del devenir *cyborg* precario en favor de procesos formativos cargados de agencia y conciencia situadas.

Como parte de los esfuerzos por sistematizar estas experiencias, me interesa presentar algunos aspectos de la mía como profesor en este contexto de emergencia. Me enfocaré solo en una de las materias que impartí en este periodo, llamada “Investigación Acción Participativa” (IAP), una asignatura de introducción a las metodologías cualitativas y en específico a las perspectivas de investigación comprometidas. En el apartado siguiente haré una breve presentación sobre los orígenes, fundamentos y transformaciones de la IAP, para luego abordar la manera en que la trabajamos, en específico con cuatro estudiantes cuyos proyectos tienen que ver de alguna u otra manera con la memoria colectiva y la perspectiva de género en distintos emplazamientos de la Ciudad de México. Este capítulo es pues también una prolongación del trabajo de la asignatura y está escrito en diálogo y colaboración con cuatro de los estudiantes, a saber: Brenda Ayala, Marybel González, Viviana Hernández y Daniel Martínez, con quienes me reuní en videollamada e intercambié mensajes, mientras escribía esta contribución. A ellxs les agradezco profundamente por su compromiso y apertura para la interlocución.

DES-NORTEAR. UNA GENEALOGÍA LATINOAMERICANA DE LA EDUCACIÓN POPULAR Y LA IAP

PAULO FREIRE Y LA EDUCACIÓN POPULAR

A lo largo de las últimas décadas, la IAP ha ido consolidándose como un enfoque relevante para las licenciaturas de Ciencias Sociales en la región latinoamericana; aunque no sin resistencias (sobre todo de índole político), cada vez más planes de estudios la han incorporado como asignatura obligatoria. Hoy en día su perspectiva es ampliamente aceptada en el campo de las metodologías cualitativas, y cada vez más entre las cuantitativas. Incluso algunos Estados, sobre todo aquellos de talante progresista, la han incorporado como fundamento para programas culturales y de participación ciudadana, ya que la IAP parece estar en sintonía con las perspectivas de la democracia participativa y deliberativa. Sin duda, este fenómeno de apertura representa un gran avance para una metodología que históricamente fue duramente atacada desde perspectivas metodológicas (y políticas) más conservadoras que ven en ella un peligro para la “neutralidad” del conocimiento científico, o que la consideran simplemente un saber

el desconcierto para extraer una gran cantidad de datos personales que pueden ser la fuente de nuevas formas de seguimiento y control (Reichman et al., 2020).

anecdótico, menor. Por otro lado, esta institucionalización también trae consigo nuevos riesgos, en particular el de que la IAP se convierta en un instrumento meramente lúdico y entretenido despojado de sus potencialidades políticas. Ante ello considero relevante hacer una genealogía situada de esta apuesta, como un ejercicio indispensable de memoria intelectual desde y para nuestra región.

Habrá que comenzar por los ámbitos de la alfabetización y la educación. A lo largo de los años cincuenta y sesenta, en el campo de la pedagogía se desarrollaron importantes avances en los enfoques críticos y experimentales,⁴ entre los que destaca la labor del brasileño Paulo Freire quien, luego de trabajar en campañas de alfabetización y educación para adultos tanto en Brasil como en su exilio chileno, publicó un conjunto de obras en las que describe su proyecto de pedagogía crítica, entre las que destacan *La Educación como práctica de libertad* (1967) y la *Pedagogía del oprimido* (1970), probablemente el libro más influyente del pensamiento pedagógico latinoamericano. Su pensamiento estaba basado en la articulación heterodoxa entre el cristianismo, la dialéctica de Hegel y la crítica económico-política de Marx,⁵ en diálogo con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, en

4 En honor a la precisión es importante señalar que las críticas a las pedagogías tradicionales (autoritarias, basadas en la disciplina y la memorización) ya habían comenzado mucho antes, por ejemplo, desde la perspectiva del anarquismo con la Escuela Moderna de Francisco Ferrer I. Guardia cuyos principios fueron puestos en práctica en distintas partes de Latinoamérica. Un caso destacado sin duda fue la Escuela racionalista de Yucatán, activa entre 1915 y 1923 (Arteaga, 2005). También cabe nombrar los proyectos de educación comunitaria como la Ayllu de Warisata en Bolivia y la educación socialista durante el cardenismo mexicano (Elortegui, 2016). En el campo de la teoría psicopedagógica los postulados progresistas de María Montessori y los socio-constructivistas de Lev Vygotsky tuvieron gran relevancia, sobre todo entre docentes de educación primaria, y apuntalaron la construcción de proyectos educativos participativos en los que se respetaba el desarrollo intelectual y emocional de las y los estudiantes. Sin embargo, de acuerdo con el pedagogo brasileño Dermeval Saviani, estas últimas teorías, conocidas bajo el nombre genérico de “nuevas pedagogías”, tuvieron su implementación más sistemática en la educación privada destinada a las élites, mientras que en la educación pública resultaban difícilmente aplicables debido a las carencias materiales, por lo que Saviani sostiene que “la ‘Escuela Nueva’ perfeccionó la calidad de la enseñanza destinada a las élites. Se ve, pues, que paradójicamente, en lugar de resolver el problema de la marginalidad, la ‘Escuela Nueva’ lo agravó” (Saviani, 1984, p. 5).

5 Durante la década del sesenta el cristianismo social latinoamericano fue cobrando fuerza, inspirado por el Concilio Vaticano II (1959-1965), en específico por la constitución *Gaudium et Spes* en la que se llama a construir una Iglesia en el mundo, sensible a las problemáticas sociales y a las diferencias culturales (Legorreta, 1996, pp. 37-49). Esta vocación social se expresó en la II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968) en la que se llamaba a la solidaridad con los pobres y los oprimidos. Por esos años surgió en Brasil el

particular, con la psicología filosófica de Eric Fromm, a quien conoció personalmente en Cuernavaca, México (Santos, 2008).

Para Freire la escuela tiende a ser un aparato reproductor del orden social imperante, por lo que en las sociedades capitalistas la educación tradicional reproduce el autoritarismo, la desigualdad, la exclusión y el “anhelo necrófilo por oprimir” (Freire, 1983, p. 180). Como alternativa revolucionaria, Freire propone una pedagogía liberadora del oprimido que debe partir de la crítica a los modos en los que la ideología dominante enajena al subalterno. Para nuestro autor esta toma de conciencia tiene que hacerse a través de la educación entendida como praxis colectiva, cuyo centro sería la “acción dialógica”, es decir, una pedagogía de la escucha en la que tanto estudiantes como docentes se educan y liberan mutuamente. En sus propias palabras, el docente “aprende con aquel a quien enseña, no tan solo porque se prepara para enseñar, más también porque revisa su saber en la búsqueda del saber que el estudiante hace” (Freire y Faundez, 2013, p. 67).

Según la perspectiva freireana, la educación liberadora es una labor colectiva y situada que se nutre de las experiencias y los saberes que los grupos oprimidos acumulan en sus procesos de lucha y cuyo objetivo no es la realización individual sino la transformación colectiva de la realidad. Tal proceso solo puede llevarse a cabo en un aula en la que reine el amor y la esperanza, nociones que el autor retoma del imaginario cristiano-marxista de la época. Freire es cuidadoso en lo que respecta al potencial transformador de la pedagogía y precisa que la educación no cambia al mundo, pero sí “cambia a las personas que van a cambiar el mundo”. En otras palabras, su postulado consiste en contribuir a la formación de sujetos sociales críticos capaces de llevar adelante transformaciones culturales y políticas en sus entornos.

En las décadas siguientes, este pensamiento pedagógico tuvo repercusiones importantes tanto en las escuelas y en las licenciaturas de pedagogía latinoamericanas, como en los movimientos sociales de los años setenta y ochenta que tomaron sus ideas para la autoformación

modelo de las Comunidades Eclesiales de Base en las que la iglesia se comprometía con las problemáticas de las comunidades oprimidas, un modelo que Freire conoció de cerca. En 1968, de la pluma del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, surgió la “Teología de la liberación” que pugnaba por una solidaridad efectiva y cotidiana con las causas de las clases populares, sintetizada en el principio de la *opción preferencial por los pobres*. Algunas vertientes de esta corriente establecieron un diálogo estrecho y explícito con el marxismo, en específico con su vertiente dependentista. En la práctica, esta iglesia renovada tuvo un papel fundamental en la lucha contra la violencia política, así como en la defensa de los derechos humanos tanto en las dictaduras militares que dominaban Sudamérica como en las cruentas guerras civiles que sacudieron América Central entre los ochenta y noventa (Wilde, 2015).

política, más allá de la tradicional formación basada en el adoctrinamiento militante. Tal fue el caso del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra en Brasil, que logró levantar un modelo educativo autónomo y popular inspirado en la apuesta freireana. Otro ejemplo destacable fue la Cruzada Nacional de Alfabetización impulsada por los Sandinistas nicaragüenses luego de su triunfo en 1979, proceso que el propio Freire asesoró (El Achkar, 2002, p. 132). Fuera de la región latinoamericana su pedagogía crítica también echó raíces; es ampliamente conocida su labor dentro del Departamento de Educación del Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra, desde donde acompañó misiones de alfabetización en países africanos que acababan de lograr su independencia, como Angola, Guinea Bissau, Cabo Verde y Santo Tomé y Príncipe (El Achkar, 2002, p. 132). Por otro lado, si bien es cierto que en el campo de la reflexión intelectual existe una apabullante producción de textos freirianos puramente exegéticos,⁶ también hay lecturas arrojadas. Me parece muy estimulante, por ejemplo, la apropiación crítica que hace bell hooks pues lleva a Freire más allá de sus límites o “cegueras”.⁷ La autora trabaja en universidades estadounidenses culturalmente diversas en donde pone en diálogo, a veces tenso, al pensamiento de Freire con los aportes críticos del feminismo interseccional desarrollado por las mujeres negras y racializadas norteamericanas que escudriñan la abigarrada red que tejen los sistemas de opresión de clase, raza y género en contextos post-coloniales y post-esclavistas/segregacionistas.

ORÍGENES HISTÓRICOS Y FUNDAMENTOS TEÓRICO-POLÍTICOS DE LA IAP

La revolución pedagógica de Freire también entró en diálogo con el campo de las metodologías de investigación social de la segunda

6 Recientemente, el filósofo brasileño Walter Omar Kohan hizo una escrupulosa revisión de este tipo de lecturas a las que denomina “exégesis encantada”, las cuales aportan mucho para el campo de los estudios sobre la vida y obra de Freire, pero quizá poco al campo de la pedagogía como praxis, es decir, como reflexión y acción sin certezas ni garantías (Kohan, 2021, pp. 32-33).

7 Una “ceguera” que bell hooks distingue en Freire es la cuestión de género pues, sobre todo en sus primeras obras, utilizaba un lenguaje sexista y estaba imbuido en un “paradigma falocéntrico de la liberación” (hooks, 2021, p. 71). Sin embargo, esto no le impidió a hooks reconocer el valor de la obra de Freire; en sus propias palabras “nunca he querido que la crítica de esta área ciega eclipse la capacidad de nadie (en particular de ninguna feminista) de aprender de sus ideas. Por eso me cuesta hablar del sexismo en la obra de Freire; me cuesta encontrar un lenguaje que ofrezca estrategias para enmarcar la crítica y, al mismo tiempo, mantener el reconocimiento de todo lo que hay que valorar y respetar en su obra. Me parece que la oposición binaria tan incrustada en el pensamiento y el lenguaje occidentales torna prácticamente imposible transmitir esta respuesta compleja” (hooks, 2021, p. 71).

mitad del siglo XX latinoamericano; es aquí donde entra en escena la Investigación-Acción Participativa. Si bien es cierto que la noción de una investigación-acción fue propuesta inicialmente en la década del cuarenta en Estados Unidos por el psicólogo social Kurt Lewin — quien desarrollaba experimentos participativos en los que demostraba que los entornos laborales democráticos eran más motivantes y productivos para los trabajadores que los ambientes autoritarios (Adelman, 1993, pp. 7-9)—, fue en el campo del pensamiento crítico latinoamericano de los años sesenta donde cobró un nuevo significado de la mano de los movimientos sociales y la educación popular.

De manera paralela a la vida y carrera de Paulo Freire, se encuentra la de Orlando Fals Borda, sociólogo colombiano que tras realizar estudios en la Universidad de Florida regresó a su país para consagrarse al estudio del campesinado y de la violencia que ha recorrido la historia de ese país. En 1959 fundó, junto con su colega, el sociólogo y sacerdote católico Camilo Torres Restrepo,⁸ la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia (Pereira, 2009, p. 217), pionera en Latinoamérica. Tras un periodo de intensa labor de gestión institucional y desacuerdos tanto con los poderes estatales como con grupos partidarios de la vía armada socialista, Borda fue transformando sus posturas intelectuales y políticas — inicialmente cercanas al estructural-funcionalismo—, para acercarse al pensamiento socialista, sin abandonar su fe en el cristianismo protestante (Pereira, 2009, pp. 225-226).

A comienzos de la década del setenta Fals-Borda se sumó a la Rosca de Investigación y Acción Social, una organización de investigación y organización social que trabajaba con diversos movimientos sociales del campo y de la ciudad. Ahí colaboró en proyectos de educación popular con la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos. Fue en este periodo de indagación militante en el que Fals Borda estableció las bases de lo que más tarde llamaría el paradigma metodológico de la Investigación-Acción Participativa. En el libro *Causa popular, ciencia popular. Una metodología del conocimiento científico a través de la acción* (1972), Fals Borda y otros investigadores de La Rosca esbozaron un tipo de investigación militante para la que, siguiendo el llamado de Marx en sus tesis sobre Feuerbach, “no basta conocer la realidad, sino que es preciso transformarla” (Bonilla et. al., 1972,

8 Para seguir anudando relatos y genealogías imbricadas es pertinente añadir que Camilo Torres colaboró en organizaciones comunales de forma paralela a su labor docente en la licenciatura de Sociología. Con los años fue radicalizando su postura política al acercarse a la teología de la liberación; este compromiso lo llevó años más tarde a sumarse a las filas del Ejército de Liberación Nacional (ELN), organización guerrillera de orientación marxista leninista.

p. 19). Partiendo de la crítica a la lógica “pequeño burguesa” y “colonialista” de las metodologías más usadas en aquel momento y bajo la inspiración de los investigadores militantes de Vietnam del Sur, el colectivo de autores enumera cuatro pasos de este enfoque metodológico:

1. Analizar la estructura de clases de la región o zona para determinar sectores o grupos que juegan un papel clave dentro de ellas; 2. Tomar de estos sectores o grupos claves los temas o enfoques que deben ser estudiados con prioridad, de acuerdo al nivel de conciencia y de acción de los mismos grupos; 3. Buscar las raíces históricas de las contradicciones que dinamizan la lucha de clases en la región; y 4. Devolver a esos sectores o grupos claves los resultados de la investigación con miras a lograr una mayor claridad y eficacia en su acción. (Bonilla et. al., 1972, p. 45)

Además, insiste en la importancia de reconocer e incorporar los saberes propios de los grupos investigados, quienes no son concebidos como objetos pasivos de estudio:

la clase popular, el campesinado, por ejemplo, aunque sea analfabeta no es por ello ignorante sino que por el contrario es dueño de una rica experiencia de lucha, conoce un sinnúmero de modos y maneras de aprender, de sobrevivir y de defenderse, participa a menudo de una memoria colectiva que es una base ideológica y cultural respetable, y por lo tanto, comprende que cualquier paso hacia adelante que se pretenda dar tiene que afianzarse en este conocimiento ya existente. (Bonilla *et al.*, 1972, 47)

Como se ve, en este itinerario estaban ya los cimientos epistemológicos y políticos de la IAP, esto es, la visión de una metodología participativa diseñada para la transformación de y con las clases populares. Sin embargo, aún se trasluce una visión un tanto doctrinaria y una perspectiva de cambio más o menos vertical, centrada casi exclusivamente en el clasismo revolucionario, propio de aquellos años de agitación armada y de masas. Cabe aquí recordar que el marxismo en sus vertientes más ortodoxas, populares en la América Latina de la época, denostaba otras luchas como las del feminismo o las basadas en las identidades étnicas a las que consideraba irrelevantes o pequeño-burguesas. La escasa preocupación por los temas de género es notoria también en esta propuesta de La Rosca.

La IAP en su desarrollo posterior es notablemente más heterodoxa en sus inspiraciones, más flexible en sus principios y mucho más centrada en la horizontalidad y el diálogo de saberes. En ello se percibe la poderosa influencia de la pedagogía de Paulo Freire, amigo personal de Orlando Fals Borda. A fines de los setenta la

IAP alcanza su consolidación, diferenciándose claramente tanto de la Investigación-Acción de Lewin, como de las diversas formas verticales de investigación militante, distinciones que el propio Fals Borda puntualizó en el Simposio Mundial de Cartagena “Crítica y política en Ciencias sociales”, celebrado en 1977 (Moncayo, 2015, p. 16). Como el propio Fals Borda destaca, la IAP surgió dentro de un ambiente intelectual y político efervescente que sacudía a las universidades y a los movimientos sociales del mundo, lo que le permitió nutrirse de muy diversas corrientes renovadoras del pensamiento y la investigación social, entre las que se puede destacar, además de Freire, la investigación militante del Bhoomi Sena en India,⁹ las críticas anticoloniales a las metodologías de investigación que hicieron Bonfil Batalla y Rodolfo Stavenhagen, así como el anarquismo metodológico de Paul Feyerabend (Fals Borda, 1999, p. 76).

No hay un modelo único de la IAP, ya que establecerlo entraría en contradicción con su naturaleza plástica. Pero sí existe un conjunto de principios rectores que se pueden sintetizar en cinco puntos: 1) Surge de una crítica al positivismo metodológico, así como a la supuesta neutralidad valorativa de quien investiga; en cambio, se afirma como un enfoque que toma posición, asumiendo conscientemente un lugar parcial y comprometido; 2) tiene por objeto construir conocimientos relevantes para que los grupos sociales comprendan y transformen sus realidades concretas; a eso se refiere con “acción”, expresión que en este caso tiene un sentido similar al de praxis en el marxismo;¹⁰ 3) involucra a los sujetos investigados en todas las fases de la investigación, desde el planteamiento del problema hasta el análisis de los resultados, colocándolos en el nivel de socios y co-investigadores. Aspira a la horizontalidad en la producción y circulación de conocimiento; 4) está abierta al uso heterodoxo de instrumentos de investigación, incluidos los cuantitativos o los lúdicos, siempre y cuando sean sumados como medios y no como fines en sí mismos; y 5) tiene como uno de sus fundamentos éticos y estéticos el principio del “sentipensar”, una expresión que Fals Borda escuchó entre los campesinos de la costa Atlántica colombiana y que alude a un pensamiento apasionado, que trabaja con las emociones y con el cuerpo.

9 Fals Borda aclara que Bhoomi Sena o “Ejército de la tierra” fue un vigoroso movimiento de toma de tierras encabezado por “un científico social que nunca terminó sus estudios, pero que asistió en la formulación de principios básicos de IAP” (Fals Borda, 1999, p. 74).

10 Cabe precisar que Fals Borda en los últimos años de su vida decidió dejar de usar la palabra “acción” para diferenciar la propuesta latinoamericana de la proveniente de la psicología social anglosajona. Además, el término “acción” solía remitir a teorías clásicas de la sociología con las que ya no comulgaba.

En las décadas siguientes, la IAP navegó a contracorriente debido a las dictaduras militares, los gobiernos autoritarios y las guerras civiles que tuvieron efectos devastadores en muchos departamentos de sociales y humanidades de Latinoamérica. La intervención militar, la vigilancia, la persecución y la autocensura, así como la penetración de una nueva concepción de “especialista” cómplice del naciente orden neoliberal, arrinconaron a este enfoque en muchos espacios académicos latinoamericanos. En contraste, fue una herramienta ampliamente utilizada entre lo que Boaventura de Sousa Santos llamó “los nuevos movimientos populares” (De Sousa Santos, 2001, p. 177) latinoamericanos, como los movimientos de defensa de los derechos humanos, las cooperativas, los grupos pacifistas, las nuevas organizaciones campesinas, la teología de la liberación y la teología indiana, así como numerosos movimientos urbano-populares y feministas.

Las investigaciones hechas por la socióloga feminista Magdalena León Gómez con trabajadoras domésticas y rurales colombianas en los años setenta y ochenta representan un temprano ejemplo de la pertinencia de la IAP aplicada a problemáticas descuidadas por Fals Borda, así de cómo en este tipo de investigaciones se pone en juego la propia identidad y se problematiza la relación que el investigador(a) tiene con el grupo estudiado. Sobre este intercambio Magdalena León comentó “Mi interés personal es que la investigación se convierta en acciones directas para las mujeres, sobre todo las más pobres, las campesinas [...] Lo que estoy diciendo es que no sé si este interés por la acción se debe al hecho de que estudiar a las mujeres es estudiarme a mí misma y no solo quiero conocerme sino también cambiarme” (Arizpe, 1983, p. 36). Una concepción agonista y vulnerable del sujeto que investiga a la que volveré más adelante.

IAP EN EL CAMBIO DE SIGLO. DE HEREJÍAS Y CARROÑAS

Como comenté al comienzo de este recorrido genealógico, en las últimas décadas hubo un renovado interés por la IAP en distintos espacios universitarios críticos en alianza con grupos sociales, incluso en áreas de las ciencias naturales (Moncayo, 2015, p. 311). Por otro lado, un puñado de instituciones estatales y organismos internacionales, incluido el Banco Mundial (Moncayo, 2015, p. 333), retomaron algunos de sus principios para desarrollar programas de participación ciudadana, desarrollo sustentable y políticas culturales. Por otra parte, en el campo de los movimientos sociales y las organizaciones civiles este enfoque se mantiene vigente, sobre todo cuando establece intercambios autocríticos con otros enfoques participativos y disidentes, como las pedagogías feministas comunitarias, los

movimientos indígenas autonomistas, colectivos artísticos o las subculturas juveniles urbanas, con la particularidad de que muchas de estas colectividades ya no usan estas metodologías para investigar a los “otros oprimidos”, sino para impulsar transformaciones en su propio entorno, sin la necesidad de actores considerados “externos”. Ante el avance de estos procesos de subjetivación esencializantes sería pertinente preguntarse qué significa “pertenecer” a un grupo y qué significado tiene ser un sujeto “externo”.

Ya a fines de los noventa el propio Fals Borda miraba con curiosidad y entusiasmo estas hibridaciones, herejías y préstamos eclécticos. En un texto publicado en 1998 en el que se nota la influencia de Negri y Hardt, Fals Borda observa que los nuevos movimientos emancipatorios, armados con diversas formas de IAP, operan como un “contrapoder” que asedia o subvierte el orden supuestamente post-ideológico imperante. Me gustaría cerrar este recorrido con un llamado que Fals Borda lanzó hace poco más de veinte años, y que hoy cobra una renovada vigencia en el actual contexto de emergencia global:

los herejes actuales tenemos que aprender las lenguas dominantes, otros códigos y nuevas tecnologías para estimular “contrapoderes” y actuar con éxito en la posmodernidad. Más que en mosquitos que podrían dispersarse con ventiladores o matarse con insecticidas [...] podríamos pensar en los virus que actúan aún por debajo del cuero de los rinocerontes. (Moncayo, 2015, p. 309)

Respondiendo a este llamado a la herejía político-metodológica quiero traer a cuento dos enfoques en los que he hallado posibles alianzas. Se trata de apuestas aparentemente “metropolitanas”,¹¹ o políticamente “distantes”, pero en las que detecto una misma pasión subversiva, impura y fluida. Me refiero a aquellas cuya lucha no se restringe a lo que Suely Rolnik llama “insurgencia macropolítica”, sino que se expande “micropolíticamente hacia la afirmación de otro derecho que engloba a todos los demás: el derecho de existir, o, más precisamente el derecho a la vida en su potencia creadora” (Rolnik, 2019, p. 20). Miradas que me interesan porque trabajan con la contingencia y lo incierto; son posicionamientos que asumen que el encuentro entre

11 Entremetido metropolitanas para deslizar una crítica a cierta geopolítica del conocimiento en clave descolonial que, incapaz de ajustar la lentilla crítica a niveles micro, tiende a descalificar toda producción proveniente del “primer mundo”, descuidando la verdad palpable de que también dentro del primer mundo existe un “tercer mundo”, como precisa Chela Sandoval. Olvidando que ahí, en el corazón de occidente, también emergen sublevaciones de los grupos oprimidos por clase, racialización y por el sistema sexo-género.

procesos de subjetivación tiende a producir efectos inesperados y contradictorios, efectivos antidotos contra las certezas militantes de las tesis liberacionistas.

Más allá de divergencias de codificación, la IAP puede establecer intercambios con el arsenal de las revueltas moleculares, con los gestos y devenires minoritarios y con las pasiones desordenadoras de géneros e identidades endurecidas. Pienso en la “metodología de los oprimidos” esbozada por Chela Sanvodal a mediados de los noventa, una apuesta desde el feminismo *cyborg* chicano que despliega un conjunto de tecnologías útiles para la sobrevivencia y resistencia bajo las condiciones políticas y culturales del “tercer mundo estadounidense”. Sandoval enumera cinco tecnologías: observación, de-construcción, apropiación y democratización; que pueden operar tanto a nivel “interno” (psíquico) como “externo” (praxis social), las cuales, así se materialicen en gestos efímeros o transformaciones discretas, van encaminadas a empujar un “movimiento diferencial” (Sandoval, 2004, pp. 85-86).

Otra alianza prometedora se abre respecto a la “metodología queer”, descrita a grandes rasgos por Jack Halberstam como una “metodología carroñera, que utiliza diferentes métodos para recoger y producir información sobre sujetos que han sido deliberada o accidentalmente excluidos de los estudios tradicionales del comportamiento humano” (Halberstam, 2008, p. 35), óptica indisciplinada y encarnada, “desleal a los métodos académicos convencionales”, y diseñada para estudiar solidariamente subjetividades muchas veces tachadas de ilegítimas. Se trata pues, de metodologías plebeyas y promiscuas con las que he intentado trabajar, con fortunas, limitaciones y fracasos, en los espacios educativos.

En lo que sigue relataré el trabajo que desarrollé con un grupo diverso de estudiantes del primer año de la Licenciatura en Estudios Sociales de las Universidades para el Bienestar Benito Juárez¹² de la Secretaría de Educación Pública en el marco de las clases a distancia, entre enero y agosto de 2021. Más que una apuesta testimonial o auto-etnográfica, lo que me interesa es presentar y discutir las estrategias, los retos, los fallos y los resultados de impulsar proyectos basados en la pedagogía del oprimido y las metodologías participativas en un aula virtual culturalmente diversa durante la segunda etapa de

12 Las Universidades para el Bienestar Benito Juárez García (UBBJG) fueron fundadas en 2019 mediante un Decreto Presidencial con el fin no solo de ampliar la oferta de educación pública superior, sino de proponer un enfoque de educación popular que avance de la mano de comunidades en las que existía poco o nulo acceso a la educación superior. En general, sus sedes se encuentran ubicadas en comunidades del país de alta y muy alta marginación.

la pandemia, marcada por la disminución de casos mortales y las campañas de vacunación nacional.

IAP: INVESTIGACIÓN AGONISTA EN PANDEMIA

Volvamos al enrarecido ambiente de las clases universitarias a distancia durante la pandemia. No se puede enseñar IAP de forma convencional. De alguna manera se tienen que poner en marcha sus principios, aunque sabiendo las restricciones impuestas por la propia dinámica escolar, su carácter formativo, la obligatoriedad,¹³ los criterios de evaluación, lo ajustado de los tiempos, etcétera. Aún con estas limitaciones, que se pueden paliar con las herramientas que nos brinda la educación popular, la IAP exige la construcción de entornos participativos basados en un diálogo lo más simétrico posible, lo cual, cabe precisar, no significa transformar las sesiones en foros de opinión dispersa. El rigor, la organización y la crítica constructiva son fundamentales para evitar el delicado desplazamiento de una educación universitaria popular a una educación *populista*.¹⁴ Por otro lado, la flexibilidad, la alerta autocrítica y la sensibilidad a conocimientos valiosos cifrados en lenguajes populares, son claves para evitar el otro extremo, la reificación del autoritarismo mediante lo que se suele llamar el “egoísmo ilustrado”.

Buscando ese delicado equilibrio, el punto de partida de la asignatura consistió en indagar los fundamentos, la historia y las controversias epistemológicas de la IAP, destacando la discreta revolución científica que significó el paso de la tradicional relación de conocimiento “Sujeto-Objeto” a la relación “Sujeto-Sujeto en una situación de investigación social X”. No es una transformación menor pues implica asumir lo que Giddens llamó la “doble hermenéutica”, un intercambio intenso entre dos lenguas que nombran al mundo de formas distintas (la del técnico y la de la vida cotidiana), tensión que solo

13 La obligatoriedad nos confronta también con profundas diferencias en cuanto a compromiso, inevitables en aulas universitarias en las que se reúnen estudiantes con las más diversas trayectorias, entornos vitales e intereses académicos.

14 Al respecto recuerdo un seminario de especialización que impartió el sociólogo chileno Marcos Roitman en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En la primera sesión estableció algunas reglas básicas para el intercambio fructífero. Una de ellas fue comenzar por una revisión rigurosa y dilatada de los materiales propuestos, limitar las participaciones a las estrictamente emanadas de tales lecturas, evitar en la medida de lo posible el carnaval de opiniones desconectadas y dispersas detrás de las que, a veces, se puede ocultar lo que en otro lado el propio Roitman llamó “el miedo a pensar” (Roitman, 2016). Mantener un grado de exigencia, reconociendo las particularidades y las diferencias de *capital cultural*, es una muestra de respeto al estudiantado.

se puede resolver críticamente mediante la creación de un tercer nuevo lenguaje común (Moncayo, 2015, p. 331). Esta discusión aparentemente abstracta sirvió para abordar en el aula nuestras propias vivencias en el ámbito universitario. Quienes, por nuestro origen de clase y entorno cultural, no percibimos los espacios universitarios como un “destino natural”, reconocemos dicha tensión entre lenguajes por experiencia propia, pues en muchas ocasiones el lenguaje y los modos académicos nos resultaban una “lengua extranjera” que producía fascinación y temor. Miedo. Hace un par de años una estimada coordinadora de licenciatura en el área de sociales me confió que hizo un sondeo entre la comunidad estudiantil con el fin de conocer qué emociones eran las predominantes en las aulas, la más común fue el miedo. Miedo a no lograr “domar” la propia lengua popular, para ajustarla al habla académica (aquí estoy pensando con Gloria Anzaldúa).

La respuesta de la IAP, como ya se mencionó, es configurar espacios de permeabilidad entre lenguajes con el fin de enriquecer las visiones del mundo tal como es y como podría ser. Ensayar estrategias para poner el lenguaje de la teoría al servicio del pensar y hacer crítico. Apropiarse incluso de lenguajes que han servido para oprimir, ya lo decía Adrienne Rich: “Este es el lenguaje del opresor /y sin embargo lo necesito para hablarte”. Noté que este viraje exigía disminuir la velocidad con la que avanzaba por temas y autores, trabajar en torno a un párrafo, una frase, a veces sesiones enteras asediando una idea, como las palomillas que revolotean alrededor de una bombilla.

Sobre esta desaceleración fueron muy valiosas las enseñanzas de Giancarlo Zavalloni respecto a la *pedagogía del caracol*, fundamentada en la construcción de una “escuela lenta” (Zavalloni, 2011), en la que se valore la contemplación, los dilatados procesos de maduración del pensamiento y el goce creativo de los “tiempos muertos”. Quizá una pedagogía lenta, del reposo, es la más adecuada como respuesta al entorno de emergencia global que atravesamos. Ralentizar, pues, como una didáctica para desertar de lo que Virginia Wolf (2019, p. 16) llamó el “ejército de los erguidos”, solidaria con los cuerpos padecientes o ancianos, los cuerpos “improductivos”.¹⁵ A veces era necesario detener la máquina analítica, para compartir experiencias sobre los cambios de la vida cotidiana en pandemia, así como sus efectos en nuestras emociones y cuerpos, e intentar, de alguna forma,

15 No escribo desde la especulación; como enfermo crónico que durante la infancia pasó largas temporadas en camas de hospital, recuerdo y reconozco las apreciaciones de Woolf. El reposo obligado a veces abre las puertas de la reflexión y de la configuración ociosa de mundos posibles, a excepción de los episodios de dolor sordo o ahogo.

conectar esas experiencias con nuestros intereses teóricos respecto a la IAP.

Vuelvo a bell hooks. Para ella la supuesta dicotomía entre el saber de la experiencia y el saber teórico se diluye cuando se recuerda que muchas de las teorías más poderosas emanan de experiencias encarnadas. Recordar, por ejemplo, que Paulo Freire fue encarcelado por la dictadura brasileña tras el golpe militar de 1964, o que la socióloga María Cristina Salazar y Orlando Fals Borda fueron apresados y torturados por el gobierno colombiano en 1979. En este sentido, argumenta hooks, la experiencia alimenta a la teoría y viceversa. Pensado así, el trabajo con la teoría puede devenir en una “práctica de liberación”, puntualiza hooks: “Cuando nuestra experiencia vivida de teorización está profundamente conectada con los procesos de recuperación de sí, de liberación colectiva, no existe distancia entre teoría y práctica” (hooks, 2021, p. 83).

Así avanzamos, conociendo los derroteros de esta forma de investigación comprometida. Una preocupación que a menudo tienen muchos estudiantes cuando se revisan ejemplos “exitosos” de aplicación de IAP es qué tan posible será implementar esta metodología en sus realidades cercanas. Hay quienes consideran que es una perspectiva imposible en entornos urbanos tan fragmentados, en los que apenas se reconocen entre vecinos. Como es de esperarse, tales preocupaciones eran aún más fuertes en el contexto pandémico cuya neo-lengua médica recetaba el “distanciamiento social”, todo lo opuesto al intercambio, el tráfico y la contaminación mutua que requiere la IAP. Son preocupaciones legítimas que yo mismo comparto. A veces relato algunas experiencias en las que no se lograron los objetivos, aunque en su proceso se hallaron conocimientos relevantes. En este caso quedaba claro que no había tiempo ni condiciones para poner en práctica al pie de la letra un proyecto de investigación participativa. En cambio, sí podíamos recuperar su *ethos* para hacer algunas indagaciones echando mano de las tecnologías socio-digitales y de nuestros entornos más inmediatos, incluidos los hogares, sus memorias y sus “archivos de baúl”. Algunos docentes partidarios de la IAP, le llaman “aprendizaje-acción” (Moncayo, 2015, p. 338) a esta forma alternativa de trasladar el ideario de la investigación acción al salón de clases.

Eliminar la presión por lograr un proyecto de IAP en sentido estricto, permitió, una exploración más libre de los intereses de cada participante. Cada quien fue esbozando sus preguntas de investigación, pasando de temas muy generales a delimitaciones espacio-temporales más concretas. Aquí los manuales tradicionales de metodología mostraron su vigencia y pertinencia. Organizamos talleres semanales en línea, con el fin de compartir y comentar los avances. Contrario

a lo que esperaba, el grupo no estaba particularmente interesado en estudiar temas en cuyo centro estuviera la pandemia. Tampoco les entusiasaban demasiado los estudios enfocados exclusivamente en entornos telemáticos, como las etnografías digitales. Llevábamos casi un año de clases a distancia, había un cierto cansancio de las pantallas, y muchos de ellos ya habían vuelto a salir a las calles tanto por necesidades laborales como por otras tareas apremiantes. Querían, sobre todo, estudiar sus barrios, buscar si en la práctica existía aquello que en los textos los teóricos llamaban “comunidad”.

Lo primero que notamos es que los barrios en los que vivimos parecen muy diferentes. Ubicamos y recorrimos algunos a través de *Google Maps*. Algunos son profundamente distintos, física y simbólicamente. Incluso supimos de barrios contiguos que crecen en profunda desconexión y desconocimiento mutuo. Algunas compañeras observaron además que estos barrios se viven de manera diferenciada según el género o la edad, lo cual ha producido históricamente un entronque de confinamientos.

Tras buscar fuentes de información histórica sobre estas colonias nos encontramos con que en muchos casos estas eran escasas o de difícil acceso (los archivos institucionales seguían cerrados). Además, existían pocos estudios académicos sobre ellos, en especial sobre su historia reciente. Esta constatación alentó a varios estudiantes a darse a la tarea de contribuir a organizar estas historias locales. Para ello echaron mano de herramientas heterodoxas; entrevistaron a sus madres o abuelos, escudriñaron en los álbumes y archivos familiares, plantearon preguntas y pidieron información en los grupos de Facebook y Whatsapp de sus colonias, enviaron y solicitaron audios, aprovecharon sus salidas cotidianas para platicar con informantes clave. Algunos convirtieron sus espacios de trabajo en laboratorios de metodologías participativas. Un compañero se valía de sus amistades en un sitio de taxis para reconstruir la historia del mercado popular, mientras otra compañera que tiene un salón de belleza entrevistaba a sus clientas durante las sesiones de corte.

Fueron indagaciones *cyborg*: cuerpo y tecnociencia en co-elaboración. Los teléfonos celulares se tornaron indispensables, operando como extensiones prostéticas a través de las que se registraron exhaustivamente los espacios y sus protagonistas; una carpeta compartida de Drive se volvió nuestro repositorio multimedia común. Había mucho interés en que los hallazgos de sus indagaciones fueran socializables, por ello los resultados y avances se elaboraron en dos registros complementarios pero autónomos; un escrito más tradicionalmente académico y un video-corto de divulgación que algunos circularon por redes socio-digitales, estableciendo gracias

a ello nuevas redes y compromisos de investigación futura. Tal despliegue de estrategias fue sobre todo intuitivo y permitió poner en valor las habilidades de investigación que se desarrollan fuera de la educación formal. Estas estrategias de recolección de información, diálogo y divulgación no solo condujeron a valiosos conocimientos situados, sino que en muchos casos también generaron o fortalecieron, precisamente, los vínculos comunitarios que tanto les preocupaban.

Quiero citar en particular cuatro proyectos que siguen avanzando y que tienen su principal interés en la “memoria colectiva”, entendida en el sentido clásico de Maurice Halbwachs como la manera en que los grupos sociales elaboran su pasado de forma significativa y lo transmiten de generación en generación a través de diversos recursos y gracias a marcos de inteligibilidad comunes. Estos proyectos comparten además la particularidad de estar enfocados en comunidades pequeñas para las que la memoria es fundamental en la elaboración de identidades colectivas en resistencia frente a la lógica desarticuladora de la ciudad. Tal memoria se resguarda gracias a los documentos y la historia oral, pero sobre todo a través de prácticas colectivas que tradicionalmente tienen lugar en el territorio, un espacio socialmente compartido que, debido a la pandemia y a las dinámicas metropolitanas, se hallaba en riesgo. A continuación, describo, a modo de compendio sintético, algunas de estas historias de emergencia, trabajadas por estudiantes en diálogo con las comunidades.

1) LOS CARNAVALES DE TEQUISISTLÁN Y NEXQUIPAYAC (TEZOYUCA, ESTADO DE MÉXICO)

Esta investigación fue realizada por Brenda Ayala en el pueblo de Tequisistlán, localidad ubicada al norte de la zona conurbada del Estado de México. En este pueblo de origen colonial la festividad principal es el carnaval que se celebra dos días antes del miércoles de ceniza. Como en muchos otros casos, en este carnaval conviven y se mezclan elementos sacros y profanos. Tradicionalmente, los huehuenches (del náhuatl *huehuetzin*, “viejito”) dirigen los bailes a través de los que socarronamente se burlan de los poderes y los males terrenales. El carnaval como evento que subvierte las jerarquías es uno de los acontecimientos que permite mantener los vínculos comunitarios, más allá de las autoridades municipales y la Iglesia. Sabedora de esta importancia, Brenda se dedicó a estudiar los efectos de la pandemia en la festividad. En 2021 debido al alto nivel de contagios en la comunidad, y a pesar de la incredulidad de muchos habitantes, los organizadores decidieron suspender las actividades presenciales del carnaval. Esto generó temor entre la población pues suponía interrumpir una tradición muy apreciada. Sin embargo, las cuadrillas, los arrieros y otras

colectividades locales hicieron propuestas para celebrar el carnaval a través de las redes socio-digitales. Algunos grupos convocaron a concursos de bailes tradicionales desde casa, otros propusieron una suerte de performance comunitario: encender la música de baile a una misma hora en todas las casas del pueblo. El colectivo Rodada 5 9/11 organizó las jornadas de “Memoria carnavalera” en las que invitaban a la población a enviar fotografías, testimonios y videos. Brenda Ayala además registró algunas publicaciones en redes en las que las cuadrillas recurrían al *ethos* carnavalesco para aludir a la situación de emergencia que se vivía; una máscara de carnaval ataviada con un cubrebocas quirúrgico condensa el espíritu de los tiempos:

Figura 1.



Fuente: Imagen tomada de la página de Facebook "La cuadrilla 'La Morenita'-Nexquipayac", 29 de agosto de 2020. Reproducido con autorización.

2) CATEQUISTAS COMUNITARIAS EN LA COLONIA PRESA-SECCIÓN HORNOS

Este proyecto fue desarrollado por Marybel González García en una colonia popular ubicada en la zona de barrancas de la Alcaldía Álvaro Obregón, al poniente de la Ciudad de México. Marybel encontró que un pequeño grupo de catequistas en el que participa su mamá era quizá la colectividad que mejor guardaba la memoria colectiva de este barrio y que, precisamente por eso, también preservaba formas de convivencia comunitaria. Las catequistas le transmitieron a Marybel la historia de

su colonia, forjada a mediados de los setenta por pequeños grupos de personas que carecían de vivienda; la propia iglesia fue erigida poco a poco con apoyo de la comunidad. Como en muchos otros casos en estos años de auge de los movimientos urbano-populares, esta colonia se formó por la auto-construcción. Un proceso de labores similares al tequio en el que las mujeres fueron ganando protagonismo. A comienzos de los noventa se estableció el grupo de catequistas que, además de educar a niños y niñas, dan servicio a la comunidad. El patio de la iglesia suele hacer las veces de plaza pública como lugar de encuentro y organización. En los últimos años, la inseguridad y la violencia han transformado la dinámica del barrio, por lo que el grupo de catequesis se ha convertido en una suerte de espacio seguro. Marybel acompañó el paulatino retorno a actividades presenciales de esta comunidad, tras un año de confinamiento. Una de las primeras actividades presenciales fue una discreta representación del viacrucis, un ritual que sirvió también para comenzar una elaboración pública del duelo colectivo por los fallecimientos acaecidos durante la pandemia.

Figura 2. Colonia La Presa, años ochenta



Fuente: Archivo de la familia González García. Reproducido con autorización.

3) LA ORGANIZACIÓN BARRIAL EN EL LAGO SAYATLÁN

Investigación de Viviana Hernández Puebla para recuperar parte de la memoria histórica de la colonia la Laguna, ubicada en el municipio mexiquense de Tlalnepantla de Baz, al norte de la ciudad de México. Para ello entrevistó a vecinos y familiares que fundaron esa comunidad, echando mano además de los “archivos de baúl”. Así, supo que el topónimo de la colonia se debía a que, en efecto, había sido una laguna chinampera cultivada por ejidatarios. Para los años sesenta este cuerpo de agua se había reducido a tierra fangosa salpicada de algunos encharcamientos que aún eran hábitat de ajolotes, esto debido a la acelerada urbanización de la región que trajo consigo la desecación de la laguna. Fue en ese periodo cuando llegaron las personas fundadoras de la colonia. Al igual que en el caso relatado por Marybel, el trazo urbano y las primeras viviendas fueron de autoconstrucción comunitaria. Con el fin de regularizar y consolidar su colonia, las y los colonos emprendieron distintos mecanismos de interlocución con el Estado, entre los que destacan las cooperaciones a través de la llamada “Junta de mejoramiento moral, cívico y material de las colonias La Calavera y La Laguna”, así como la construcción de la primera escuela primaria de la zona que fue posible gracias a que un grupo de ejidatarios donó el terreno. Estos casos exitosos derivados de la interlocución entre ciudadanía y Estado contrastan con los resultados de proyectos que el Estado impuso sin consultar a los habitantes. El caso más lamentable fue la construcción de un Conalep (una escuela pública de educación media-superior de tipo técnico) al que los vecinos se opusieron, advirtiendo que las condiciones del terreno no eran aptas para una estructura de esa magnitud. La escuela se edificó sobre las tierras fangosas y tras pocos años comenzó a hundirse por lo que en los años noventa fue clausurada, quedando como una ruina moderna. Gracias a la presión vecinal finalmente fue demolida y en su lugar se instaló un parque público. Viviana también insiste en destacar la importancia de las fiestas comunitarias, como las kermeses y posadas, pues le parecen claves para el reforzamiento de los lazos comunitarios. Hoy en día las y los vecinos identificaron tres problemáticas principales: 1) los hundimientos del terreno, 2) la inseguridad y 3) la pérdida paulatina de esta forma de organización.

4) LA DESTRUCCIÓN DEL PARQUE ROSENDO ARNAÍZ

Se trata de una indagación de Daniel Edilberto Martínez Rangel en colaboración con la Asociación Civil “Amigos del parque Rosendo Arnaíz”, ubicado en la Colonia Nonoalco Mixcoac de la alcaldía Benito Juárez, Ciudad de México. Daniel documentó las movilizaciones

y conflictos que suscitó la reciente destrucción de seis canchas de frontón de ochenta años de antigüedad por parte del gobierno de la Ciudad de México que planea construir en ese espacio un centro PILARES (Punto de Innovación, Arte, Educación y Saberes). La demolición se llevó a cabo sin previo aviso durante la madrugada del 5 de enero de 2021 en el contexto de la contingencia sanitaria que mantenía cerrado el parque. Para las personas entrevistadas por Daniel, la mayoría hombres adultos mayores, los frontones no solo eran un espacio deportivo sino también un “lugar de memoria” barrial y convivencia. La comunidad recurrió a un amplio repertorio de acciones que van desde el cierre de avenidas hasta acciones legales, con el fin de recuperar el espacio y parar el proyecto. En una suerte de estrategia de resistencia civil pacífica, un grupo de adultos mayores comenzó a reunirse por las tardes a jugar cartas en los alrededores de lo que antes fuera el frontón, junto a las pintas y mantas de protesta. Daniel registró también la existencia de otras voces que están de acuerdo con la demolición, quienes argumentan que se había vuelto un espacio inseguro y un centro de consumo de enervantes. Sin embargo, el investigador sospecha que detrás de tales apreciaciones se hallan estigmas sociales muy arraigados entre las clases medias que viven en las colonias aledañas.

No es mi labor aquí analizar los resultados de las investigaciones; tampoco es necesario idealizar los procesos estudiados. En cambio, me parece relevante reportar algunos efectos y reflexiones que se produjeron en una reunión virtual que tuve con el grupo de estudiantes a propósito de la redacción del presente capítulo. Quizá el más importante fue que, a pesar de las diferencias, pudimos detectar ciertas formas identitarias y organizativas presentes en todos los casos. En ellas la apropiación colectiva del espacio (el espacio vivido) ha sido crucial para la formación de memorias colectivas e identidades permeables que, vale anotar, no se ajustan a los discursos de patrimonialización, folklore o turistificación propios de la producción histórica del Estado-nación. Esto, desde luego, no las vuelve subversivas en sí mismas, sino llanamente inapropiadas. Se observó, además, que los procesos de organización estudiados permiten a los grupos afirmar formas propias de habitar una metrópolis muchas veces hostil. Por último, fue muy elocuente el efecto de las estrategias participativas entre las comunidades que conocieron los procesos y los productos de las investigaciones. En todos los casos, algunos miembros quieren que las investigaciones sigan avanzando pues ven en ellas fuentes valiosas para enriquecer, organizar y preservar sus historias, luchas y saberes. En ese sentido, queda mucho por hacer.

CONTRA LA INMUNIZACIÓN. COMENTARIO DE SALIDA

La cruel pedagogía del virus, como la llama Boaventura de Sousa Santos (2020), nos impele a sentipensar desde la emergencia, entendida en el doble sentido de la palabra: como un momento de exacerbación de la catástrofe, pero también como el instante en el que algo distinto está comenzando a surgir. Los momentos de *excepción* sacan a la luz otras crisis largamente normalizadas como la de la educación pública en nuestro país. Las memorias aquí reseñadas me permiten sugerir que tal crisis está relacionada con profundos procesos de desconexión o inmunización social (desvinculación entre la escuela y la realidad social, entre el sujeto y el grupo, entre el presente y el pasado, entre el saber y el hacer, etc.). La inmunización, definida por el filósofo italiano Roberto Esposito como un proceso de extracción que un cuerpo (o un grupo) desarrolla para distanciarse (salvarse) de una condición común, puede producir efectos destructores. Por ello, añade Esposito, “la inmunidad, aunque necesaria para la conservación de nuestra vida, una vez llevada más allá de un cierto umbral, la constriñe en una suerte de jaula en la que acaba por perderse no solo nuestra libertad, sino el sentido mismo de nuestra existencia —o bien aquel abrirse de la existencia hacia afuera de sí misma a la cual se ha dado el nombre de *comunitas*” (Esposito, 2012, p. 104).

Me resulta políticamente relevante que en tiempos en los que el dispositivo inmunitario se va intensificando, los intereses de muchas profesoras, profesores y estudiantes se hayan orientado precisamente a conocer, y con ello vincularse, con sus entornos inmediatos, a rastrear en las memorias de sus barrios los indicios de una *comunitas*, definida por Espósito como “aquello que liga a sus miembros en un empeño de donativo del uno al otro”. Me gusta pensar que esta pasión está orientada más por la necesidad de reconectar con “lo común” que con una búsqueda regresiva de recuperar un sueño identitario esencialista, pero no me corresponde responder a tales interrogantes. Es un riesgo propio de las activaciones de las memorias colectivas comunitarias.

Quizá, una recuperación profunda de las pedagogías críticas y las metodologías participativas en el aula universitaria puede contribuir al doble propósito de des-inmunizar (reestablecer conexiones arriesgadas) y de des-sustancializar las identidades, pero a condición de que tales enfoques se dejen sacudir, y con ello transformar, por las fuerzas micro-políticas que desconfían de toda utopía, de todo sujeto elegido y de toda metafísica de la liberación. Aceptando con ello, la vulnerabilidad, la contingencia y el fracaso. Quiero terminar citando para nuestros intereses a una lengua indómita, fragmentaria, titubeante y desesperanzada que puede ayudar a imaginar cómo se

forma una investigación agónica para nuestros tiempos de emergencia. Es un anciano Samuel Becket desde su encierro:

Primero el cuerpo. No. Primero el lugar. No. Primero Ambos. Ahora tampoco. Ahora el otro. Enfermo de ambos intenta el otro. Enfermo de nuevo enfermo de cualquiera. Así sigue. De alguna manera. Hasta harto de ambos. Vomita y vete. Donde tampoco. Hasta harto de eso. Vomita y retrocede. El cuerpo de nuevo. Donde ninguno. El lugar de nuevo. Donde ninguno. Intenta de nuevo. Fracasa de nuevo. Fracasa mejor. (Becket, 1989, p. 101 [versión libre en español])¹⁶

BIBLIOGRAFÍA

- Adelman, Clem (1993). Kurt Lewin and the Origins of Action Research. *Educational Action Research*, 1(1), 7-24.
- Agamben, Giorgio (2020). Réquiem por los estudiantes. *Artillería inmanente*. <https://artilleriaainmanente.noblogs.org/?p=1514>
- Alfieri, Ezequiel et al. (2020). Las pedagogías críticas y las educaciones populares en tiempos de la pandemia. En Cabaluz, Fabián et al. (Comps.), *Educación popular y pedagogías críticas en América Latina y El Caribe* (pp. 8-12). Buenos Aires: CLACSO.
- Almeida, João Gabriel (2020). ¿La educación virtual es la cuestión? En Fabián Cabaluz et al. (Comps.), *Educación popular y pedagogías críticas en América Latina y El Caribe* (pp. 42-45). Buenos Aires: CLACSO.
- Arendt, Hannah (2018). *¿Qué es la política? Comprensión y política*. Ciudad de México: PRD.
- Arizpe, Lourdes (1983). ¿Libros o motines? Entrevista con Magdalena León. *Fem, publicación feminista*, noviembre-enero, 35-37.
- Arteaga, Belinda (2005). *La escuela racionalista de Yucatán. Una experiencia mexicana de educación anarquista (1915-1923)*. Ciudad de México: UPN.
- Asimov, Isaac (2013). Cuánto se divertían. *Narrativa breve. Blog de historias cortas, cuentos cortos, entrevistas literarias*. <https://narrativabreve.com/2013/12/cuento-asimov-cuando-se-divertian.html>

16 En el original: "First the body. No. First the place. No. First both. Now either. Now the other. Sick of the either try the other. Sick of it back sick of the either. So on. Somehow on. Till sick of both. Throw up and go. Where neither. Till sick of there. Throw up and back. The body again. Where none. The place again. Where none. Try again. Fail again. Better again".

- Becket, Samuel (1989). *Nohow on: Company. Ill seen Ill said. Worstward Ho*. Londres: John Calder.
- Bonilla, Daniel et al. (1972). *Causa popular, ciencia popular. Una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: publicaciones de La Rosca.
- De Sousa Santos, Boaventura (2001). Los nuevos movimientos sociales. *OSAL, Observatorio Social de América Latina*, (5), 177-184.
- De Sousa Santos, Boaventura (2020). *La cruel pedagogía del virus*. Buenos Aires: CLACSO.
- El Achkar, Soraya (2002). Una mirada a la educación en derechos humanos desde el pensamiento de Paulo Freire. Prácticas de intervención político cultural. En Mato, Daniel (Comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (pp. 131-144). Buenos Aires: CLACSO.
- Elortegui, Maider (2016). La Escuela Ayllu de Warisata, destellos de memoria subversiva en los Andes bolivianos. *Pacarina del Sur, Revista de pensamiento crítico latinoamericano*. <http://pacarinadelsur.com/dossiers/dossier-8/59-dossiers/dossier-19/1382-la-escuela-ayllu-de-warisata-destellos-de-memoria-subversiva-en-los-andes-bolivianos>
- Espósito, Marcelo (2012). Inmunidad, comunidad, biopolítica. *Las torres de Lucca*, (0), 101-114.
- Fals Borda, Orlando (1999). Orígenes universales y retos actuales de la IAP. *Análisis Político*, (38), 73-81.
- Freire, Paulo (1983). *Pedagogía del oprimido*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Freire, Paulo y Faundez, Antonio (2013). *Por una pedagogía de la pregunta. Crítica a la educación basada en respuestas a preguntas inexistentes*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Halberstam, Judith (2008). *Masculinidad femenina*. Madrid: Eagles.
- hooks, bell (2021). *Enseñar a transgredir. La educación como práctica de libertad*. Madrid: Capitán Swing.
- Kohan, Walter Omar (2021). ¿A favor o en contra Paulo Freire? pensar filosóficamente un legado, entre la descalificación ideológica y la crítica académica. *Pedagogía y Saberes*, (55), 25-40.
- Legorreta, José de Jesús (1996). Hacia un balance de la Guadium et spes a 30 años del Vaticano II. En Obeso, Sergio (Mons.) et al. (Coords.), *Concilio Vaticano II: Logros y tareas. Una*

- reflexión a 30 años* (pp. 37-49). Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Melville, Herman (2015). *Bartleby, el escribiente*. Ciudad de México: Ámbar Cooperativa Editorial.
- Moncayo, Víctor Manuel (2015). *Orlando Fals Borda. Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: CLACSO/Siglo XXI Editores.
- Pereira, Alexander (2009). Orlando Fals Borda: La travesía romántica de la sociología colombiana. *Crítica y Emancipación*, (2), 211-247.
- Reichman, Jorge et al. (3 de mayo de 2020). Manifiesto: contra la doctrina del shock digital. *CTXT, Contexto y acción*. <https://cxtx.es/es/20200501/Firmas/32143/riechmann-yayo-herrero-digitalizacion-coronavirus-teletrabajo-brecha-digital-covid-trazado-contactos.htm>
- Roitman, Marcos (2016). Miedo a pensar. *La Jornada* 20 de julio. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2016/07/30/opinion/018a1mun>
- Rolnik, Suely (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón, Colección Nociones Comunes.
- Roy, Arundhati (13 de abril de 2020). La pandemia es un portal. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/ultimas/mundo/2020/04/13/la-pandemia-es-un-portal-9285.html>
- Sandoval, Chela (2004). Nuevas ciencias. feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. En hooks, b. et al., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Santos, Marcos (2008). Ideas filosóficas que fundamentan la pedagogía de Paulo Freire. *Revista iberoamericana de Educación*, (46). <https://rieoei.org/historico/documentos/rie46a08.htm>
- Saviani, Dermeval (1984). Las teorías de la educación y el problema de la marginalidad en América Latina. *Revista Colombiana de Educación*, (13), 1-13. <https://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/RCE/article/view/5099/4177>
- Stern, Steve (1990). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Wilde, Alexander (Ed.) (2015). *Las iglesias ante la violencia en América Latina. Los derechos humanos en el pasado y el presente*.

Ciudad de México: FLACSO y Centre for Latin American and Latino Studies, American University.

Woolf, Virginia (2019). *Estar enfermo*. Barcelona: Alba.

Zavalloni, Gianfranco (2011). *La pedagogía del caracol. Por una escuela lenta y no violenta*. Barcelona: Grao.

SOBRE EL TRABAJO DE ENSEÑAR

ENCUENTROS EN EL AULA FEMINISTA VIRTUAL

Alejandra Oberti y Mariela Peller

*“Vivir una vida feminista es también ser feminista
en el trabajo”.*
Sara Ahmed

“...el aula debería ser un lugar emocionante”.
bell hooks

INTRODUCCIÓN

En este texto queremos compartir un breve análisis de nuestra experiencia como docentes del seminario de posgrado “Perspectivas de género y feministas en el estudio del pasado reciente: memorias, testimonios y archivos” que impartimos en los meses de septiembre y octubre de 2020.¹ El curso, y las reflexiones que presentamos, condensan dos áreas de estudio y de interés político.

Por un lado, toman como punto de partida una práctica docente feminista que se extiende por más de quince años de trabajo en común en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Aunque la docencia en el área de los estudios de género en la Argentina tiene una historia de varias décadas,² en los últimos años las universidades de toda la región se han visto interpeladas por procesos

1 El seminario formó parte del Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

2 Las autoras compartimos la docencia en la materia “Identidades, discursos sociales y tecnologías de género” que, desde 2006, forma parte del plan de estudios de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, cuyo programa y materiales se pueden consultar en <http://tecnologiasdegenero.sociales.uba.ar>. En “Enseñamos en el mundo”, Claudia Bacci y Alejandra Oberti (2022) realizaron una reflexión crítica sobre dicha práctica docente.

de transformación en las concepciones sobre las relaciones de género (que exceden el ámbito universitario).

Por otro lado, consideran el interés creciente —académico y cultural— por las memorias del pasado reciente argentino y latinoamericano.³ Un pasado reciente que entendemos de un modo cercano al de Michel Foucault (1982) en el debate que emprendió con los historiadores alrededor de su libro *Vigilar y castigar*. Como señalamos hace unos años en un texto colectivo, nuestro trabajo no supone “una búsqueda por desentrañar las verdades del pasado, por el contrario, nos inclinamos por trazar la genealogía de ciertos tópicos de nuestro presente” (Aguilar et al., 2009, p. 2). Como afirma Roberto Pittaluga:

El nombre “historia reciente”, hoy equívoco, resulta igualmente revelador: en el momento de su surgimiento, nombre desafiante a una concepción de la historia que vetaba las indagaciones sobre pasados que consideraba aun “abiertos”; en la actualidad, como desajuste de la perspectiva cronológica en la medida en que esos años bajo estudio solo se pueden considerar “recientes” desde el ángulo de su actualización rememorativa. (Pittaluga, 2022, p. 115)

El seminario se situó en el cruce entre esos dos campos (los estudios feministas y los estudios de memoria) que, como señala Elizabeth Jelin (2017), tienen en las ciencias sociales latinoamericanas un desarrollo interrelacionado y vinculado a las luchas sociales y políticas de la región. Específicamente focalizó en las experiencias de las mujeres y en las relaciones y representaciones de género en diversos ámbitos de activismo político y cultural del pasado reciente. Indagamos tanto en la militancia en las izquierdas armadas de los años sesenta y setenta, como en las intervenciones del movimiento de mujeres y feministas. Nos interesamos por comprender los lazos entre la militancia política y las relaciones de género, la vida cotidiana, las relaciones afectivas,

3 La expansión del campo de estudios sobre el pasado reciente se manifiesta tanto en la consolidación de centros de investigación, grupos de trabajo y congresos y jornadas, como en la construcción de archivos documentales y orales, que permiten el acceso a una diversidad de fuentes (entrevistas, documentos, prensa de organizaciones políticas, sociales y de derechos humanos, entre otras). Este creciente interés desde las ciencias sociales se produce en paralelo con un auge cultural, que se manifiesta en la cada vez mayor publicación de libros testimoniales, films documentales, ensayos fotográficos y obras teatrales —entre otros formatos— referidos al pasado reciente. Muchas de estas producciones se abocan a problematizar las memorias de las diversas militancias, las prácticas genocidas de las dictaduras y los modos en que las experiencias de violencia del pasado continúan produciendo efectos en nuestro presente.

los vínculos personales y la sexualidad. Asimismo, nos detuvimos en el estudio de las memorias de esas experiencias a través del trabajo con archivos y testimonios orales.

A partir de los postulados del feminismo en las ciencias sociales y en las humanidades, trabajamos con una noción de género como articuladora clave desde la cual estudiar el pretérito y sus memorias.⁴ Uno de los objetivos principales del curso era ofrecer herramientas teóricas que permitieran interpretar el pasado reciente desde perspectivas feministas, porque creemos que las dimensiones de género y afectiva en los archivos —testimoniales y documentales— habilita nuevas lecturas y construcciones sobre el pasado. Para ello, trabajamos con textos de autoras como Joan Scott, Griselda Pollock, Sara Ahmed, Arlette Farge, Françoise Collin y Judith Butler, Julieta Kirwood, Elizabeth Jelin, entre otras.

Debido a la situación sanitaria y al cierre de las actividades presenciales en la Universidad de Buenos Aires, a causa de la pandemia por COVID-19, las autoridades de posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales dejaron en manos de los equipos docentes la decisión de dictar o no los seminarios y el formato. Con más preguntas que respuestas, decidimos hacerlo, lo cual nos obligó a reformular los contenidos del curso para ofrecerlo de manera virtual. Algunas de las modificaciones que debimos realizar para adaptar el curso fueron la publicación de los contenidos en la plataforma educativa *Classroom* de *Google* y la realización de encuentros virtuales semanales sincrónicos —de tres horas, aproximadamente— a través de una plataforma de videoconferencias. Asimismo, exhibimos imágenes, videos y presentaciones con diapositivas que nos permitieron imaginar un pizarrón en el aula virtual. Por otra parte, la virtualidad generó la posibilidad de que se inscribieran al curso estudiantes de varios países y provincias de la Argentina, que habrían estado imposibilitadas de asistir si se hubiera dictado de manera presencial en la Ciudad de Buenos Aires.⁵

Como han destacado múltiples lecturas acerca de las condiciones en las cuales los sujetos atravesamos la pandemia, espacios destinados

4 La noción de género nos permitió sostener que las identidades sexuales no se reducen a la biología, sino que es imprescindible indagar en la construcción social de la diferencia sexual. Las identidades son el producto de representaciones y formas de poder que se imponen en los cuerpos a través de discursos sociales, lo que nos habilita a cuestionar la naturalización de lo femenino como una esencia universal de mujer, que la sujeta a un contenido homogéneo e invariable.

5 En este artículo, elegimos hablar del grupo de estudiantes en femenino, tal como lo hicimos con ellas durante la cursada. Como suele ocurrir con los seminarios dedicados al género y al feminismo, la mayoría de las estudiantes eran mujeres.

previamente a la vivienda se tornaron también lugar de trabajo y de estudio. Se produjo entonces una sobrecarga de trabajo, especialmente para las mujeres, que puso al descubierto y extremó las desigualdades y violencias propias del espacio doméstico. El trabajo a distancia, la jornada laboral extendida, la necesidad de acompañar a las niñas y niños en las tareas escolares, la incertidumbre acerca del futuro del trabajo, y los riesgos que sufrieron quienes realizan trabajos considerados esenciales, son algunos aspectos de una larga lista de problemas que enfrentamos (Longo, Tortosa y Zaldúa, 2021; CEPAL, 2020).

Como era de esperar, la angustia y el miedo por la situación de pandemia fueron emociones que estuvieron presentes. En efecto, durante los meses en que impartimos el seminario todavía no había comenzado el proceso de vacunación y el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) estaba vigente con protocolos que permitían una muy escasa circulación en los espacios públicos para evitar la propagación del virus.⁶ La reclusión de los sujetos en el espacio doméstico fue muy fuerte en esos meses, con todas las tensiones y complicaciones que esa reclusión trajo consigo.⁷ La angustia y el miedo se manifestaban, por ejemplo, al comenzar las clases, en esos momentos de intercambios poco estructurados, en los que mientras esperábamos que se conectaran todas las asistentes, alguna narraba la situación de la pandemia en el país o en la provincia en la que habitaba. Las conversaciones en esos minutos versaban alrededor de la cantidad de personas enfermas e internadas, las modificaciones en los contratos de trabajo y en los calendarios escolares.⁸

6 El 20 de marzo de 2020 a las 00:00 horas, Argentina inició una cuarentena obligatoria y estricta establecida por el Decreto Nacional 297/2020. Desde entonces, esta normativa se fue renovando cada quince días con una flexibilidad mínima de acuerdo con las necesidades de fuerza mayor. Solo se podían realizar desplazamientos esenciales en la vía pública para abastecerse de artículos de limpieza, medicamentos y alimentos. Esta disposición aplicó para conglomerados urbanos de gran densidad poblacional entre los cuales se encuentran la Ciudad y el Gran Buenos Aires. En el resto del territorio argentino rigieron fases de flexibilización de la cuarentena de acuerdo a las condiciones de propagación del virus.

7 Las consultas por violencia de género crecieron de manera exponencial desde los primeros días. En 2020 se registraron 287 asesinatos por razones de género (251 femicidios, 36 travesticidios) según el informe del Observatorio Lucía Pérez, datos provisionales que tomamos porque los oficiales todavía son escasos. Como expresión de la preocupación por esta realidad, el movimiento feminista activó numerosas redes y espacios colectivos de denuncia y acompañamiento.

8 La pandemia también se metió en el aula cuando, por ejemplo, las estudiantes nos pidieron más tiempo para las entregas que debían realizar porque se atrasaron por cuestiones vinculadas a los cambios en el trabajo a causa de las condiciones de aislamiento por COVID-19.

Pero con más fuerza circularon emociones como el placer y el amor, que de alguna manera se opusieron a la angustia y al miedo que generaban la pandemia y sus efectos, llevándonos a estar ahí semanalmente. La clase se tornó un espacio y un tiempo de encuentro que nos permitió hacer cosas que nos gustaban en medio de un mundo que se caía a pedazos. El placer y la vitalidad se colaban en el aula virtual, que fue como un oasis en el desierto de la pandemia. Seguramente por eso tuvimos pocas ausencias y en las ocasiones en las que las clases se extendían más de la cuenta, las estudiantes se quedaban hasta que terminara, aunque las diferencias de usos horarios les significaran cursar hasta horas inverosímiles.

Las notas que compartimos a continuación intentan sistematizar las prácticas pedagógicas y experiencias vividas en ese espacio tanto por las estudiantes como por nosotras, las docentes, que creemos colaboraron en generar lo que bell hooks denomina una “comunidad de aprendizaje” (hooks, 2021, p. 30). Como fruto de un trabajo grupal, el aula virtual logró convertirse en un espacio en el que circularon diferentes emociones que colaboraron en la producción de conocimiento. Esa circulación no fue solamente entre docentes y estudiantes, sino que las estudiantes entre ellas articularon interacciones que dieron cuenta de que asumían como propia la dinámica de la clase. Lo que ocurrió en el aula fue el resultado de la responsabilidad y el esfuerzo colectivo, potenciados por el interés mutuo en escuchar la voz de las otras y el reconocimiento de la importancia de la presencia y de los aportes de cada una, que nos condujeron hacia un “proceso de aprendizaje emocionante” (hooks, 2021). Dicho de otro modo, lo que se produjo fue algo del orden del encuentro; esto es, la construcción de un espacio de interacción original y contingente donde lo que iría a suceder no estaba previsto totalmente. Más allá de la eficacia de los recursos que se desplegaron, de las discusiones conceptuales y políticas y de los procesos propios del trabajo en un espacio institucional (como, por ejemplo, los mecanismos de acreditación), cada clase en sí misma resultó en un encuentro.

En primer lugar, examinaremos la afectividad y las emociones que circularon en el chat de la plataforma virtual durante las clases. Nos interesa focalizar, principalmente, en cómo las conversaciones e intervenciones realizadas por las estudiantes, que implicaron el reconocimiento, la valoración y la gratitud por el trabajo del grupo y de cada una de ellas, habilitaron formas de solidaridad afectiva.

En segundo lugar, trabajaremos sobre algunas reflexiones que surgieron en el aula acerca de las formas mediatizadas de contacto y encuentro propias de los tiempos de pandemia. ¿Qué pueden

aportarnos las teorías y las emociones feministas para imaginar montajes y relaciones inesperadas?

Finalmente, nos detendremos en algunas intervenciones que se produjeron en la última clase, casi en el cierre del seminario, tras compartir una serie de testimonios de participantes de los Encuentros Feministas y de Mujeres. Allí, memorias intergeneracionales y afectos se hicieron presentes por medio de la interacción entre los relatos histórico-políticos y el ámbito de las experiencias personales.

A través de la selección de estos ejes, el texto expone nuestras memorias sobre la enseñanza y el aprendizaje en tiempos de pandemia, con la intención de que el examen de esas prácticas mutantes colabore a imaginar novedosas dimensiones afectivas y comunitarias en las aulas feministas del futuro.

“GRACIAS A TODAS”: RECONOCIMIENTO Y SOLIDARIDAD AFECTIVA

El seminario se organizó con clases sincrónicas semanales a través de una plataforma de videoconferencia de uso gratuito. En el primer encuentro solicitamos a las estudiantes que se anotaran en una lista para exponer alguno de los textos obligatorios. De esta manera, si bien nosotras como docentes llevábamos preparados los temas de la clase, compartíamos nuestras lecturas de la bibliografía y dábamos claves de interpretación, quienes tomaban la palabra, en buena parte del tiempo de los encuentros, eran las estudiantes, que exponían al resto del grupo sus propias lecturas y preguntas sobre los textos del curso. Con esta circulación de voces, la clase se desplazaba del “sistema bancario de educación” —como lo denominó Paulo Freire—, en el cual las y los estudiantes son considerados consumidores pasivos, un sistema que no se preocupa por las preguntas centrales relativas al reparto de la palabra en el aula: “¿Quién habla? ¿Quién escucha? Y ¿por qué?” (hooks, 2021, p. 28). En cambio, como ha señalado Mónica Tarducci, las profesoras feministas tenemos el objetivo de comprender la opresión de las mujeres y de otros sujetos subalternizados a causa de sus identidades de género y/o sexuales, para ponerle fin y por eso “deseamos que el discurso que circula en el aula sea un mediador, que funcione como posibilitador para que se escuchen las experiencias de las alumnas” (Tarducci, 2010, p. 157).

Ya habíamos organizado otros cursos de esta manera, intentando que la palabra y las experiencias circulen, pero en el caso de este seminario la virtualidad produjo varias novedades. Muchas de las presentaciones fueron acompañadas por imágenes, documentos y afiches que las estudiantes compartían en la pantalla con el resto de sus compañeras y con las docentes. Fueron realmente presentaciones muy

buenas que generaban intercambios y comentarios en el chat. Quienes escuchaban reconocían su valor y se encargaban de comunicarlo. Fue así que, tras cada una de las presentaciones, principalmente cuando se trataba de exposiciones en las que se notaba que las estudiantes habían trabajado mucho —por ejemplo, porque traían novedosos materiales para compartir o sugerían más lecturas de la misma autora—, el chat se llenaba de palabras de agradecimiento y reconocimiento hacia quienes habían expuesto. Estos fueron algunos de los mensajes que circularon en las clases tras las exposiciones de las estudiantes:

“Excelente la presentación! Gracias!!”

“Hermoso el *power!*”

“Muchas gracias a todas las compañeras por las presentaciones”

“Muy buenas las exposiciones de hoy, gracias!”

“Muy bueno todas! y gracias por tanta info (sic.) complementaria/suplementaria”

“Muchas gracias a todas por los aportes y el intercambio”

“Muchísimas gracias por todos estos materiales!!”

Además de estos comentarios amorosos hacia el trabajo realizado por las compañeras, el chat también fue un espacio de pedidos de documentos de archivo inhallables, de colaboraciones relativas al uso de la tecnología, de difusión de actividades como presentaciones de libros y jornadas, de recomendaciones de películas, artistas y bibliografía, entre muchas otras cosas. La camaradería, la solidaridad y la gratitud estuvieron presentes en cada encuentro a través de la voz de las estudiantes que exponían y de las palabras escritas en el chat.

Fue justamente por la significativa actividad que hubo en el acotado espacio del buzón de mensajes que una de las alumnas asumió espontáneamente la tarea de copiarlo y publicarlo luego en el *Classroom* para que todas pudiéramos tener acceso. Gracias a ese registro hoy podemos compartir en este texto algunas de las frases que circularon allí.

Al finalizar el curso, el agradecimiento también nos tocó a nosotras como docentes, pero, principalmente, la gratitud fue hacia lo acontecido a lo largo del curso, es decir, hacia el grupo en general, quienes construimos con nuestro trabajo una “comunidad de aprendizaje” o “comunidad de aula”, al decir de bell hooks.

A medida que el seminario se iba desarrollando, nos preguntamos en varias ocasiones si la enseñanza virtual estaría fortaleciendo el compromiso con el espacio y con las compañeras a pesar de las dificultades que implicaba este modo inédito de estar en el aula. ¿Qué virtudes le estábamos encontrando a la virtualidad? ¿Existía alguna otra, además de que pudieran asistir quienes no residían en

Buenos Aires? Otra forma de interpretar la modalidad que asumieron las interacciones es poner el foco en la afectación. Las relaciones, ciertamente complejas, entre la crisis subjetiva producida por la crisis sanitaria y la situación educativa (concreta) nos colocaron a todas las participantes de ese espacio en una posición de tener que dar testimonio, de entrelazar los temas del programa con lo que nos estaba sucediendo. Las “perspectivas de género y feministas en el estudio del pasado reciente”, que estudiamos revisando testimonios y archivos, se ampliaron y nos vimos obligadas a articular allí nuestra propia experiencia y la de las estudiantes. La escena de la clase, un espacio concebido fundamentalmente como un despliegue discursivo, estaba destinada a presentar las discusiones teóricas en torno a la inclusión de la categoría de género para el estudio de las memorias del pasado reciente y el análisis de las dimensiones subjetivas y afectivas en las formas de documentación y conservación de materiales. Sin embargo, lo que se produjo más que un hecho de discurso fue un “ensamblaje discursivo, emocional y afectivo” (López, 2014, p. 266),⁹ que habilitó una suerte de “solidaridad afectiva” (Hemmings, 2012).¹⁰ Y este texto, en cierta medida, es nuestro testimonio de lo que vivimos en aquel seminario que dejó una lección impredecible y un modo de sumarnos a ese agradecimiento colectivo.

OTRA FORMA DE ENCONTRARNOS: CUERPO Y VIRTUALIDAD EN PANDEMIA

En la clase titulada “Construcción y usos del archivo: feminismos y afectos”, nos dedicamos a trabajar alrededor de intervenciones feministas sobre los archivos a través de tres textos: *La atracción del archivo* de Arlette Farge (1991), *Encuentros en el museo feminista virtual* de Griselda Pollock (2010), y la introducción, “Sentir el propio camino”, de *La política cultural de las emociones* de Sara Ahmed (2015).

9 Si bien, como señalan múltiples trabajos del denominado “giro afectivo”, la energía afectiva pertenece al orden de lo prediscursivo, mientras que las respuestas emocionales son construidas culturalmente, no todas las estudiosas de los afectos y las emociones mantienen de modo tajante esta distinción. Es el caso, por ejemplo, de Sara Ahmed (2015), quien utiliza ambos términos por igual.

10 Interesada por las epistemologías feministas, Clare Hemmings (2012) sugiere que para conocer de manera diferente tenemos que sentir de manera diferente. Su propuesta implica moverse desde sentimientos de disonancia e incomodidad afectiva hacia otros de solidaridad afectiva, como una forma (no necesariamente empática ni identitaria) de desplazarse desde la experiencia individual hacia la capacidad de acción colectiva.

A partir de nuestras lecturas y de las preguntas que trajeron las estudiantes en sus exposiciones, en la clase se resaltaron algunos elementos de cada texto y se los puso en relación. Tomando como punto de partida la idea de que el archivo no está dado de antemano, ni es un espacio al cual ir, nos preguntamos cómo la relación física y emocional con el archivo crea el archivo (Farge, 1991); indagamos en la posibilidad de generar encuentros virtuales inesperados —no reales sino potenciales—, que rompan las reglas patriarcales hegemónicas de las asociaciones posibles entre obras (Pollock, 2010); y reflexionamos sobre los modos en que las emociones circulan adhiriéndose a los materiales que componen los archivos para producir economías afectivas y sobre cómo las feministas muestran sus propios recorridos, comparten sus archivos y experiencias personales para la creación de conocimiento (Ahmed, 2015).

Cuando terminamos de exponer nuestras lecturas, abrimos un espacio de intercambio para preguntas y comentarios del resto de la clase. Entonces, una de las estudiantes recordó que Ahmed retoma de Audre Lorde —poeta feminista negra lesbiana y norteamericana— su modo de trabajar desde la experiencia personal. Como señalaba la estudiante, Lorde elabora teoría desde la poesía y resignifica la emoción como un lugar donde también se construye saber. Así, la conversación se fue tejiendo y los cuadraditos del *Meet* empezaron a conectarse entre sí, formando un collage de rostros y voces enlazados por la energía emocional que circulaba uniéndonos a la distancia. Tras esta serie de intercambios, otra de las estudiantes pidió la palabra para compartir una reflexión personal, que transcribimos aquí manteniendo las marcas de la oralidad:

Perdón, yo agregó algo porque estuve pensando. Es una reflexión que surge ahora. Yo pensaba en contextos de pandemia donde es muy difícil el tema, justamente se juega esto de poner el cuerpo, ¿no? La performance virtual o estas resistencias que ahora tienen que ser mediatizadas por la tecnología porque no hay otra forma de encontrarnos. Y pensaba, ¿cómo podemos resignificar el tema del encuentro, que es una de las categorías que vos mencionabas de Pollock de *El encuentro feminista virtual*? ¿Cómo hacer algo que es fundamental para los feminismos que es el encuentro con el otro, con la otra, con le otre? ¿Qué otras formas podemos resignificar ahora del archivo en la virtualidad? ¿Qué estrategias nos puede dar ahora, cómo resisten los feminismos al capitalismo que avanza cuando no nos podemos juntar, cuando hay algo fundamental del encuentro y de las dinámicas del encuentro presencial cuerpo a cuerpo, que no se están dando, que se quitan y que eso resta en cuanto a fuerza motora para generar cambios y cómo podemos hacer para seguir generando cambios ahora que está todo mediatizado por las tecnologías? Lo tiraba como una idea.

En el medio de la clase una idea se “tira”, una reflexión personal aparece, nace, se gesta y se enuncia. Una reflexión sobre las formas colectivas del hacer en pandemia, que se pregunta de un modo situado por las intervenciones feministas y afectivas sobre el archivo —el tema de la clase del día, recordemos— y que intenta comprender qué espacio queda para el cuerpo en estos encuentros virtuales, sobre todo si entendemos el encuentro como una táctica feminista de montaje de relaciones alternativas. Otra estudiante recogió la intervención de la compañera para seguir pensando en voz alta:

A mí me parece que Pollock cuando trae la idea de contra-monumento y de espacios y tiempos alternativos nos invita, sobre todo en este contexto de pandemia, a repensar la acción feminista —un poco lo que decía la compañera— en otro tiempo y en otro espacio, que ahora pasa a ser un poco más virtual. Tampoco sé cómo, pero me parece que Pollock nos invita a pensarlo constantemente.

¿Cómo hacer para estar “enteras” en el aula, es decir, sin participar de la escisión mente-cuerpo (hooks, 2021), en una clase atravesada por las tecnologías, en la que el cuerpo parece perder volumen y se torna solo un rostro (en el mejor de los casos) y una voz, muchas veces entrecortada, por los problemas de conexión? ¿Cómo podemos poner el cuerpo para encontrarnos con otros, otras, otras en estas dinámicas que implican la mediatización de las tecnologías digitales? ¿Qué otras formas del encuentro podemos imaginar? ¿En qué otros tiempos y espacios?

Los comentarios de las estudiantes trajeron al aula virtual la afectividad vivenciada ante el encierro obligatorio en el que nos vimos inmersas por varios meses en la Argentina. Esta imposibilidad real de encontrarnos y “poner” los cuerpos significó un plus y produjo una energía emocional particular, nueva y diferente a la que circulaba en otros encuentros virtuales a los que pudiéramos haber accedido en contextos previos “normales”. En el “aquí y ahora” pandémico, la virtualidad no era una elección sino una imposición. Y el aula virtual fue la manera de poder continuar con algo que nos había sido sustraído.¹¹

11 Recordemos, para imaginar la magnitud del encierro obligatorio, que en la primera fase implicó que niñas, niños y adolescentes tuvieran prohibido salir de sus hogares. Solo podían ser trasladados por sus madres o padres ante casos de excepción. Por otra parte, es importante señalar que en la Argentina la incertidumbre y la contingencia de la pandemia global se retroalimentaba con el escenario de inestabilidad y crisis económica local. Para muchas personas quedarse en sus casas

La vivencia del atravesamiento entre cuerpo y tecnología fue ambivalente. En tanto, como señaló Donna Haraway (1995) en su ya clásico trabajo sobre la figura del *cyborg*, en un mundo crecientemente cibernético es posible imaginar una corporalidad que se expande en conexión con las tecnologías y los objetos; pero, en el contexto de pandemia ese uso tecnológico nos era impuesto, lo que conducía a una experiencia en clave también de dominación y no solo de ampliación de posibilidades.¹² Esa dualidad del vínculo cuerpo-tecnología fue la que primaba en los encuentros: una posibilidad, pero también una constricción que cada una vivía de acuerdo a sus propias circunstancias vitales.

Posiblemente, esa tensión —de la que sin dudas éramos conscientes en los encuentros— sumada a la tecnología del *Meet*, que implica una especie de sinécdoque en la que el cuerpo como totalidad es representado por unos cuadritos con las iniciales de los nombres o los semblantes, haya conducido a una mayor vivencia afectiva, es decir, a una mayor circulación y experimentación de las emociones y la afectación. Esa sinécdoque acompañada de la permanencia de la voz (en ocasiones acompañada del rostro, pero no siempre) nos recordaba que habíamos perdido la posibilidad de los encuentros “cara a cara” y representaba con elocuencia el sentido del aislamiento social que buscada evitar obligatoriamente el contacto para prevenir los contagios. Asimismo, la inexactitud temporal, espacial y significativa en los diálogos pasó a estar en evidencia de manera contundente.¹³ Pero los afectos y las emociones que circulaban nos recordaban que el cuerpo seguía allí presente, aunque ahora se trataba de una conexión mediada tecnológicamente, que nos situaba confusamente entre la resistencia, la obligatoriedad y la posibilidad de supervivencia.

El encuentro virtual funcionó como red afectiva y de contención para muchas de nosotras y en ese sentido se opuso a una idea capitalista de disolución del cuerpo. Como señaló Cristina Rivera Garza (2021),

significaba no poder trabajar para acceder a ingresos para cubrir sus necesidades básicas. Esa afectividad era el telón de fondo de nuestra aula virtual.

12 Escribe Haraway: “No es solo que la ciencia y la tecnología son medios posibles para una gran satisfacción humana, así como una matriz de complejas dominaciones, sino que la imaginaria del *cyborg* puede sugerir una salida del laberinto de dualismos en el que hemos explicado nuestros cuerpos y nuestras herramientas a nosotras mismas” (Haraway, 1995, p. 311).

13 En estos tiempos en que el humor y la ironía han constituido mecanismos para tramitar el desconcierto y el dolor que atravesamos, circuló en las redes sociales este chiste: “Las reuniones de zoom parecen sesiones de espiritismo: —Hola, ¿Uds. me ven? ¿Se me escucha? —Carlos, ¿estás ahí? No te vemos. — Martín, si nos oyes, habla, di algo. —Ana, te estamos perdiendo...”.

a diferencia del capitalismo que quiso —y quiere— sostener la ilusión de que los sujetos viven sin tener un cuerpo, la pandemia de COVID-19 puso la materialidad de los cuerpos en el centro del problema, nos hizo dar cuenta de las conexiones que tenemos con otros impensados, nos hizo estar atentas a cómo, por ejemplo, las manos de otras personas tocan lo que compramos o comemos. Ahmed (2015) habla del asombro como una “relación afectiva con el mundo”, que supone mirarlo como si fuera la primera vez, transformando lo ordinario en extraordinario.

Los encuentros virtuales en pandemia representaron tal vez la posibilidad de mirar con ojos asombrados los encuentros en las aulas. Fueron el recordatorio de todo lo que ocurría en las aulas presenciales —el recuerdo de los afectos y emociones que circulaban entre cuerpos— y que ahora habíamos perdido. Ante el reconocimiento de esa pérdida obligatoria de los encuentros vis a vis, la virtualidad implicó una vivencia diferente de la afectividad, significó un plus emocional, en tanto nos hacía conscientes de aquello que nos estaba vedado y que no sabíamos cuando íbamos a poder volver a experimentar. El aula virtual nos permitió generar formas novedosas del encuentro, que no suplantaban a las clases presenciales —que por cierto añorábamos y a las que retornamos deseosas cuando pudimos hacerlo en 2022— pero que nos permitieron estar con otras. Los encuentros virtuales en pandemia produjeron una afectividad específica y momentánea, otras formas de vivencia de la corporalidad que desconocíamos, una conexión tecnológica impensada previamente.

Así, quizás sin darnos cuenta, obligadas a “poner” nuestros cuerpos ahora más cibernéticos de lo que seguramente hubiésemos querido, este seminario virtual dictado en tiempos de pandemia facilitó que las estudiantes compartieran reflexiones y relatos personales atravesados por la difícil situación sanitaria mundial y pudieran conectar ese conocimiento de sus experiencias cotidianas con la bibliografía académica. Integrar la teoría con las prácticas vividas fuera del aula es una manera de acrecentar nuestra capacidad de conocer y aprender (hooks, 2021, p. 199).

OBJETOS QUE EMOCIONAN

En la última clase del seminario nos referimos al desarrollo del movimiento feminista en América Latina desde los años setenta, su papel en los procesos transicionales entre dictaduras y gobiernos constitucionales, el vínculo con el movimiento de derechos humanos y la importancia de los encuentros de mujeres y feministas en la conformación del feminismo latinoamericano como ese gran *campo*

discursivo de acción, para usar el término desarrollado por Sonia Álvarez (1998).

Conversamos acerca de los procesos de transición, la resistencia y oposición a las dictaduras, las discusiones que se abrieron en esos momentos acerca de los contenidos sustantivos de las democracias y las nuevas formas de militancia. Nos detuvimos especialmente en la movilización de las mujeres y la integración de militantes que, desde experiencias diversas, se sumaron a variados espacios de participación feministas. A partir de las investigaciones de Sonia Álvarez, discutimos la noción de autonomía como un eje articulador del movimiento, los diferentes enfoques de ese concepto (autonomía en relación con los partidos políticos y organizaciones revolucionarias de izquierda, con el Estado, con otras instituciones) y la diversificación de los espacios de participación. Una multiplicación que daría lugar a un campo amplio, heterogéneo, policéntrico, multifacético y polifónico (Álvarez, 1998, p. 265), que se ha ido extendiendo más allá de las organizaciones o grupos propios del movimiento. Como señala repetidamente Álvarez:

Dentro del propio campo feminista, como sabemos, también se dan procesos continuos de disputa discursiva y estratégica. De hecho, el debate y la disputa sobre las metas, los caminos o estrategias más adecuadas para promover una transformación social/cultural inspirada en el feminismo, en verdad, sobre el propio significado del feminismo, son en sí elementos constitutivos de lo que yo conceptualizo como el campo feminista. (Álvarez, 1998, p. 266)

Para profundizar algunas de las discusiones propuestas, establecimos como uno de los ejes centrales de la clase mostrar la genealogía de los Encuentros Feministas de América Latina y el Caribe y los Encuentros Nacionales de Mujeres de Argentina. Los Encuentros, en cierta medida, condensan formas organizativas diversas y las problemáticas candentes en cada momento de la historia.

En 1981 tuvo lugar el I Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe (EFLAC) en Bogotá, Colombia, iniciando una forma de articulación propia del feminismo latinoamericano. Ese primer Encuentro sería testigo del inicio de algunas discusiones que se prolongaron en las décadas posteriores, pero que marcan a la vez formas de procesar las militancias de las décadas anteriores. Desde ese Encuentro se hicieron presentes temas como la autonomía del movimiento feminista, la doble militancia, cómo ampliar y fortalecer la participación de mujeres de los sectores populares y el lesbianismo como opción política, que atraviesan el movimiento hasta la actualidad. No todas las mujeres que se reunieron en Bogotá tenían la misma concepción de lo que significaba ser feminista. Venían con

experiencias personales muy distintas, de países que si bien presentan ciertas características comunes también tienen diferencias políticas, económicas, culturales y raciales. Muchas poseían antecedentes de trabajo en las izquierdas y se habían exiliado o habían sufrido todo tipo de persecuciones políticas.¹⁴ La diversidad de experiencias y de movimientos sociales que se fueron sumando hicieron de los Encuentros una experiencia singular, en la cual se pudieron reunir posicionamientos heterogéneos (en general de manera polémica). En el caso argentino, las lecciones tomadas de los EFLAC resultaron fundamentales en el desarrollo en 1986 del Primer Encuentro Nacional de Mujeres,¹⁵ que de ahí en adelante se repitió, hasta el presente, en diferentes lugares del país, una vez al año con una presencia cada vez mayor de mujeres.

Los Encuentros son escenario de luchas acaloradas entre corrientes y grupos, por temas propios del movimiento y por posicionamientos políticos. Pero su mera existencia constituye un aporte específico y original, más allá de las discusiones teóricas

14 Como señala Marysa Navarro: “El encuentro de Bogotá marca indudablemente un hito en la historia del feminismo latinoamericano pues reveló este cambio cualitativo. Dejó además claramente establecido que la oposición de los partidos al feminismo se ha resquebrajado ante la lucha llevada a cabo por las feministas y que el movimiento ya no está compuesto por grupúsculos aislados sino que tiene dimensión continental. [...] Por otro lado, están las que defienden la posibilidad de llevar a cabo conquistas políticas sin la necesidad de plantear el cambio de estructuras o las que buscan ante todo la transformación de las estructuras de la personalidad o las que propician un replanteo de la cultura. En Bogotá, estas posiciones no estuvieron ausentes entre las mujeres latinoamericanas [pero la conclusión mayoritaria fue que] las condiciones históricas, socioeconómicas y políticas de América Latina exigen que el feminismo forme parte de la lucha antiimperialista. En lo concreto, debe centrar su lucha en los problemas enfrentados por la población femenina en lo que atañe a su salud, educación, discriminación y la violencia que sufre en el trabajo o en la falta de preparación para el mismo, a su sexualidad, a sus condiciones de vida, a la manipulación que hacen de ella los programas de desarrollo” (Navarro, 1982, p. 263).

15 El Primer Encuentro Nacional de Mujeres se realizó entre el 23 y el 26 de mayo de 1986 en el Centro Cultural San Martín de la Ciudad de Buenos Aires. La idea se había gestado el año anterior por iniciativa de quienes habían participado de la Conferencia Mundial sobre la Mujer de Nairobi y del Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe de Bertioga. Su preparación demandó meses de trabajo, discusiones, contradicciones y acuerdos y supuso muchas reuniones donde se pusieron en evidencia diferentes miradas sobre lo que se esperaba del Encuentro. Las características de la participación, el papel de los partidos políticos, la relación entre el feminismo y el movimiento amplio de mujeres y el lugar de los derechos humanos fueron algunos puntos de debate. Finalmente, el Encuentro reunió a más de mil mujeres que discutieron durante tres días en talleres que abordaron una diversidad de problemas relacionados con la condición de la mujer. Representó una instancia de reunión, alianza y confluencia de múltiples y diferentes experiencias, pensamientos y voces que persiste hasta la actualidad y que ha marcado a generaciones de mujeres.

y políticas, de los acuerdos a los que se llega y de la eficacia de las acciones que se proponen. Los Encuentros representan una forma organizativa, un modo de constitución del sujeto del feminismo y, a la vez, la puesta en acto de una trama de múltiples determinaciones.

Aunque para algunas estudiantes se trataba de una historia conocida, la importancia de los Encuentros como escenarios de luchas acaloradas entre corrientes y grupos, las discusiones conceptuales acerca del sujeto político del feminismo y las características que debían tener dichos espacios sorprendió en alguna medida a todas.

Como en todas las clases compartimos fragmentos de testimonios y documentos. En primer lugar, mostramos *Aliarse*, un documental breve que integra la serie *Insumisas*, donde se recupera la experiencia de la organización del Primer Encuentro Nacional de Mujeres.¹⁶ En segundo lugar, exhibimos varios fragmentos de filmaciones de diferentes EFLAC.¹⁷

En *Aliarse* varias mujeres que formaron parte del primer Encuentro recuerdan y reflexionan acerca de esa experiencia. Describen las discusiones previas, el modo en que se organizaron y tomaron las decisiones sobre los temas que se tratarían, las distintas posiciones —algunas irreconciliables— y los acuerdos. Por otro lado, los videos grabados en los EFLAC son registros fragmentarios realizados por participantes de los Encuentros. En la clase compartimos varias secuencias breves en las cuáles se presentaban algunas de las discusiones centrales que tuvieron lugar en diferentes Encuentros. En una de esas secuencias, correspondiente al tercer EFLAC (realizado en la ciudad de Bertioga, Brasil, en 1985), una participante se presenta como “una mujer que proviene de la periferia de la Ciudad de Recife, en el nordeste de Brasil, pobre y trabajadora, que nunca había salido de su Ciudad” y luego señala que la experiencia vivida en esos días le resultó absolutamente transformadora porque le permitió percibir que, así como ella, muchas otras mujeres de diferentes países de América Latina y de otras ciudades de Brasil estaban en el Encuentro con la intención de poner en evidencia la experiencia de las mujeres de sectores populares y la necesidad de un feminismo que las represente.

Sobre el final de la clase, ya tratados los temas pautados, surgieron algunos comentarios acerca de esos materiales, desconocidos y extraordinarios, que permiten construir una memoria documentada

16 El material sobre el cual trabajamos en la clase es parte de *Insumisas*, un proyecto de la organización de derechos humanos argentina Memoria Abierta y se puede consultar aquí: <https://www.youtube.com/watch?v=AFIqaxVPaQ8>.

17 Los materiales que se presentaron consisten en registros informales de los EFLAC. Se encuentran disponibles en el siguiente enlace: <https://vimeo.com/20347255>.

de un movimiento “que parece no tener historia” (al decir de una estudiante). Entonces se produjo una interacción entre el relato histórico-político de las luchas feministas y el ámbito personal de cada una de las asistentes que llevó a que esos breves testimonios se tornaran el punto central de la clase. En ese momento, todas, docentes y estudiantes, nos constituimos, un poco sorprendidas, en testigos de esa memoria y la experiencia pedagógica mutó en una experiencia de vida.

Una estudiante pidió la palabra y dijo:

Yo con un poco de pudor, bastante, pero me parece que es el espacio para compartirlo. Estoy todavía impactada porque en uno de los videos que compartiste de los Encuentros [se refiere al primer Encuentro Nacional de Mujeres] apareció un testimonio de mi madre. Y no lo esperaba. Fue un gran impacto que de repente apareciera mi madre hablándome en la pantalla. Lo quería decir porque me parecía importante decirlo en este contexto de circulación de los afectos.

Bueno, muchas gracias, lo tomo como un pequeño homenaje... a ellas y a mi madre en particular, así que está bueno.

Se trató de una intervención breve y precisa seguida de un silencio propio de un cierre que, aunque no demandaba ninguna respuesta, generó una reacción afectiva entre las asistentes que intervinieron en el buzón de la plataforma señalando la emoción que transmitió el encuentro entre la estudiante y su madre que le hablaba “desde la pantalla”. Como una reacción en cadena, todas se sintieron movilizadas y, en la medida que iban surgiendo comentarios, esa sensación se intensificaba.

Unos minutos después otra estudiante comentó:

Estoy contenta de haber hecho este seminario a pesar de este formato virtual, porque muchas veces no me sentí como en un seminario de doctorado. Me sentí en una gran ronda con todas ustedes, como el Encuentro [...] y compartimos muchas cosas, reflexiones, pero también afectos, temas, discusiones que quedan [...]

Y me emocionó mucho ver el video del Encuentro Feminista [Latino Americano y del Caribe de Bertioga de 1985] porque la primera que habla es una feminista de Recife, que es mi ciudad y es una mujer que es una de las líderes del movimiento en el noreste de Brasil y en ese video está comenzando. Me dio esa sensación de integración, realmente como un Encuentro.

La sorpresa ante esa declaración también movilizó comentarios y preguntas acerca de quién era esa mujer y cómo había continuado su militancia después.

En ambos casos, las estudiantes reconocieron las trayectorias de las activistas a través de las huellas emocionales que estas dejaron en sus propias vidas (“mi madre”, “mi ciudad”). Los video-testimonios habían activado las emociones en el marco de una clase universitaria de doctorado, un espacio formal, orientado por un programa y con un protocolo de funcionamiento (aun en el formato virtual).

En *La política cultural de las emociones*, Sara Ahmed explica detalladamente el modo en que pensamiento y emoción se han constituido en esferas separadas y jerarquizadas que se traducen inmediatamente en jerarquías entre los sujetos ubicados de manera dicotómica en una y otra esfera:

Mientras que el pensamiento y la razón se identifican con el sujeto masculino y occidental, las emociones y los cuerpos se asocian con la femineidad y los otros raciales. Esta proyección de la emoción a los cuerpos de otros no solo funciona para excluirlos de los ámbitos del pensamiento y la racionalidad sino también para ocultar los aspectos emocionales y corporizados del pensamiento y la razón. (Ahmed, 2015, p. 258)

Antes que aseverar que el feminismo también es racional y no emocional —una afirmación que no hace más que reforzar la dicotomía entre emociones y pensamiento, punto crucial en la construcción de la subordinación de la femineidad— Ahmed propone confrontar esa comprensión de la emoción como lo no pensado y a la vez cuestionar el supuesto de que el pensamiento racional no es emocional (Ahmed, 2015).

Como señala Helena López, Ahmed entiende que para el pensamiento feminista la dimensión emocional de las relaciones sociales ha sido un factor esencial de movilización política y también de reflexión y producción de conocimiento.

Si el régimen heteronormativo patriarcal —una estructura de dominación basada en la exacción de lo femineino (Segato, 2003)— funda una organización social signada por el valor de lo masculino y sus figuraciones (notablemente la razón), las luchas feministas han insistido una y otra vez en la celebración de las emociones y el cuerpo. Esta insistencia no tiene solo que ver con una vindicación a secas de las formas materiales y simbólicas de lo femineino. Su reclamo es imperativo como instancia para toda epistemología feminista concebida como un paradigma alternativo al conocimiento patriarcal que ha construido lo femineino, a través de complejos procedimientos de saber-poder, a la medida de sus intereses (López, 2016, p. 84).

Las emociones no son estados de los sujetos, ni disposiciones psicológicas, tampoco se encuentran adheridas al objeto, sino que

toman la forma del contacto que supone una historicidad. Al entrar en contacto, o al escribir sobre el contacto, se produce un entramado entre lo público y lo personal, lo individual y lo social, que se forman mutuamente, “adquieren forma a través de los demás” (Ahmed, 2015, p. 42).

LA MEMORIA Y LOS AFECTOS EN LA CLASE PUDOR, IMPACTO, HOMENAJE, CIRCULACIÓN DE LOS AFECTOS, AGRADECIMIENTO

La intervención de la primera estudiante citada está sobrecargada de emociones. El impacto que sintió, y hace explícito, trae a la clase una mezcla de asombro y maravilla por ver a su madre en la pantalla, un encuentro con lo no esperado, que la lleva a percibir el vacío en una historia que parece estar siempre comenzando nuevamente. La madre explica desde la pantalla una parte de la historia del movimiento feminista argentino y construye con ello un acto de transmisión intergeneracional que alcanza a la hija, pero que excede el vínculo privado. El encuentro entre las dos generaciones se produce por fuera de las relaciones familiares y es más abarcativo que lo filial; se desplaza, por un lado, al resto del curso y, por otro, a “ellas”, es decir a las mujeres que se movilizaron en ese nuevo escenario político que se abría a partir del final de la dictadura. Una intervención afectiva y a la vez reflexiva que activa la relación entre pasado y presente al volver sobre una historia (la de los orígenes de los Encuentros) no siempre reconocida en su densidad.

ALEGRÍA Y RONDA

La segunda intervención trae una cierta felicidad activada por la memoria corporal de la ronda, el círculo, una forma de estar que procura desarmar las jerarquías espaciales y que es propia de los Encuentros Feministas y de los Encuentros Nacionales de Mujeres. La contraposición entre “seminario de doctorado” y “Encuentro” reproduce la lógica jerárquica entre los espacios destinados a la producción de conocimiento y al activismo político feminista, en los cuales sí pueden circular las emociones. Sin embargo, la estudiante propone una lectura alternativa y feminista, la integración que le permite reflexionar sobre el papel que cumplen las emociones en la politización feminista. Los testimonios que compartimos nos muestran la alegría con la que todas las feministas refieren a los Encuentros, la esperanza en las transformaciones, la sensación de no estar solas, la potencia de lo colectivo. Pero el curso muestra una cierta disponibilidad, está *ya* en disposición para establecer la conexión

entre conocimientos previos y lo que ve en la pantalla: conoce, activa, comparte esperanzas e indignaciones en un campo común.

Las emociones que circularon entre la pantalla y el curso, la alegría y la integración, así como lo que dicen las feministas acerca de los Encuentros, no implican una visión ingenua o romantizada del feminismo. La activación de la memoria de esas formas organizativas, que recorren el continente desde hace cuatro décadas, puede ser leída como un homenaje a la persistencia de las luchas, más que como una cristalización o un apego acrítico. Nos seguimos reuniendo en nombre del feminismo porque el feminismo es una máquina que nos permite desmontar críticamente la producción social del género y de sus jerarquías, nos permite reconocernos. Aunque ese reconocimiento esté también atravesado de diferencias, acusaciones y modos diversos de pensar el sujeto del feminismo.

CODA: UN NOSOTRAS QUE NO ES NI QUIETO, NI INOCENTE

Las notas que compartimos aquí son tan contingentes como el encuentro que se produjo, en el marco de la crisis sanitaria global en 2020, en nuestra aula virtual. No son una reflexión acabada sino un intento de poner en palabras algunas emociones que nos produjeron un cierto apego. Si las sistematizamos es porque creemos que las prácticas docentes son parte del modo en que el feminismo mira el mundo y pretende transformarlo.

Queremos insertarnos en un diálogo acerca de la potencia del feminismo para pensarnos en el mundo, para comprender los contornos que toma aquello que nos oprime y postular que lo que está mal es evitable y como tal puede ser transformado. Como señala Sara Ahmed (2015), la persistencia en trabajar desde el feminismo se debe a que aquello que no queremos continúa vigente, encarnado en espacios institucionales, discursos sociales y prácticas cotidianas (que incluyen la vida universitaria y dentro de ella también espacios progresistas, a las y los colegas y en ocasiones a nosotras mismas). Creemos que “el aula puede transformarse de lugar patriarcal en lugar hospitalario, un espacio donde se alberguen otros tipos de relatos, donde se haga el relatorio de los daños, pero también donde se puedan alojar otro tipo de experiencias en las cuales apoyarnos para avanzar” (Bacci y Oberti, 2022).

Así como aquello contra lo que luchamos incide sobre nosotras, nos afecta, también el espacio desde el cual luchamos se encarna en nosotras. El feminismo se mueve, polemiza, choca y se encuentra y nosotras también. Como parte de ese movimiento, ocurrió que nuestra aula virtual se transformó de un espacio para estudiar sobre

el feminismo a un espacio que se dejó atravesar por el feminismo (eso que Ahmed llama “mantenerse abierta”):

Esta apertura es un intervalo en el tiempo, y el intervalo es el tiempo para la acción: es ahora cuando debemos hacer el trabajo de enseñar, protestar, nombrar, sentir y conectar con otros. [...] La apertura también *toma tiempo*. El tiempo de la apertura es el tiempo de juntarse. Una no tiene esperanzas sola sino para los otros... (Ahmed, 2015, p. 285)

Insistimos en la contingencia, en que lo que fue pudo no haber sido, porque creemos que, así como el nosotras del feminismo no está dado de antemano, tampoco lo está el encuentro en el aula. El encuentro implica compromiso, trabajo y reconocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Paula Lucia et al. (2009). El análisis de los discursos sociales: Más allá y más acá de la crítica a la referencialidad. *Question*, 1(22), 1-22.
- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México: PUEG-UNAM.
- Ahmed, Sara (2018). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.
- Álvarez, Sonia (1998). Feminismos Latinoamericanos. *Revista Estudos Feministas*, 6(2), 265-284.
- Bacci, Claudia y Oberti, Alejandra (2022). Enseñamos en el mundo. Escenas para una universidad feminista. En Fonseca, M.; Hernández, G. y Mitjans, T. (Coords.), *Memoria y feminismos: cuerpos, sentipensares y resistencias* (pp. 337-362). Ciudad de México: Siglo XXI Editores/CLACSO.
- CEPAL (2020). *Cuidados y mujeres en tiempos de COVID 19. La experiencia en la Argentina*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- Farge, Arlette (1991). *La atracción del archivo*. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim.
- Foucault, Michel (1982). El polvo y la nube. En AA.VV., *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hemmings, Clare (2012). Affective solidarity: Feminist reflexivity and political transformation. *Feminist Theory*, 13(2), 147-161.
- hooks, bell (2021). *Enseñar a transgredir*. Madrid: Capitán Swing, Edición en Ebook.
- Jelin, Elizabeth (2017). *La lucha por el pasado. Como construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Longo, Roxana; Tortosa, Paula y Zaldúa, Graciela (2021). Feminización del trabajo de cuidados en contexto de pandemia. En *Memorias del XIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología* (pp. 152-155). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- López, Helena (2014). Emociones, afectividad, feminismo. En Sabido, Olga y García, Adriana (Eds.), *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea* (pp. 257-275). México: UAM-A.
- López, Helena (2016). Pedagogía, feminismo y emociones: una lectura de “Lección de cocina” de Rosario Castellanos. *La Palabra*, (29), 79-88.
- Navarro, Marysa (1982). El primer encuentro feminista de Latinoamérica y el Caribe. En León, Magdalena (Ed.), *Sociedad, subordinación y feminismo: Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe: Discusión acerca de la Unidad Producción-Reproducción, Vol. III*. Bogotá: Asociación Colombiana para el Estudio de la Población.
- Pittaluga, Roberto (2022). Leer en las entrelíneas. En *Revista Perspectivas Metodológicas*, 22, 107- 116.
- Pollock, Grisela (2010). *Encuentros en el museo feminista virtual. Tiempo, espacio y archivo*. Madrid: Cátedra.
- Rivera Garza, Cristina (2020). Del verbo tocar: Las manos de la pandemia y las preguntas inescapables. *Revista de la Universidad de México*. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/6428d816-f2cf-420d-977e-c9c0f8fc7427/del-verbo-tocar-las-manos-de-la-pandemia-y-las-preguntas-inescapables>
- Segato, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Tarducci, Mónica (2010). La profesora feminista como agente de transformación. En Espinosa Miñoso, Yuderkys (Coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 153-160). Buenos Aires: En La Frontera.

GABRIELA, VIOLETA, GLADYS Y PEDRO. HACIA UNA GENEALOGÍA FEMINISTA EN LA REVUELTA CHILENA

Tamara Vidaurrazaga Aránguiz¹

¿ACASO LO MÁS VIEJO no se entera siempre de lo nuevo? se pregunta un personaje de Ray Bradbury en *Crónicas Marcianas*, aludiendo a cómo las generaciones pasadas observan emerger a las nuevas, quienes no siempre pueden verlas porque solo tienen ojos para sí. De este modo el autor describe esa mirada narcisa y altanera de la juventud, con la que también podríamos caracterizar a cada movimiento o movilización social que irrumpe con fuerza en lo público; como si fuera la primera vez, la única vez, la más grande de las veces.

Sin embargo, ¿qué sucede cuando un nuevo movimiento y/o movilización, desde su presente, observa en retrospectiva, señalando qué pertenece (y qué no) a la genealogía del mismo? En esta operación memorialística y a todas luces política, existe una selección arbitraria respecto del pasado, que satisface un interés actual. A veces racionalizada, a veces espontánea, esta opción resulta posible de acuerdo a los marcos sociales y de memoria, y nos da luces sobre el presente.

El 8 de marzo de 2020, Día Internacional de la Mujer, la palabra “Históricas”, en letras mayúsculas, blancas y tan grandes como para

1 Tamara Vidaurrazaga Aránguiz es académica de la Escuela de Sociedad, Política y Comunicaciones en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

ser leídas claramente desde la altura por drones, apareció pintada en el asfalto de Plaza Dignidad,² centro neurálgico de las protestas desde el denominado Estallido Social en Chile, sucedido casi cinco meses antes. La acción, realizada por una brigada de la Coordinadora 8M —colectivo feminista que convocó a esta manifestación—, buscó instalar de modo conciso algo que deambulaba en el sentido común y en las activistas que protagonizaron las movilizaciones: el movimiento feminista estaba haciendo historia.

Con mucha menos planificación que ese rayado, se observó en los muros y calles de Santiago —capital del país— durante la revuelta iniciada en octubre de 2019, una diversidad de *producciones discursivas de la protesta* como grafitis, murales, carteles y otros que, sin ser necesariamente elaboradas ni pensadas por orgánicas ni militantes feministas, podríamos vincular con este movimiento social, sus análisis y demandas, en tanto aluden a personajes que —en el actual contexto— se reivindican para reforzar estas luchas. A partir de esto, me interesa indagar qué mujeres fueron convocadas en las *producciones discursivas* variadas y masivas que pudimos ver durante las protestas sociales, comprendiendo la configuración de estas memorias como parte de una *genealogía feminista* particular.

ALGUNAS PRECISIONES

Cuando digo *producciones discursivas de la protesta*, intento aunar una variedad de formatos aparecidos durante el estallido social. Algunos gráficos tales como rayados o pintadas, grafitis, estencil, murales, afiches, *paste up*,³ o carteles; otros de carácter audible o audiovisuales como gritos, cánticos, bailes, performance; todos aparecidos durante protestas en el espacio público, con mayor o menor planificación, y con intención o no artística.

Me interesa observar e interpretar estas producciones, entendiéndolas como parte de lo que el británico Raymond Williams (2009) denomina *estructura de sentimiento* compartida, refiriendo al tono, la pulsión de una época, algo que refleja el estado de ánimo de una sociedad en un momento histórico específico y que tiene efectos importantes sobre la cultura al producir explicaciones, significaciones y justificaciones que hacen parte de los caminos elegidos por las

2 Durante la revuelta las más concurridas movilizaciones se realizaron en la Plaza Italia ubicada en un lugar céntrico, siendo renombrada popularmente como “Plaza Dignidad”, reivindicación fundamental del periodo.

3 El *paste up* es parte del arte callejero y se compone de la unión de varios elementos visuales (imágenes, texto, color) dentro de un papel, el que luego es pegado sobre una estructura en el espacio público.

generaciones de ese momento. Si bien una *estructura de sentimiento* sería difícil de atrapar completamente (Williams, 2009), estas producciones pueden darnos pistas para comprender sentidos que emergieron en acciones políticas del periodo y que, como tales, buscaron desafiar el orden social reclamando un lugar y modificando el régimen de lo visible (Rancière, 2007). Estas creaciones hacen parte de una lucha que no solo fue respecto de los cuerpos puestos en las calles, sino también discursiva y de sentidos, a la vez que funcionan como herramientas que nos permiten interpretar a posteriori aquello que se puso en debate.

Es importante señalar que las *producciones discursivas de la protesta* son creaciones que en ningún caso pueden leerse de manera automática como demandas programáticas de un movimiento social cohesionado y con una meta clara e identificable. Primero, porque, como señala Sidney Tarrow (2011), muchas protestas no constituyen de manera automática un movimiento social, cuestión en la que no profundizaré pero me interesa señalar, en tanto la exploración de estas producciones no refiere necesariamente al discurso de un movimiento específico, sino al de un periodo de protestas. Segundo, porque se encuentran a medio camino entre la arenga y el arte, usando narrativas que no pueden interpretarse de manera literal sino como metáforas poéticas que expresan malestares y buscan llamar la atención y no atenerse a “la” verdad de lo analizado o lo que se desea en términos de transformaciones políticas.

Si digo *producciones discursivas*, es porque me interesa pensarlas en esa clave, asumiendo que existen otras lecturas posibles. O sea, como discursos que condensan —como bien sabe hacer el arte y la demanda callejera— sentidos que rondan incluso cuando todavía no han sido puestos de forma transmisible ni han sido resultado de acuerdos programáticos.

Segundo, cuando digo que me interesa revisar qué mujeres fueron traídas a la memoria en esta revuelta haciendo parte de una *genealogía feminista*, asumo que el término “mujer” es problemático para cualquiera que trabaje desde la teoría feminista, en tanto comprendemos la categoría *mujer* como una construcción arbitraria, mandatada y producto de reiteraciones performáticas y que, al mismo tiempo, pareciera ser evidente a la vista de cualquiera, resultando también de condiciones que ubican a ciertos cuerpos en posiciones subordinadas y limitantes, por lo que la negación del término tampoco resuelve su complejidad.

Comprendo mujeres al modo de la teórica feminista británico-australiana Sara Ahmed, agrupando a todas aquellas que viajan con la etiqueta de mujeres (Ahmed, 2018), noción que asume los mandatos y roles asignados con los que se carga en tanto condicionantes ineludibles

y, al mismo tiempo, permite ingresar sujetos que —sin contar con las características biológicas de un cuerpo de hembra de acuerdo al discurso del dimorfismo sexual (el supuesto origen de la categoría *mujer*)— han cargado con la etiqueta de la feminidad en sus trayectorias.

Esta noción más flexible pero a la vez con límites, permite mantener la centralidad del sujeto político del feminismo como movimiento social y teoría política, puesto que —según Ahmed (2018)— si bien el feminismo busca transformar la vida de los seres humanos en general, esto no supone universalizar al sujeto político que ha movilizó a este cuerpo de ideas y acciones: las personas que han sido discriminadas y violentadas por razones de sexo y género, aquellas que exceden al macho hegemónico heteronormado supuestamente universal.

Me centré en *producciones discursivas* que pudieron ser registradas en fotografías, por lo que excluyo aquellas que requieren un análisis audiovisual, como el performance, los cánticos y bailes. Revisé archivos de creaciones aparecidas en el espacio público entre el 18 de octubre de 2019 y hasta febrero de 2020, puesto que en marzo ya aparecieron producciones directamente vinculadas al Día Internacional de la Mujer, de carácter claramente feminista, cuyas autorías son más identificables y con un discurso político más claro.

Lo anterior, dado que busco conocer qué emergió en esos primeros cuatro meses en los que las demandas y malestares expresados, así como la manera en que se instalaron, fueron tan variados como masivos. En estos registros, indagué respecto de qué mujeres fueron citadas a encontrarse con las del presente, entendiendo que sus apariciones dan cuenta de un contexto político y social que habilita nombrarlas e interpretarlas para el hoy, aunque estas reivindicaciones no necesariamente resultaron de debates concienzudos, puesto que se instalaron en el espacio público por motivos y autorías muy diversas.

Tercero, es importante señalar respecto de estas *producciones discursivas* que, dado que la mayoría son anónimas, no podemos asumir que las mujeres traídas al presente de la revuelta fueron rememoradas por otras mujeres, y menos por feministas. Esto significa que, en muchos casos, podrían ser (y son) varones quienes nombraron, dibujaron, vociferaron a estas figuras femeninas instaladas en las calles y que en este texto recojo para pensar en la construcción de una *genealogía feminista* en el contexto de esta revuelta. Siguiendo esta idea, es importante aclarar que no busco saber qué mujeres recuerdan las mujeres del estallido, ni qué feministas recuerdan las feministas del estallido, sino qué mujeres —y de qué modo— aparecen representadas en este escenario de frenesí, dolor, miedo y alegría.

Por último, las producciones revisadas aparecieron en los muros y calles de Santiago de Chile, especialmente en la llamada zona cero,

alrededor de la rebautizada Plaza Dignidad. La revisión, así como la selección analizada, carecen de representatividad en tanto responden a lo que pude explorar a partir de mi propio registro, así como en archivos digitales,⁴ y en tanto se concentran en la zona neurálgica de las protestas de la capital del país. Por esto, no tengo pretensión de hacer un análisis representativo o estadístico, sino que me mueve la curiosidad que en esos días álgidos me impulsó a fotografiar aquello que llamó mi atención.

Este registro personal también fue pensado, entonces, como material para conversar en clases con mis alumnos y alumnas, en tanto herramientas condensadoras de esa estructura de sentimiento en la que estuve inmersa como una más, y con la expectativa de que me fueran útiles para comprender algo de lo que en ese momento me pareció inconmensurable.

EL ESTALLIDO SOCIAL CHILENO

En octubre de 2019 vivimos en Chile, uno de los países más neoliberales del mundo, una revuelta social que criticó el modelo del llamado *Jaguar de Latinoamérica*, oasis de tranquilidad del que se ufano Sebastián Piñera, presidente de derecha incapaz de ver lo amplio y radical de las críticas instaladas en las calles de manera ineludible desde entonces, y como sentido común mínimo para pensar esta geografía.

Si bien los malestares, e incluso las protestas a partir de estos comenzaron antes, el inicio de la revuelta se identifica con el no pago masivo del pasaje en el metro de Santiago liderado por estudiantes de secundaria, como respuesta al alza del pasaje en 30 pesos chilenos, o sea 0,01 dólar, en el contexto de un transporte público que se encuentra entre los más costosos del mundo,⁵ y un país en el que todo ha sido privatizado, incluso el agua, y que posee una de las desigualdades más importantes del mundo (El Mostrador, 2021).

Al estudiantado, prontamente se sumó una variedad de pasajeros que aprovecharon la apertura de los torniquetes para ingresar al tren subterráneo gratuitamente. Esta acción de desobediencia civil que duró semanas, fue reprimida por el gobierno de manera violenta a través de la policía, utilizando incluso balines que hirieron a escolares; imágenes de uso desproporcionado de la fuerza que se masificaron,

4 Los archivos revisados fueron Archivo de la Resistencia Barricada Sonora (<https://patrimonio.ecfrasis.com/archivo-de-la-resistencia-barricada-sonora/>), y Antes del Olvido (<http://www.antesdelolvido.cl/>).

5 Para marzo del 2022, el valor del pasaje del metro era de 0,97 dólares, mientras que el sueldo mínimo alcanza los 426,24 dólares. El nuevo gobierno de izquierda del presidente Gabriel Boric, anunció un importante incremento del sueldo mínimo que en agosto de 2022 debía llegar a los 485 dólares.

generando espanto y rabia. El 18 de octubre de 2019 el metro anunció que cerraba sus puertas a la mitad de la tarde y Santiago se repletó de personas que caminaron por horas para llegar a sus domicilios, puesto que el resto del transporte público tampoco funcionó con normalidad. Para la noche, la ciudad se repletó de protestas espontáneas en todos los barrios, prendiéndose barricadas, deteniendo el tránsito, y rayando muros y calles con consignas como: “Evadir, otra forma de luchar”;⁶ “No son 30 pesos, son 30 años”; “Chile despertó”; “Hasta que la dignidad se haga costumbre”.

Desde ese día, las protestas se multiplicaron en la capital y se expandieron a otras ciudades, así como las demandas expresadas en la calle, referidas a la dignidad y la defensa de derechos básicos que no podían entenderse como productos de mercado, así como al reconocimiento de injusticias no solo de clase sino también de sexo-género y raza, como entramados de un país que, hasta entonces, parecía soportar pasivamente abusos de todo tipo.

Fueron meses de movilizaciones que solo se detuvieron en marzo de 2020 cuando la pandemia del COVID-19 obligó a recluirse a quienes pudieron hacerlo. En este periodo, el gobierno respondió declarando Estado de Sitio y sacando a las Fuerzas Armadas a la calle, mientras la gente cantaba en las calles *El Derecho de vivir en paz* de Víctor Jara, cantautor asesinado en la dictadura reciente (1973-1990). El humo de las barricadas, el sonido de los helicópteros y la visión de militares y tanques en las calles, recordaron los días del terrorismo de Estado y, al mismo tiempo, las manifestaciones alegres y masivas trajeron de vuelta sueños para el futuro que ya parecían caducos, con el supuesto fin de la historia que tan bien nos enseñaron en los noventa leyendo a Fukuyama.

La diversidad de demandas, con el pasar de los meses, se fueron enfocando en una consigna hace tiempo anhelada: cambiar la constitución instalada en plena dictadura en 1980 y que sentó las bases para una privatización de los recursos del país y la posibilidad de lucrar con derechos fundamentales como la educación, la salud, la previsión social o el agua. Tras una tensa negociación de los sectores políticos, se acordó realizar un plebiscito para definir si se cambiaba la carta fundamental, cuestión que se logró dando lugar a un proceso constituyente participativo y en el que obtuvieron la mayoría los sectores de izquierdas y sociales, cuya propuesta fue rechazada en el plebiscito de septiembre del 2022. Tras esta derrota, se realizó una segunda propuesta esta vez elaborada por un Consejo Constitucional integrado por especialistas y representantes electos (mayoritariamente

6 “Evadir” se entiende, en esta frase y contexto, como no pagar el valor del pasaje de metro, evadir el pago.

de la derecha radical), cuyo texto también fue rechazado en diciembre de 2023. A la fecha, Chile mantiene la constitución de 1980 aprobada durante al dictadura pinochetista (1973-1990).

La represión de la policía, llamada Carabineros, fue de tal magnitud durante las protestas, que organizaciones internacionales realizaron informes concluyendo que se estaban violando los derechos humanos,⁷ y personal de salud y observadores se apostaron en las calles para socorrer a quienes resultaban heridos y/o eran detenidos. Un gran número de personas resultaron heridas, particularmente con daño ocular puesto que los perdigones eran direccionados al rostro de quienes se manifestaron. Hubo reiteradas denuncias por violencia sexual y detenciones arbitrarias, existiendo hasta la fecha un listado de fallecidos cuyas circunstancias no han sido investigadas y dos centenares de prisioneros, de los cuales dos tercios pasó años en prisión preventiva.⁸

En este contexto, reaparecieron demandas feministas que tuvieron pronto eco, dado que las antecedió el *mayo feminista* de 2018 en el que secundarias y universitarias realizaron tomas en todo el país exigiendo una educación no sexista y el fin de las violencias de género dentro de los espacios educativos; así como las movilizaciones del 2015 a partir del movimiento *Ni una menos* argentino que se expandió por la región y tuvo amplia recepción en Chile, y en las que viejas feministas se encontraron con quienes se identificaban recientemente con este movimiento y sus luchas.

El estallido, contó con múltiples acciones que pusieron a la violencia patriarcal como algo ineludible y que cruza otras injusticias, cuestión evidente en la performance de “Las Tesis” *Un violador en tu camino*, creación artística que condensó la noción de una violencia machista y sexual naturalizada y estructural, y cuyo estribillo cantado a los cuatro vientos por las numerosas participantes en Chile y el mundo, señaló que no podían ser las niñas y mujeres víctimas de esta violencia las culpables de vivirla, sindicando responsabilidades claras en el sistema de justicia, los gobiernos, los Estados, los varones abusadores y la sociedad completa cuando observa sin intervenir.⁹

7 Sobre las violaciones a los derechos humanos ocurridas durante el estallido social, ver los informes de Amnistía Internacional (2022) y *Human Rights Watch* (2021).

8 Si bien no existe información pública y certera sobre las personas que fueron detenidas entre octubre de 2019 y marzo de 2020 en el contexto de la revuelta social, se calcula que la suma ascendería a 2.500 personas. Según datos de Gendarmería de Chile, a marzo de 2022 existían 211 personas encarceladas por esta causa, de las cuales 144 se encontraban en prisión preventiva y 67 estaban sentenciadas (López, 2022).

9 El colectivo feminista “Las Tesis” se dio a conocer en el estallido social chileno con la performance “Un violador en tu camino” replicada en todo el país y el mundo, en distintos idiomas y versiones. La letra de la canción se inspiró en los textos de la

Desde el comienzo, una de las consignas más reiteradas en las movilizaciones “No son 30 pesos, son 30 años”, aludió a cómo los malestares expresados se originaban en las transformaciones políticas y económicas sucedidas en la reciente dictadura de Pinochet, cuando Chile se convirtió en un laboratorio para el neoliberalismo que comenzaba a instalarse en el mundo, abandonando el Estado de bienestar y transformando derechos básicos en mercancías (Klein, 2007). En este y otros *slogans*, la memoria fue aludida como una herramienta necesaria para comprender las luchas de esos días, recordatorio de los derechos perdidos, los abusos acumulados y de las luchas pasadas, como ejemplo y aprendizaje para resistir y transformar las desigualdades e injusticias.

Un afiche del periodo dice “Mi único país es mi memoria y no tiene himnos”, escrito en letras rojas sobre fondo blanco, refiriendo a cómo la memoria sería un anclaje de pertenencia que excede la noción convencional de patria, y en una serigrafía se lee “Heredamos la rebeldía, evadimos la injusticia. Las luchas del ayer son las luchas del mañana”, observándose tres rostros de activistas sociales,¹⁰ mientras abajo aparece una mujer caceroleando, un estudiante saltando el torniquete del metro y una machi mapuche,¹¹ reuniendo diversas demandas y movimientos sociales, y aludiendo a la revuelta como resultado de una acumulación de batallas sociales distintas. Otra serigrafía señala: “Resistimos la amnesia de la memoria colectiva. Seguimos luchando”, con una imagen en la que una mano tiene un bulto del que pretende deshacerse y al lado del que se lee la fecha 1973, año del Golpe de Estado; mientras abajo varias manos están prestas a recoger el bulto. En una cuarta creación serigráfica, se observa una mujer con pañoleta cubriéndole el rostro, mientras el puño izquierdo levantado sostiene una rama, y la rodean plantas y la leyenda: “De la memoria de quienes ya no están brotarán las semillas de rebeldía y de lucha”.

antropóloga Rita Segato, respecto de cómo la violencia estructural patriarcal recae sobre las mujeres y la culpa que se les suele atribuir a las mujeres víctimas de violencia de género.

10 En el afiche se observan tres rostros principales, que podríamos identificar con Facundo Jones Huala, líder mapuche y Patricia Troncoso Robles, conocida como La Chepa, activista por la causa mapuche, además de Raúl Pellegrin dirigente del Frente Patriótico Manuel Rodríguez y asesinado en dictadura.

11 “Machi” es el nombre que se da a la persona encargada de mantener la salud en una comunidad mapuche. Esta persona no elige este camino puesto que es un don, por lo que resulta una figura central que no puede reemplazarse fácilmente, siendo de vital importancia para el equilibrio de la vida colectiva.

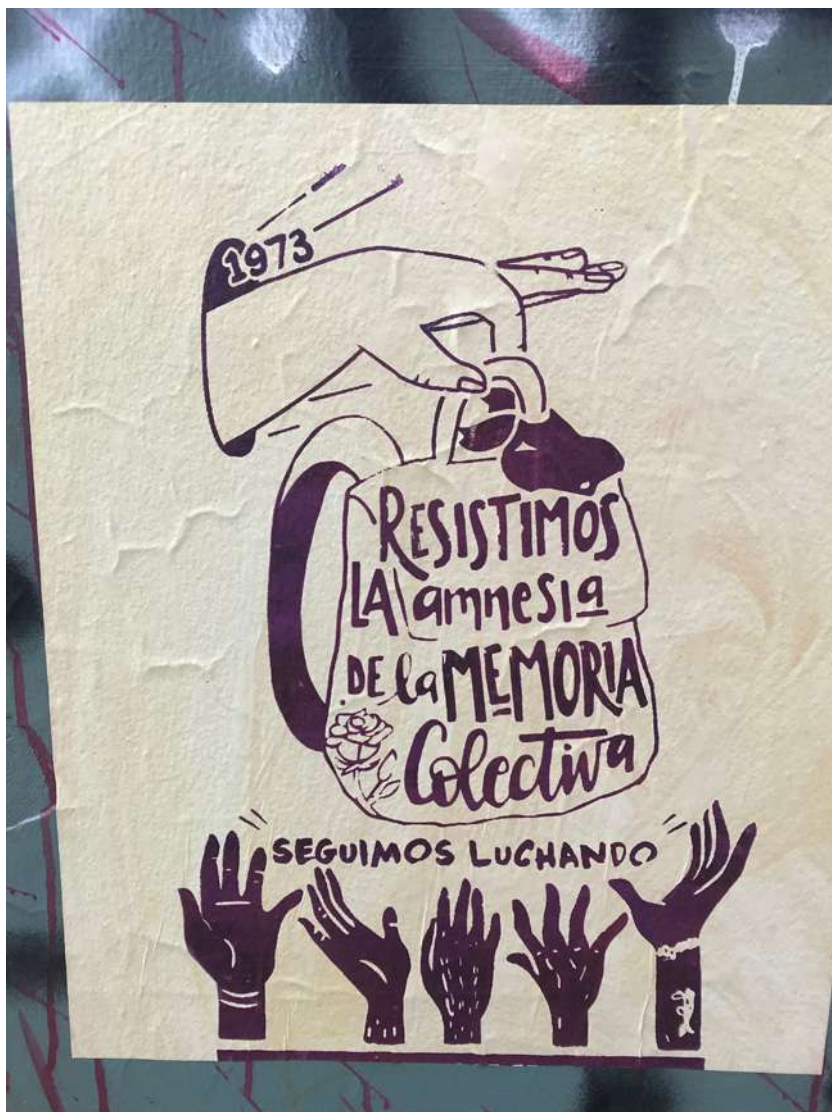
Figura 1. Afiche “Mi único país es mi memoria”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.¹²

¹² Todas las imágenes publicadas pertenecen al archivo personal de Tamara Vidaurrazaga.

Figura 2. Afiche “Resistimos la amnesia”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrezaga A.

GENEALOGÍAS FEMINISTAS

Cuando pensamos en construir genealogías desde los feminismos, partimos de una constatación: la historia de las mujeres ha sido

desvalorizada, oscurecida, manipulada, para perpetuar una desigualdad violenta. Por tanto, el ejercicio de conocer qué hicieron antes otras mujeres y sujetos violentados por un sistema patriarcal permite reconocernos en esas resistencias y estrategias, sentir la fortaleza de no partir de cero sino con el aval de muchos seres humanos que han abierto senderos por los que hoy resulta menos complejo transitar permitiéndonos llegar más lejos en un menor tiempo. Como indica la feminista chilena Julieta Kirkwood,

la recuperación de la historia propia de opresión y contestación de todo un colectivo de mujeres permitirá satisfacer la necesidad de que las generaciones presentes de mujeres conozcan su propio pasado real con vistas a que su inmersión futura no tienda, nuevamente, a la negación de sí mismas y a la reafirmación de su no identidad. (Kirkwood, 2010, p. 22)

Me interesa pensar las genealogías no como una cuestión dada que las nuevas generaciones deben conocer y aprehender, sino como elecciones políticas que —en tanto movimiento social— hacemos desde el presente, y a partir de las que definimos qué aspectos del pasado traeremos a nuestros días, buscando potenciarnos, encontrarnos con historias que nos hacen sentido, y asumiendo que en esa selección hay quienes resultan menos visibles o quedan en el olvido. Este ejercicio es constante y muta dependiendo de los contextos que habilitan u obstaculizan la emergencia de reconocimientos a ciertas figuras en tanto integrantes de una genealogía, y por tanto la mayor/menor visibilidad resulta dinámica y en constante construcción.

Esto trastoca la idea de una historia de las mujeres o del feminismo continua, puesto que —más que cuestiones descubiertas— son resultado de interpretaciones a partir del esfuerzo por identificar en acciones y pensamientos de otros momentos históricos cuestiones que podían salvarse para luchas actuales (Scott, 2011). Tal como señala la filósofa argentina Alejandra Ciriza, el trabajo de genealogía requiere una recolección de lo disperso, sabiendo que los retazos se unirán provisoriamente y desde una posición situada y antojadiza para un presente con intereses políticos específicos, por lo que ofrece “senderos discontinuos, inacabados, trayectorias interrumpidas, documentos fragmentarios” (Ciriza, 2012, p. 627), y no un camino claro, recto y que podamos descubrir o acordar sin mayores cuestionamientos o debates.

Este zurcido puede recoger segmentos o figuras del pasado que parecían no pertenecer de manera obvia a la genealogía, lo que Ciriza, inspirada en el crítico Walter Benjamin, entiende como resultado de transformaciones en los escenarios políticos que pueden iluminar

procesos y relaciones que antes no interpretamos como parte del mundo feminista (Ciriza, 2012). En este sentido, Scott (1996) usa la noción de *fantasía* para señalar cómo hay una invención no solo en las tradiciones de movimientos sociales, siguiendo a Hobsbawm, sino también en la construcción de identidades como “mujeres” o “feministas”. Esta invención a posteriori es, para esta historiadora, una estrategia política retórica, y daría cuenta del esfuerzo de un grupo por identificar y nombrar a una colectividad con el fin de movilizarla (Scott, 1996), indicando que estas reconstrucciones interesadas no son contrarias a la realidad social, sino que la condición previa de la misma funciona como elemento cohesivo. Para la socióloga argentina Claudia Bacci, el reconocimiento de estos vínculos entre mujeres de tiempos y pensamientos tan distintos generan anacronismos virtuosos que reconstruyen el campo discursivo de lo vivible (Bacci, 2020, p. 4), indicando que “la noción de *reverberación* planteada por Scott delinea el modo en que circulan y se conectan estrategias y conceptos feministas cuyos sentidos se adaptan y transforman en diferentes contextos, generando solidaridades anacrónicas que reacomodan la unidad (siempre ficticia) entre las mujeres” (Bacci, 2020, p. 4).

Una genealogía supone un ejercicio de memoria que se configura en contextos sociales, económicos y políticos concretos, “están implicadas en ideologías, crean marcos interpretativos que ayudan a hacer la experiencia comprensible y a reafirmar la identidad. Están marcadas por una relación dialéctica entre la estabilidad o continuidad históricas y la innovación y el cambio” (Rayas y Maceira, 2009, p. 49). Entender los trabajos de memoria respecto del pasado como algo que no está dado, implica asumir que las experiencias pueden resignificarse y que, por tanto, este ejercicio tiene una fuerza simbólica relevante y el poder de producir sujetos, relaciones y realidades sociales (Troncoso y Piper, 2015).

Pensar en la genealogía como un ejercicio de memoria que no requiere literalidad, significa asumir que esta reconstrucción interesada no requiere precisión, dado que al ser un ejercicio de memoria quiero comprenderla como “productos culturales elaborados, detentados y difundidos o utilizados por ciertos grupos, que comunican unos u otros recuerdos —o semillas de estos, reinterpretados por las y los sujetos—, [...] reconociendo el contexto y las relaciones de poder que se entrecruzan en ellos” (Rayas y Maceira, 2009, p. 39). Así, una genealogía feminista no requiere incluir solo figuras que en el pasado se autoidentificaron con esta causa, pudiendo incorporar también personas que, desde el presente, nos parece fueron un aporte a la emancipación de la vida de las mujeres y al cuestionamiento del sistema heteropatriarcal.

Para que esto suceda, requerimos un marco de interacción grupal y simbólico y referentes compartidos (Rayas y Maceira, 2009) pues, como indica Elizabeth Jelin: “lo que el pasado deja son huellas [...] pero esas huellas, en sí mismas, no constituyen ‘memoria’ a menos que sean evocadas y ubicadas en un marco que les dé sentido” (2001, p. 30).

Una genealogía es distinta dependiendo del momento en que se construye y los marcos sociales que habilitan esa elaboración, tal como plantea Joan Scott (1996) al señalar que la identidad feminista resulta de una estrategia política invocada de modos distintos en periodos diferentes y por feministas disímiles, *fantasías* que unen retazos sin afán de una historia única que borre las disputas favoreciendo una cohesión política supuestamente deseable (Scott, 1996). La historia única no solo no es deseable sino también imposible, como indica Ciriza cuando señala que a lo largo de la historia las mujeres no solo han sido diferentes sino desiguales (2020), y dado que además de las injusticias de género existen otras que cruzan a los sujetos como las de clase, raza, etnia o sexualidades e identidades de género. Entendemos esta reconstrucción genealógica como parte de lo planteado por la teórica feminista Judith Butler respecto de la asamblea, entendida como reunión masiva y autoconvocada de sujetos precarizados por un sistema patriarcal y misógino, viviendo afectaciones particulares y diferentes y que a la vez pueden dialogar y establecer alianzas (2017).

Cuando decimos *genealogía feminista* resulta relevante comprender que en el patriarcado esta noción asume los linajes a partir de vínculos sanguíneos y originados en la defensa de los recursos económicos y el prestigio, y de los que es el padre quien inscribe o expulsa (Rodríguez, 2004), mientras que las *genealogías feministas* resultan de memorias colectivas surgidas en luchas emancipatorias, por lo que incluye a pioneras o incluso a figuras masculinas (Rodríguez, 1997). Esto implica recoger legados de personajes que no necesariamente asumieron la defensa de los derechos de las mujeres y/o se nombraron feministas, pero que tuvieron acciones y pensamientos que abrieron caminos para las luchas feministas posteriores y actuales. Así, en este trabajo propongo una posible *genealogía feminista* surgida durante las movilizaciones del estallido social, revisando qué figuras fueron llamadas a ingresar a esta construcción, comprendiendo que es la interpretación actual desde una perspectiva feminista situada la que inscribe a estas personajes en la genealogía.

ESBOZO DE CATEGORIZACIÓN

Como señalé, mi ánimo está lejos de concluir por qué ciertas mujeres son representadas, o qué podría implicar esto en términos políticos,

sino acercarme de manera exploratoria a registros visuales del periodo para buscar quienes aparecen en estas *producciones discursivas de las protestas*, describiendo cómo son re-presentadas, y proponiendo que hacen parte de una *genealogía feminista*, en tanto son recogidas para las luchas sociales de la actualidad y del movimiento. Excluyo producciones que aluden a la causa feminista pero no refieren a figuras femeninas específicas, sino a demandas, quejas e interpelaciones, y de los que las paredes y movilizaciones estuvieron repletos, con consignas como “No hay acuerdo sin nosotras” (refiriendo al proceso constituyente), “Ni machos, ni *pacos*, ni *fachos*”,¹³ “Ni tuya ni *yuta*”,¹⁴ “Yo abortaría por si se hace policía”, “Aborta un *paco*”, “Chile habrá despertado cuando muera el patriarcado”, “El futuro será feminista o no será”, entre muchas otras.

13 “Pacos” es el nombre coloquial que se le da a Carabineros de Chile, generalmente usado de manera despectiva. “Fachos”, es una abreviación de fascistas y se usa para referir a la gente de derecha en general.

14 “Yuta” es un modismo que refiere a la policía.

Figura 3. Afiche “Nunca más sin nosotras”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

Figura 4. Afiche “Constituyente paritaria”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

Para realizar este ejercicio, revisé mi registro personal de *producciones discursivas de la protesta* obtenidas en el periodo, así como otros dos archivos digitales públicos de la revuelta ya detallados, organizando las figuras encontradas en tres categorías, en base a lo genéricas o identificables que son, para luego describir quiénes y cómo aparecen aludidas. Así, ubico en primer nivel mujeres genéricas, o sea quienes no son claramente identificables como parte de algún grupo o comunidad; luego a las genéricas identificables, ubicando aquí las alusiones a mujeres que podemos identificar con identidades específicas, aunque no con personas específicas. Finalmente, la tercera categoría refiere a las identificables, o sea quienes podemos reconocer con nombre y apellido, dentro de las que organicé tres subcategorías:

las personajes de ficción, las reales y las principales, donde encontré cuatro figuras que resultan más destacadas, tanto por reiteración como por relevancia social.

Seleccioné los registros que aludían a mujeres, entendiendo, como ya indiqué, esta noción de manera no biologicista, englobando a todas esas personas que han sido el sujeto político de los feminismos, en tanto han vivido la violencia que implica ser feminizadas en una sociedad y cultura patriarcal.

LAS GENÉRICAS

En esta categoría se observan adultas caceroleando, jóvenes ilustradas al modo de los animé, vírgenes y ángeles subvertidas por la indumentaria que portan. En común, se aprecia que estas aparecen con atavíos de lucha, como las capuchas negras, rojas, rosadas y sobre todo violeta y verde, aludiendo al color que identifica al feminismo y al pañuelo por el derecho al aborto que ya es acuerdo en toda la región. Otras portan bombas molotov, un fusil al hombro, una granada en la mano o una honda, por ejemplo, en producciones como *La virgen de las barricadas*, mujer con piel negra y un pañuelo rojo en la cara, acompañada de símbolos del pueblo mapuche que en una de sus manos dice “Marichiweu”¹⁵ y en la otra “aguas libres”, acompañada de la frase “Protégenos del mal gobierno”; o la Virgen Patrona de las Barricadas, *paste up* de una mujer con una honda en las manos que esta vez tiene piel blanca, se acompaña de indumentarias femeninas mapuche y copihues rojos, así como del negro matapacos;¹⁶ o *La Santísima Dignidad, paste up* de la artista Paloma Rodríguez¹⁷ en el que se observa una virgen con aureola en su cabeza, un pañuelo verde en el cuello, mostrando un pecho como si fuera a amamantar y sosteniendo en el otro brazo —en vez de un niño Jesús— a un Pikachu¹⁸ con un pañuelo rojo en el cuello que dice “Chile en rebeldía”.

Estas mujeres aparecen como luchadoras y con agencia, demandando, acusando, quejándose, como las de los afiches que aluden a la performance *El violador eres tú*, en los que se puede ver a una mujer con una honda en la mano, dos trenzas, un pañuelo verde en el cuello y una mochila y que tiene por escrito: “El Estado opresor es un macho violador”, o la que apunta a quien mira con la frase “El

15 *Marichiweu* es una palabra en mapudungun que significa “Mil veces venceremos”.

16 Perro icónico de la revuelta, de color negro y con un pañuelo rojo en el cuello.

17 Las obras de la artista Paloma Rodríguez pueden verse en su Instagram @[palomarodriguez.cl](https://www.instagram.com/palomarodriguez.cl)

18 Pikachu es la criatura más conocida de un dibujo animado popular en los 2000 llamado Pokémon.

violador eres tú” y el rostro cubierto por un pañuelo verde. Otra lleva a un niño de la mano y se enfrenta con una cuchara de palo a un policía de fuerzas especiales que porta luma y casco. En un *paste up* se aprecia a una mujer sentada en un wáter con los calzones abajo y tacones, leyendo la Constitución de la dictadura, y en un colorido afiche vemos a una mujer de la tercera edad vestida de manera juvenil y *hiphopera* de color fucsia, una víscera y gafas de sol y que mira levantando el dedo del medio a modo de grosería mientras se lee “No más AFP¹⁹ Pensiones dignas”.

19 Sistema de Pensiones que en Chile se encuentra privatizado.

Figura 5. Pintada “El Estado opresor”



Fuente: @isonauta, Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

Figura 6. Afiche “No más AFP”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

LAS GENÉRICAS IDENTIFICABLES

Entre estas, quizás las más reiteradas son las estudiantes secundarias, reconocibles por el uniforme escolar azul marino. Aparecen en un cartel en el que una secundaria ilustrada al modo de los animés apunta al espectador diciendo “El violador eres tú”, y en un afiche donde se ve la imagen de una niña con uniforme escolar, de la que solo podemos ver la parte baja del cuerpo desde la cintura, sostiene una mochila y en su mano tiene sangre, la que también emana desde entre medio de sus piernas.²⁰ En un cartel una niña toma de la mano a su madre y le dice “Vamos mami. No confíes en la tele”,²¹ lleva uniforme escolar y por capa una bandera chilena, y de la mano aleja a su madre de un personaje que en vez de cabeza tiene una televisión y dice “Las flores han caído en un 7%”, en referencia a los dichos del Ministro de Hacienda del periodo que, ante el alza del pasaje del metro y otros insumos básicos, declaró que había que aprovechar aquellas cuestiones que habían bajado de precio como las flores (Cooperativa. cl, 2019). En la ciudad de Valparaíso el artista Giovanni Zamora pintó un mural en el que se ve a una escolar saltando el torniquete del metro, aludiendo a las evasiones lideradas por el estudiantado secundario en el metro de Santiago. Lo relatado llama la atención si miramos la historia del movimiento de mujeres y feminista del país, donde las niñas en general no han sido motivos recurrentes de la iconografía feminista, ni reconocidas como sujetas protagónicas de estas disputas de larga data, salvo como víctimas con muy poca agencia.

20 La autoría es de <https://www.instagram.com/rockdrigo.rockjas>

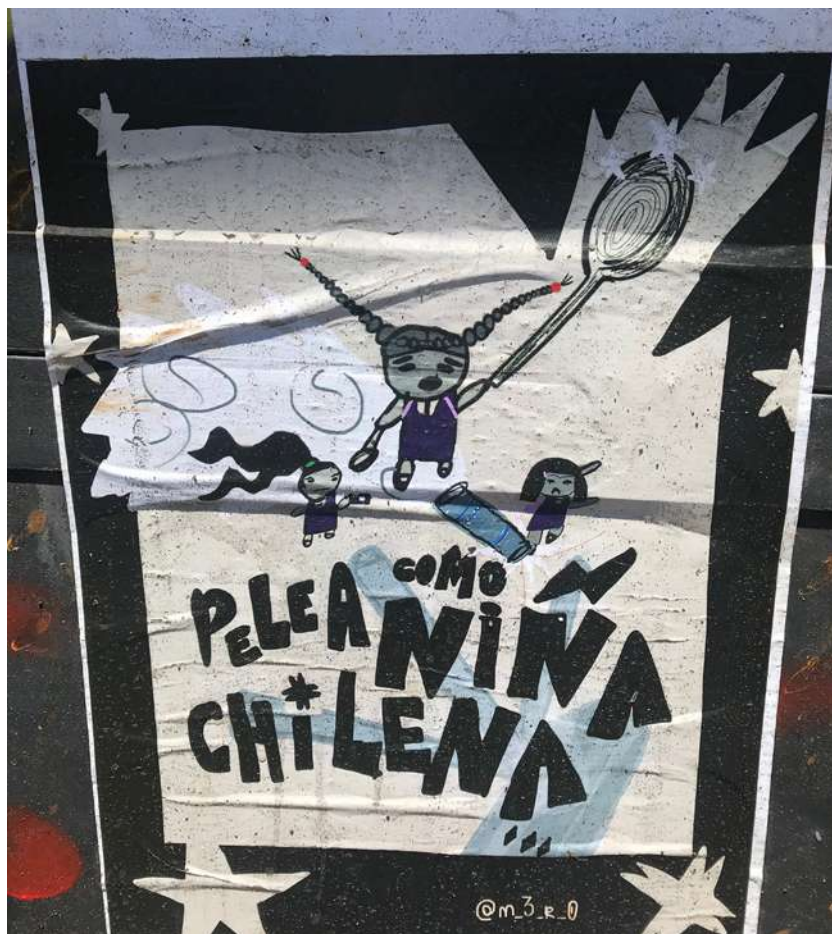
21 “Tele” se le dice a la televisión.

Figura 7. Afiche “El violador eres tú”



Fuente: Rodrigo Rock Jas. Selección de Tamara Vidaurrezaga A.

Figura 8. Afiche “Pelea como niña chilena”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

Las mujeres más jóvenes aparecen también como “niñas” o “chicas”, por ejemplo, para trastocar la noción que empareja niña con debilidad con rayados como “Pelea como niña”, “Pelea como chica”, “Pelea como niña chilena”, o con imágenes en las que resulta evidente la corta edad de las figuras que vemos. Por ejemplo, un colorido afiche tiene una niña-adolescente vestida con camiseta azul y una capa roja, sosteniendo en la mano un pulverizador con agua bicarbonatada —usado para calmar a quienes se están ahogando producto de las bombas lacrimógenas—, acompañada por dos varones: uno sostiene

un escudo y el tercero un bidón como los usados durante la revuelta para desactivar las lacrimógenas. Los tres aluden a quienes estaban en la llamada Primera Línea, o sea quienes se enfrentaron directamente a la policía permitiendo (sobre todo en los primeros meses de la revuelta) que las manifestaciones fueran posibles. El cartel dice “Héroes verdaderos, te necesitamos!!” y en el fondo está la bandera chilena. En esta misma lógica, otro afiche muestra el dibujo del rostro de una mujer encapuchada y con la mitad del pelo rapado, a su lado vemos una bomba Molotov y la leyenda “Lxs capuchas apañan más que la Yuta”.²²

Figura 9. Pintada “Lesbiana resiste”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

²² “Apañar” se usa popularmente como sinónimo de apoyar, para decir que se está secundando a alguien o algo.

Figura 10. Afiche “Pelea como niña chilena”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

En esta misma categoría aparecen las feministas, reconocibles por pañuelos y/o capuchas violetas o verdes, o con símbolos asociados a este movimiento, como el signo de la mujer; así como nombradas directamente como “Las feministas”. También quienes tienen condiciones y vidas que exceden la heteronorma, nombradas fundamentalmente en rayados como lesbianas, *Tortas*, *Camionas*, *Trans*, *Travas*, *Travestis*. Por ejemplo, “Lesbiana ni un paso menos”, “Lesbiana resiste”, “Lesbianas contra el capital”, o en un rayado con spray de color fucsia y negro en el que se observa un gran corazón que dice “Torta resiste”. También aparecen en el reiterado juego “+ tortas-pacas”, misma fórmula usada para reivindicar a las trabajadoras sexuales, “+ *marakas*²³, -*pacas*”, “siempre puta, nunca *yuta*”.

Dentro de esta categoría, aparecieron también las mapuche, representadas sobre todo gráficamente con indumentarias específicas,

23 “Marakas” significa prostitutas.

como el *kultrún*²⁴ o la *trapelakucha*²⁵, y sin aludir a una mujer específica. En un afiche, se ve a una mujer grande, cuyo contorno se entremezcla con la naturaleza del fondo, donde hay montañas, araucarias y un largo río. Solo podemos ver su torso con una *trapelakucha* y sus manos que sostienen una pequeña planta con tierra, y en él puede leerse “Fuera del Walmapu”²⁶ y luego “sabiduría ancestral”.

Figura 11. Afiche “Sabiduría ancestral”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

24 *Kultrún* es un tambor mapuche que no es solo un instrumento musical, sino un artefacto usado para los ritos de la machi, encargada de la salud de las comunidades.

25 *Trapelakucha* es un adorno tradicionalmente de plata que las mujeres mapuches se cuelgan en el pecho.

26 *Walmapu* refiere al territorio ancestral mapuche completo.

Otra figura aparecida en esta categoría son las víctimas de femicidio, que no aparecen con identificación individual sino abstractamente en un afiche donde se observa una mujer con el estómago abierto de par en par y rodeada de frases que describen lo vivido por las víctimas de femicidio: “Le sacaron los ojos”, “golpeada y arrastrada”.

Por último, en este segmento aparecen mujeres nombradas a partir del vínculo sanguíneo que se tiene con ellas, como las madres, abuelas y nietas. Por supuesto, apareció en formato de rayado y también de afiche el viejo slogan feminista “Somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar”, que alude justamente a una elección genealógica del pasado en la que este movimiento se apropia de las víctimas que fueron asesinadas durante la Inquisición por la Iglesia Católica en Europa, acusadas de brujería.

Figura 12. Afiche “Pa' mi mamita besos”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

Las madres aparecen de manera reiterada en las paredes, por ejemplo: “Me fui a luchar por ti mamá, si no vuelvo culpa al gobierno”, refiriendo a las reiteradas violaciones a los derechos humanos del periodo, así como otras más juguetonas como “Pa' los *pacos* huesos,

pa' mi mamita besos", y el *paste up* de una virgen con el niño en brazos estando ambos encapuchados y con el texto "Love mom hate cops".

Además de estos lazos sanguíneos aparecen los vínculos elegidos como la "amiga", por ejemplo, en un estencil en el que se ve un signo de la mujer que en vez del círculo está compuesto por un puño y en el que se lee "Amiga resiste", o el afiche dibujado a mano y en el que se ve una mujer cadavérica que se toma el pelo con desesperación haciendo el gesto de un grito y que dice "Amiga brava feminista", o el rayado en la pared "Me cuidan mis amigas no la policía". También aparecen las "compañeras" en un afiche de colores en el que vemos a tres mujeres muy distintas y que reza "Somos compañeras no competencia", o en otro que señala "Que muera Piñera y no mi compañera", y es un estencil de una mujer mirando hacia abajo con un pañuelo morado en la cara; o el uso de "guacha", fórmula cariñosa entre mujeres que contraviene la denostación histórica de este término y aparece en una serigrafía que dice "Resiste guacha" y, más arriba, con letras superpuestas y escritas a mano, "Porque nos están matando y violando", y en la que vemos a una mujer con capucha que solo deja ver sus ojos y boca, y en el medio de la frente un tercer ojo.

Figura 13. Afiche "Somos compañeras no competencia"



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

LAS INDIVIDUALIZADAS DE FICCIÓN

Una tercera categoría, son aquellas figuras individualizadas que identificamos claramente, grupo en el que subdivido entre las de ficción, las reales y las principales. Respecto de las primeras, aparece Alicia de la novela Lewis Carroll *Alicia en el país de las maravillas*, figura curiosa, inquieta, que avanza en su aventura en tanto interpela y cuestiona, que aprende experimentando, y que ostenta una valentía transgresora para los mandatos sexo genéricos hegemónicos incluso actuales. En las dos imágenes encontradas, Alicia está dibujada de manera clásica, primero con un vestido azul y acompañada de una cacerola y una cuchara de palo, con las manos en el bolsillo tomando una honda, rodeada de otros personajes del cuento como el Sombrero loco, el Conejo y el gato de Cheshire. Detrás se ve el palacio presidencial chileno y dos cartas-humanas que serían el entonces presidente Piñera con su esposa, acompañados de soldados-cartas. El segundo es una imagen en blanco y negro sobre un papel, en el que Alicia descubre una cortina para observar, portando una llave en su mano.

La princesa Mononoke del animé homónimo de Estudios Ghibli y el director Hayao Miyazaki, es una humana criada por lobos, y que puede comprender las cosas desde el punto de vista de los animales del bosque que se sienten invadidos por la civilización. Así, se erige como defensora de su entorno sagrado, enfrentándose a otros humanos con los que no se siente emparentada, dado que los distancia la perspectiva que tienen respecto de la naturaleza, entendiéndola como una herramienta a la que deben sacar provecho —en el caso de los primeros— o como un todo que debe ser respetado y protegido incluso a costa de la propia vida —para el caso de Mononoke—. Tal como en otro animés de este estudio, y del director Miyazaki, esta protagonista y su antagonista, también una fuerte mujer que lidera y defiende los intereses de su pueblo, son figuras fuertes, movidas por la convicción, valientes y que tienen liderazgo. En las imágenes revisadas, Mononoke aparece en un estencil negro sobre la pared que mira enojada, y en el que dice “La revolución se lleva en la sangre” o rodeada de lobos con el mensaje “Cuida a tu *piño*²⁷”, aludiendo a la protección de tu comunidad más cercana, sobre todo en tiempos en los que manifestarse se hizo peligroso, dada la cantidad de personas que resultaron con traumas oculares graves, entre otras consecuencias del abuso policial.

27 “Piño” es sinónimo de tu grupo, tu comunidad.

Figura 14. Paste up "Alicia"



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

Figura 15. Afiche "Cuida a tu piño"



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

Aparece también la princesa Leia, otra mujer fuerte y poderosa que lucha por lo que cree justo, impresa en una hoja blanca vestida con una túnica y con el pelo recogido, figura que aparece duplicada y portando en cada mano una pistola.

LAS INDIVIDUALIZADAS REALES

En esta subcategoría aparecen mujeres conocidas de la escena nacional, transformadas en santas de las protestas en las imágenes, como la diputada Pamela Jiles, quien también aparece en rayados del estilo “-Pacos+Jiles”; o la cantante Mon Laferte, quien se pronunció públicamente en actividades internacionales denunciando los abusos policiales que se estaban viviendo en su país.

También se reiteran nombres de mujeres que en común tienen el haberse hecho conocidas como víctimas de la violencia patriarcal, por ejemplo, Nicole Saavedra —víctima de un femicidio en el que se debatió si hubo agravantes homofóbicos ya que era una lesbiana masculina— y que aparece en un cartel donde vemos su fotografía y la leyenda “Ni una lesbiana menos”, o al lado de Ana Cook, DJ —lesbiana quien murió supuestamente por abuso de alcohol y drogas aunque la autopsia hizo sospechar de haber sido violada—, en un afiche con letras blancas sobre fondo negro en el que se escribió y se dibujó a ambas a mano indicando “Asesinadas por el heteropatriarcado”. También aparece Higuí, lesbiana argentina encarcelada tras haber asesinado a uno de los sujetos que intentaron violarla en grupo, sobre quien se ve un afiche pequeño que señala “Yo también me defendería como Higuí” y que tiene dibujado su rostro, y otro que señala “Absolución para Higuí”.

Figura 16. Paste up “Aracely”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

Figura 17. Afiche “Nicole Saavedra te vengaremos”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

Aparecen también mencionadas luchadoras sociales como Araceli Romo, joven ejecutada política de la de la dictadura reciente que está dibujada a mano en un pequeño *paste up* donde se lee la frase

“La lucha continúa”, así como otras ejecutadas políticas (Lumi Videla, Mireya Pérez Vargas y Erika Sandoval) que hacen parte de una cuelga de carteles con rostros que dicen “Verdad y justicia” y que cuelgan de una camioneta amarilla en la que también pende un lienzo en el que se lee: “46 años de injusticia en Chile no se respetan los derechos humanos 1973-2019”. Otra que aparece, y es una de las más reiteradas en esta subcategoría, es Macarena Valdés, activista de la causa mapuche que apareció muerta, aparentemente suicidada — si bien las investigaciones posteriores han confirmado las dudas de sus cercanos que siempre han denunciado que fue asesinada por su liderazgo—, lo que no ha sido esclarecido todavía. Macarena aparece dibujada sonriendo y con su largo pelo negro con el que se forma su nombre y que arriba dice “Justicia”, rodeada de ramas que nacen y con montañas de fondo, y en rayados que dicen “A la negra la mataron”.

En este grupo, aparece también la poeta chilena Stella Díaz Varín, citada en una hoja en blanco con un extracto de un poema que señala “No quiero que a mis muertos me los hundan, me los ignoren, me los hagan olvidar”, aludiendo en este contexto a la violenta represión del periodo y la importancia de la memoria para exigir verdad y justicia. En otro afiche que dice “Tienen miedo a que se les homosexualice la vida”, el escritor Pedro Lemebel aparece acompañado de otras figuras de las disidencias sexuales como “Hija de Perra”, performista y activista, así como como Mara Rita, joven trans estudiante y activista, muriendo ambas a temprana edad por complicaciones de salud.

LAS PRINCIPALES

Finalmente, tenemos a quienes denominamos figuras principales, puesto que se reiteran ya sea en rayados o imágenes. Estas son personajes ya fallecidos de distintas épocas y espacios socioculturales del país: la poeta Gabriela Mistral, la cantautora y artista Violeta Parra, la líder del partido comunista Gladys Marín y el escritor homosexual Pedro Lemebel.

En vida, Gabriela²⁸ —educadora, intelectual y poeta— nunca se autoidentificó como feminista, e incluso se pronunció contra las

28 Gabriela Mistral nació en 1889 en el Valle del Elqui, donde ejerció como maestra, dedicando su vida a pensar en la educación como herramienta para transformar y mejorar el mundo, así como a su escritura poética, que comenzó a temprana edad y en 1945 le valió el Premio Nobel de Literatura, que llegó seis años antes que el Premio Nacional de Poesía (1951). Estas fechas son una clara muestra de cómo en su tiempo fue más reconocida internacionalmente que dentro del país, siendo ya una pedagoga e intelectual pública renombrada a los 33 años cuando, en 1922, fue invitada por el gobierno mexicano a implementar las reformas educacionales en las escuelas rurales y bibliotecas públicas, donde la recibieron con una estatua y

mismas señalando que el feminismo era una actividad de mujeres de clase alta en la que no cabían las mujeres populares ni campesinas (Glaser, 2018), y aludiendo a que no era sufragando ni siendo electas donde las mujeres debían ejercer su ciudadanía sino en el rol materno indicando que: “El patriotismo femenino es la maternidad perfecta. La educación patriótica que se da a la mujer es [...] la que acentúa el sentido de la familia. El patriotismo femenino es más sentimental que intelectual, y está formado [...] de las costumbres que la mujer crea, cuya visión, afable o recia, ha ido cuajando en su alma la suavidad o la Fortaleza” (Mistral y Zegers, 2007, p. 103).

una escuela en homenaje a ella (Glaser, 2018). Cuando murió en 1957 en Nueva York, su cuerpo fue expatriado con escolta estatal y recibido con honores militares, cuestión que sucedía por primera vez hacia una mujer chilena (Glaser, 2018). Desde 1958, su imagen formó parte de la iconografía estatal en estampillas, medallas y billetes, asociándose con el orgullo patrio y en un rol exclusivamente maternal acercándola a la santidad y a la religiosidad católica (Glaser, 2018). Tomándose de estas interpretaciones, la dictadura hizo uso de su imagen, invisibilizando el trabajo de la poeta e intelectual como americanista a favor de las reformas educacional y agraria, y con una particular filosofía político racial que ensalzaba la diversidad mestiza y la mezcla cultural (Glaser, 2018). Esta caracterización de Gabriela comenzó a revisarse críticamente recién a fines de la dictadura cívico-militar, cuando un grupo de intelectuales feministas de La Casa de la Mujer “La Morada” publicó una compilación de ponencias cuestionando lo monolítico de esa construcción (Rodríguez Valdés, 1990). Por supuesto, su lesbianismo fue negado, hasta que en 2007 fueron donados al país documentos personales de Mistral, dando lugar a la publicación de un epistolario de la autora en el que resulta evidente que Doris Dana no solo había sido una comprometida asistente, sino la pareja de la poeta durante once años (Mistral, 2010).

Figura 18. Afiche “Ponte capucha”



Fuente: Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

Figura 19. Cartel “Avenida Gabriela Mistral”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

Sin embargo, las acciones de esta premio Nobel no pudieron ser más disonantes de las esperables para su época, siendo la encarnación de una mujer moderna como intelectual y poeta reconocida, y en constantes viajes como diplomática del Estado chileno. Mistral apareció de manera reiterada en las *producciones discursivas de la protesta* en la reciente revuelta chilena, actualizada en las imágenes, por ejemplo apareciendo en un *paste up* que el artista Fab Ciralo²⁹ instaló en el Centro Cultural que lleva el nombre de la intelectual, y en el que aparece vestida con jeans y bototos negros, pañuelo verde al cuello y una camiseta blanca en la que se lee un extracto de la canción *Sudamerican Rockers*³⁰ del grupo *Los Prisoneros*. En esta obra Gabriela sostiene en la mano izquierda una bandera negra

29 En su Instagram pueden verse sus obras: <https://instagram.com/fabciralo?igshid=YmMyMTA2M2Y=>

30 La canción es una crítica al colonialismo y dice; “¡Elvis, sacúdeten en tu cripta!, We are sudamerican rockers, Nous sommes rockers sudamericains, No nos acompleja revolver los estilos, Mientras huelan a gringo y aquí se puedan bailar, Nuestra pésima música no es placer para dioses, Jamás ganaremos la inmortalidad”.

y en la derecha un libro que podría ser la Constitución heredada por la dictadura, y cuyo cambio fue una de las reivindicaciones más reiteradas en las movilizaciones. En otro estencil aparece en verde el rostro de Mistral, y en magenta una capucha superpuesta, leyéndose arriba “Ponte capucha” y abajo “A prueba de gases y sapeos³¹ El aire y los pacos están tóxicos, protégete”. En el Paseo Bulnes, otro sector del centro capitalino próximo al Palacio de Gobierno, se puede ver a Víctor Jara y Gabriela Mistral en un mural de alegres colores, con un fondo de flores en el que se ve a una persona protestando con una bandera del pueblo mapuche en la mano.

Figura 20. Calcografía “Maldito todo”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

31 “Sapear” se utiliza como sinónimo de acusar o denunciar.

Figura 21. Esténcil “Miren cómo nos hablan”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

La segunda de estas figuras principales es Violeta Parra,³² folklorista, investigadora, cantautora y artista (Gómez Bravo, 2019). Durante

32 Violeta nació en el sur de Chile en 1917, madre de cuatro hijos y comunista. Se dedicó a recuperar la música tradicional del campo chileno, recibiendo invitaciones internacionales para mostrar su trabajo y realizando estancias en el extranjero. Para Bernardo Subercaseaux, la artista “establece un puente entre lo campesino y lo urbano, entre la tradición y lo moderno, entre el folclor y la música comprometida. Violeta es una mujer puente [...] haciendo fluir y transformando musicalmente ese patrimonio en diálogo siempre con su vida y con una conciencia crítica con el presente que le tocó vivir” (Subercaseaux, 2017, p. 40). Parra no solo se dedicó a la música, sino también a obras plásticas, llegando a exponer individualmente en los años sesenta una serie de sus arpilleras, óleos y esculturas de alambre en el Museo de Artes Decorativas del Louvre en París. Al retornar al país instaló una carpa que imaginó como peña y universidad del folklore, aunque no tuvo el éxito ni el reconocimiento que ella esperaba, suicidándose en 1967 a los 49 años de edad, poco después de publicar su obra cumbre “Gracias a la vida”. Si bien Violeta nunca fue feminista ni se posicionó especialmente respecto de la situación de las mujeres, su propia vida evidencia constantes transgresiones a los mandatos que determinan cómo debe comportarse una buena mujer, trabajando activamente toda su vida fuera de la casa, dejando a sus hijos para priorizar su carrera en más de una ocasión, por lo que la antropóloga Sonia Montecino lee en ella un feminismo popular “arrancado de

la revuelta, la artista apareció reiteradamente, por ejemplo, en una serigrafía en la que se lee “Maldigo todo como Violeta” y se ve una calavera, además de flores que nacen de una planta; o en un pequeño estencil negro sobre un muro, en el que se ve su figura tocando la guitarra y el texto “Miren cómo nos hablan de libertad, cuando de ella nos privan en realidad”. En ambos casos se alude a canciones de Parra que hacen mucho sentido para el periodo que se vivía, lo mismo que en el *paste up* en el que ella aparece sonriente tocando guitarra, con un sagrado corazón en medio del pecho y vestida de morado, mientras otra parte de la canción anterior es traída al presente “Miren cómo se viste cabo y sargento, para teñir de rojo los pavimentos”, aludiendo a la violenta represión estatal del periodo y a la policía como principal responsable. En otros dos pequeños rayados se lee “Violeta estaría feliz, que viva 100 años más”, al lado del dibujo de un ojo que replica el modo en el que la autora los bordaba en sus clásicas arpilleras, y afuera del museo que la homenaja otra pintada dice “Que feliz estaría Violeta”, frase enmarcada entre dos corazones.

la experiencia, de un rupturismo que no es dictado por el sistema político-conceptual del feminismo chileno o latinoamericano, pero sí por la reflexión que nace de las vivencias femeninas al interior de una estructura de subordinaciones y mandatos de género androcéntricos” (Montecino, 2017, p. 56). Quizás una de las más grandes subversiones de Violeta, fue su maternazgo, dejando a sus cuatro hijos al cuidado de su segundo marido, incluyendo a la menor de solo 9 meses de edad, para viajar a Polonia, la Unión Soviética y luego instalarse en Francia. En este lapso, la menor de las niñas murió de neumonía cuando Violeta llevaba tres meses fuera del país, a pesar de lo que decidió no retornar quedándose en Europa durante dos años. De esta artista siempre se dijo que se habría suicidado por un amor no correspondido, sin embargo, su vida y obra reflejan el dolor ante la falta de reconocimiento por parte de su pueblo, lo que se explicita en la carta que le deja a su hermano en la que señaló: “Yo no me suicido por amor. Lo hago por el orgullo que rebalsa a los mediocres”.

Figura 22. Lienzo "JJCC"



Fuente: Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

Figura 23. Paste up “Lucha como Gladys”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrezaga A.

La tercera figura, entre estas principales, es Gladys Marín,³³ dirigente del Partido Comunista que llegó a ser presidenta de esta orgánica. Si bien esta militante dedicó su vida a la lucha de clases más que a pensar en la cuestión de género, su acercamiento a Pedro Lemebel mostró una cara de ella que abrió debates y cuestionamientos por la importancia que tenía como figura política, y la acercaron a malestares que habían sido invisibilizados por las izquierdas. Su vida, priorizando la lucha política antes que sus roles de madre y esposa, así como su relevancia como militante, fue evidencia de una mujer que subvirtió el sistema patriarcal.

Durante la revuelta, la figura de Gladys también fue una de las más reiteradas, apareciendo una hoja blanca fotocopiada y pegada en los muros del centro, en la que aparece su fotografía de joven sonriente y en la que se lee “Compañera Gladys Marín presente”, y entre comillas una cita de ella: “Somos millones los trabajadores, somos la inmensa mayoría y podemos cambiar el mundo solo con decir basta. Y ya es hora, hemos sufrido mucho, nuestro sudor y nuestra sangre han servido para enriquecer algunos pocos”. En un *paste up* también se ve la imagen de Gladys joven y sonriente, vestida un impermeable y con la leyenda —reiterada en diferentes formatos— “Lucha como Gladys”. Otra versión de este slogan es el que se rayó con *spray* en la cortina metálica de una farmacia “Pelea como Gladys”. En otro *paste up* en el que también se lee, pero en letras cursivas, “Lucha como Gladys”, aparece su torso —de nuevo joven— retocada con colores y una aureola tras su cabeza, mientras abajo está sostenida por rosas rojas. Su imagen —ya adulta— se ve también en un estencil pintado

33 Gladys Marín nació en 1938 formándose como profesora normalista e ingresando a las juventudes comunistas de las que fue Secretaria General en 1965, a sus 27 años, misma edad en que fue electa diputada. En este último cargo se mantuvo hasta el Golpe de Estado de 1973, momento en que comienza a ser perseguida como militante de izquierda, huyendo del país. Se casó y tuvo dos hijos con otro dirigente del Partido Comunista de Chile (PCCh), quien en 1976 fue detenido y desaparecido. En 1978 reingresó clandestinamente al país integrando la dirección del partido durante la dictadura que duró hasta 1990, periodo en el que nunca vio a sus hijos que vivían en Chile y no sabían que ella había vuelto. Tras el fin del periodo dictatorial fue elegida Secretaria General del PCCh en 1994, siendo la primera mujer en ocupar este cargo, y luego la primera candidata a presidenta de este partido en 1998. En la post-dictadura, Gladys mantuvo una amistad con el escritor homosexual Pedro Lemebel, haciendo reiteradas apariciones públicas con él, lo que fue muy relevante al ser ella la cabeza de un partido con una historia homofóbica que el mismo Lemebel denunció reiteradamente, y ha caracterizado a las izquierdas chilenas. El 2005 Gladys falleció como resultado de un tumor cerebral que trató incluso con especialistas en Cuba; y a su funeral asistió tanta gente que se hicieron larguísimas filas de personas que daban vuelta a la manzana para presentar sus respetos ante el ataúd de la dirigente, siendo reconocida no solo por su sector político sino de manera muy amplia.

en el escudo de una joven encapuchada que parece integrar la llamada Primera Línea; en un muro se observa el rayado “Por Gladys y mi abuela” (aludiendo a por quienes tiene sentido la revuelta), y ubicada como careta que se superpone al busto de Andrés Bello, ubicado fuera de la Universidad de Chile, a modo de máscara que transforma a ese precursor de la universidad pública en el país, en una Gladys joven y de nuevo sonriente. Tras su muerte, su amigo Pedro Lemebel escribió las siguientes líneas para describir a su amiga y prócer nacional:

Quizás hay algo de frescor en la inagotable porfía de su discurso que reflota el sueño proletario en estos días de negociada transición. Algo de ella la perdura en el recorte primavero de aquella estudiante de provincia, que emigró a la capital para entrar a la Escuela Normal de Profesores, cuando todavía el mistraliano afán de la vocación pedagógica enamoraba niñas simples, muchachas sencillas deseosas de entregarse al simbolismo parturiento de la educación popular. (Lemebel, 2006)

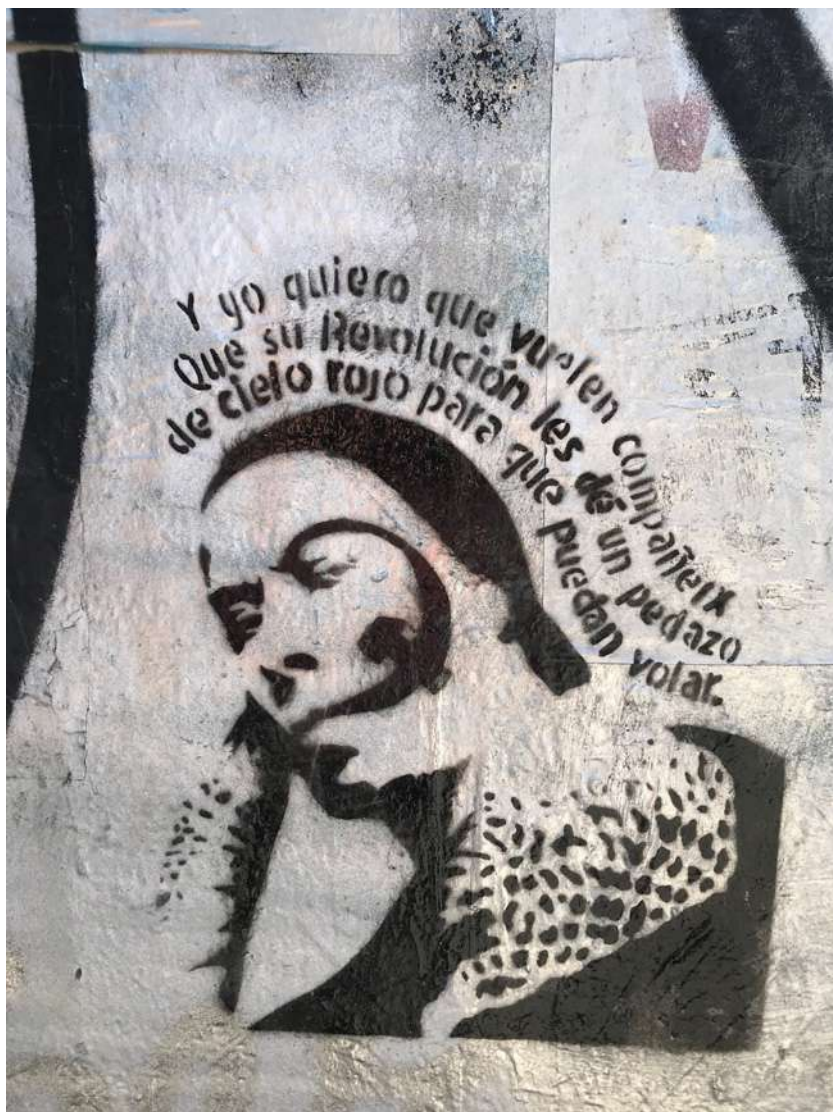
Lemebel termina su homenaje a Gladys señalando que escribe cariñosamente estas líneas “cicatrices de género, por marcas de clandestinidad y exilio combatiente. Por ser una de las numerosas mujeres que capitalizaron ética en el rasmillado túnel de la dictadura y su fascistoide acontecer” (Lemebel, 2006).

Figura 24. Afiche “Tengo la tarde”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

Figura 25. Esténcil “Y yo quiero que vuelen”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

Por último, la cuarta figura que recojo para esta propuesta de genealogía feminista aparecida en la revuelta social chilena es, justamente, Pedro

Lemebel,³⁴ quien no nació mujer pero tampoco fue un varón cis y se autodefinió como marica, o loca, e integra esta selección puesto que, tal como indiqué antes, vivió en su cuerpo y experiencia las huellas de la violencia patriarcal y, de hecho, es el único del que sí podríamos decir que fue feminista durante su vida, marcada por la transgresión y la búsqueda de visibilización de las injusticias y dolores causados por un sistema de género arbitrario y desigual.

A diferencia de las tres figuras anteriores, Pedro se identificó con las luchas anti-patriarcales desde su propio lugar de homosexual pobre y se rodeó de amigas feministas, reivindicando en su discurso la lucha de clases tanto como el cuestionamiento a un orden de género violento. Giancarlo Cornejo señala que si bien no se puede decir que la obra del escritor sea siempre feminista, no se puede eludir el feminismo si se quiere hablar de las creaciones de este escritor, indicando que si bien el carácter feminista de las comunidades homosexuales masculinas, travestis y transfemeninas no debe presuponerse, el autor parece proponer que estos sujetos no solo han sido víctimas de las masculinidades predatoras sino que también han contribuido a su manutención, indicando:

Lemebel parece invitar a hombres queer, a travestis, a mujeres trans y a muchas comunidades más, a radicalizar nuestros compromisos feministas, y a pagar nuestras múltiples deudas. Expandir el “devenir mujer” y, más específicamente, el “devenir puta”, parece ser una de las tareas pendientes y de mayor envergadura dada la revitalización de los reaccionarismos y fascismos masculinistas a nivel global. (Cornejo, 2020, p. 149)

34 Pedro nació en Santiago en 1952, preparándose para ser profesor y en los años ochenta —en plena dictadura— comenzó a participar de talleres literarios, acercándose a escritoras feministas y de izquierdas y a espacios militantes en los que se sintió rechazado por su condición homosexual. En 1987 fundó junto al intelectual Francisco Casas el dúo *Las Yeguas del Apocalipsis*, realizando una serie de performances contestatarias e irreverentes tanto por lo que decían como por los modos en que interpelaban al público; por ejemplo, bailar cueca (baile nacional) descalzos sobre vidrios rotos agrupados con la forma de Sudamérica, cabalgar desnudos sobre un caballo blanco dentro de un campus de la Universidad de Chile, o encarnar el cuadro *Las dos Fridas* de Frida Kahlo, imitando las indumentarias y características cejas de la pintora. El 1995 Lemebel publicó el primero de muchos libros de crónicas —su estilo por excelencia—, en las que refirió a vidas marginales y habló descarnadamente sobre la homosexualidad pobre, los travestis y el sida. Tuvo un programa en la Radio Tierra, espacios estables en importantes periódicos, impartió talleres literarios y dio conferencias internacionales, siendo muy reconocido. Cuando ganó el premio de literatura José Donoso en 2013 lo dedicó a su fallecida amiga Gladys Marín, ya teniendo un diagnóstico de cáncer de laringe por el que murió en 2015, siendo su velorio y funeral un acontecimiento público.

En la revuelta, Lemebel apareció de forma reiterada, por ejemplo, en una hoja fotocopiada en la que se lee “Pedro Lemebel” y solo se ven sus ojos con las cejas juntas como alguna vez se maquilló, formando un ave con el pico hacia arriba y con un extracto de uno de sus textos: “Tengo la tarde llena de vacíos, lo sabes, no sé, no estás, no estarás, no vendrás y mi corazón te sufre”. También en un estencil en el que se ve su rostro con la hoz y el martillo comunistas dibujada desde su boca hasta la ceja. Pedro también es protagonista en el afiche que dice “Tienen miedo a que se les homosexualice la vida”, antes mencionado, donde aparece junto a Hija de Perra y Mara Rita, activistas de las disidencias genérico sexuales. En este el escritor se observa con la indumentaria de una virgen y en letras cursivas que parecen escritas a mano se lee parte de su famoso Manifiesto: “Hay tantos niños que van a vivir con una alita rota y yo quiero que vuelen compañero, que su Revolución les dé un pedazo de cielo rojo para que puedan volar”

A MODO DE CIERRE

En los turbulentos y eufóricos meses de la revuelta social, el espacio público de Santiago centro se llenó de creaciones que expresaron los malestares y dolores por los que explotó un pueblo completo, así como los sueños y deseos de lo que podríamos cambiar. Las mujeres y los feminismos fueron protagonistas, evidenciando que ya no podían explicarse todas las injusticias del mundo solo por la mala distribución de la riqueza, e inundando los muros con imágenes y palabras que las traían no ya como meras víctimas sino como activas luchadoras sociales y constructoras de mundos.

En esos días, una imagen anónima recorrió los WhatsApp e Instagram: una última cena intervenida en la que Cristo era reemplazado por el presidente Salvador Allende, derrocado por el Golpe de Estado de 1973, y acompañado del cantautor Víctor Jara (asesinado por la dictadura), Felipe Camiroaga (animador de televisión muy querido que falleció en un trágico accidente aéreo), el Divino Anticristo (Mendigo muy reconocido del centro de la capital también fallecido), y el ya mencionado Perro Matapacos, además de las cuatro figuras seleccionadas como las principales de esta propuesta de genealogía feminista: Gabriela Mistral, con el pañuelo verde por el derecho al aborto; Violeta Parra, de perfil y mirando a Víctor; Gladys Marín, también con el pañuelo verde; y Pedro Lemebel portando la misma indumentaria feminista. Debajo de la cena se lee en letras cursivas “Sigan luchando”.

Quizás esta imagen es una buena condensación de lo que significa una genealogía: hurgar en el pasado para ir encontrando personas y personajes que dan sentido a las luchas del presente y fortalecen

los posibles futuros imaginables. Una larga costura que va uniendo retazos desde esos otros tiempos hasta los nuestros y nos hacen caminar en compañía, sintiéndonos más fuertes, porque este ejercicio nos permite anclar las luchas de hoy en esas historias lejanas que acercamos por voluntad y deseo de caminar conjuntamente.

Figura 26. Imagen digital “La última cena”



Fuente: Anónimo. Selección de Tamara Vidaurrazaga A.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Sara (2018). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.
- Amnistía Internacional (2022). Informe 2021/22. <https://www.amnesty.org/es/latest/research/2022/03/annual-report-202122/>
- Bacci, Claudia (2020). Ahora que estamos juntas: memorias, políticas y emociones feministas. *Revista Estudios Feministas*, 28(2), 1-15.
- Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- Ciriza, Alejandra (2012). Genealogías feministas: sobre mujeres, revoluciones e ilustración: una mirada desde el sur. *Revista Estudios Feministas*, 20(2).

- Ciriza, Alejandra (2020). Tramar/urdir/anudar genealogías feministas situadas, los desafíos del espacio y el tiempo. *La Aljaba*, 24, 145-148.
- Cooperativa.cl* (8 de octubre de 2019). Ministro de Hacienda llamó a “regalar flores en este mes” al comentar cifra del IPC. <https://m.cooperativa.cl/noticias/pais/consumidores/inflacion/ministro-de-hacienda-llamo-a-regalar-flores-en-este-mes-al-comentar/2019-10-08/112122.html>
- Cornejo, Giancarlo (2020). Tras el imaginario feminista en “La Leva” de Pedro Lemebel. *Revista Nomadías*, (29), 137-153.
- El Mostrador* (22 de junio de 2021). Informe PNUD: Chile es uno de los países donde más se atribuye la desigualdad a las políticas a favor de pequeños grupos de poder por sobre el bien común. <https://m.elmostrador.cl/noticias/pais/2021/06/22/informe-pnud-chile-es-uno-de-los-paises-donde-mas-se-atribuye-la-desigualdad-a-las-politicas-a-favor-de-pequenos-grupos-de-poder-por-sobre-el-bien-comun/>
- Fariña, Soledad y Adriasola, María Teresa (1989). *Una palabra cómplice: encuentro con Gabriela Mistral*. Santiago de Chile: Isis editorial.
- Glaser, María Fernanda (2018). El más allá de un ícono: un enfoque post-biográfico a la imagen de Gabriela Mistral y sus intersecciones con la teoría queer y la cultura visual en Chile. *Liminales*, 7(13), 9-44.
- Gómez Bravo, Andrés (12 de julio de 2019). La última carta de Violeta Parra: “Me cago en los discursos de despedida”. <https://www.latercera.com/la-tercera-pm/noticia/la-ultima-carta-de-violeta-parra-me-cago-en-los-discursos-de-despedida/738806/>
- Human Rights Watch (2021). Informe Mundial 2021. <https://www.hrw.org/es/world-report/2021>
- Jelin, Elizabeth (2001). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Kirkwood, Julieta (2010). *Ser política en Chile: las feministas y los partidos*. Santiago: LOM.
- Klein, Naomi (2007). *La doctrina del shock: El auge del capitalismo del desastre*. Toronto: A. Knopf Ed.
- Lemebel, Pedro (16 de noviembre de 2006). Mi amiga Gladys. <https://lemebel.blogspot.com/2006/11/mi-amiga-gladys-el-amor-la-libertad-es.html>

- López, Patricio (9 de mayo de 2022). Presos de la Revuelta: ellos aún están ahí. *Diario UChile*. <https://radio.uchile.cl/2022/05/09/presos-de-la-revuelta-ellos-aun-estan-ahi/>
- Mistral, Gabriela y Zegers, Pedro (Eds.) (2007). *Gabriela y México*. Zegers. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Mistral, Gabriela y Zegers, Pedro (Eds.) (2009). *Niña errante: cartas a Doris Dana*. Santiago de Chile: Lumen.
- Mistral, Gabriela (2010). *Doris, vida mía. Cartas*. Madrid: Lumen.
- Montecino, Sonia (2017). Runrunes y albertíos/Madres jardineras. Apuntes para una lectura de los imaginarios de género en algunos escritos de Violeta Parra. En Herrera, Víctor (Ed.), *Violeta Parra. Después de vivir un siglo*. Santiago de Chile: Lumen.
- Rancière, Jacques (2007). *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La Cebra.
- Rayas, Lucía y Maceira, Luz (Eds.) (2009). *Memoria social y género México*. Ciudad de México: Centro de investigación y de estudios avanzados del Instituto Politécnico Nacional.
- Rodríguez, Rosa María (1997). *Mujeres en la historia del pensamiento*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez, Rosa María (2004). *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona: Anthropos.
- Rodríguez Valdés, Gladys (Ed.) (1990). *Invitación a Gabriela Mistral (1889-1989)*. México: FCE.
- Scott, Joan (1996). *Las mujeres y los derechos del hombre: feminismo y sufragio en Francia*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Scott, Joan (2011). *The Fantasy of Feminist History*. Durham and London: Duke University Press.
- Subercaseaux, Bernardo (2017). Violeta Parra. Una vida y una trayectoria (1917-1967). En Herrera, Víctor (Ed.), *Violeta Parra. Después de vivir un siglo*, Santiago de Chile: Lumen.
- Tarrow, Sidney (2011). *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Troncoso, Leyla y Piper, Isabel (2015). Género y memoria: articulaciones críticas y feministas. *Athenea digital*, 15(1), 65 - 90.
- Williams, Raymond (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

SOBRE LAS AUTORAS Y AUTORES

HELENA LÓPEZ

Es doctora en Filología Hispánica por la Universidad de A Coruña. Ha sido becaria Fulbright en la Universidad de Brown y estancia posdoctoral con un proyecto sobre memoria cultural en la Universidad de Londres. Su principal campo de investigación se sitúa en el cruce entre feminismo y literatura, con especial atención a cuestiones sobre memorias y afectos. Ha sido profesora-investigadora titular de Estudios Hispánicos, entre 2003 y 2009, de la Universidad de Bath. En la actualidad trabaja como investigadora en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), del que también fue su secretaria académica entre los años 2015 y 2019. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadoras del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCyT). Es autora de dos libros: *Vanguardia y exilio: sus representaciones en el ensayo de Juan Larrea* (2002) y *El clamor de las ruinas. Una interpretación cultural de narrativas personales de exiliadas españolas en México* (2013), galardonado en la V edición del Premio Internacional de Ensayo Mariano Picón Salas. Y co-coordinadora de dos libros colectivos: con Adriana Arreola, *Condiciones de la globalización, políticas neoliberales*

y *dinámicas de género. Aproximaciones desde el sur* (2017) y con David Gutiérrez y Jorge Alberto Palomino, *Lecturas interdisciplinarias de los cuerpos: discursos, emociones y afectos* (2021).

NATALIA DE MARINIS

Es doctora en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Desde 2016, es investigadora del mismo centro, en la sede del Golfo. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Sus temas de investigación versan sobre violencia de género en regiones indígenas, desplazamiento forzado, emociones, testimonios y trabajos de memoria en el quehacer antropológico. Es autora del libro *Desplazadas por la guerra. Estado, género y violencia en la región triqui* (CIESAS, 2019), Premio de la Sección México de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA, por sus siglas en inglés) al libro en Ciencias Sociales 2020; y co-editora del libro *Comunidades emocionales: Resistiendo a las violencias en Latinoamérica* (Palgrave, Macmillan, 2018; Universidad Autónoma Metropolitana e Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2019).

SANDRA IVETTE GONZÁLEZ RUIZ

Es doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestra en el mismo posgrado. Licenciada en Comunicación por la Facultad de Estudios Superiores Acatlán (UNAM), donde actualmente se desempeña como docente en la Licenciatura en Comunicación en el área teórico-metodológica. Su trabajo de tesis “Cuerpo, violencia y transgresión: poesía escrita por mujeres durante las dictaduras en Chile y Argentina”, le valió la mención honorífica y la postulación a la medalla “Alfonso Caso”. Ha dictaminado artículos sobre poesía escrita por mujeres para la revista mexicana *Debate Feminista* y en la revista chilena *UNIVERSUM* (entre otras). Es parte de la Red Iberoamericana de Investigación en Comunicación y Feminismo para la Justicia Social. Actualmente realiza una estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH-UNAM) y es parte del proyecto PAPIIT “*Estrategias de intervención sociofamiliar y comunitaria ante el impacto social de la pandemia COVID-19 desde la perspectiva de género en la Ciudad de México*” (Proyecto Especial DGAPA PAPIIT UNAM - IV300220).

RIGOBERTO REYES SÁNCHEZ

Es licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Unidad Iztapalapa, Maestro en Estudios Latinoamericanos

por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y egresado del Doctorado en el mismo posgrado. Ha sido docente en instituciones de educación superior como la UAM en sus Unidades Iztapalapa y Xochimilco, así como la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y el 17 Instituto de Estudios Críticos. Entre 2019 y 2023 ha sido coordinador de la Licenciatura en Estudios Sociales de las Universidades para el Bienestar Benito Juárez, Sede Álvaro Obregón. Actualmente trabaja temas relacionados con memoria y prácticas estéticas, metodologías participativas y pedagogías críticas.

ALEJANDRA OBERTI

Es socióloga y Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es profesora regular en las Carreras de Sociología de la UBA y de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Es investigadora del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC) de la Facultad de Ciencias Sociales, integra el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras donde dirige proyectos de investigación acreditados, el más reciente: *Pasado/presente. Afectos, testimonios y archivos en la cultura argentina contemporánea*. Es autora de *Las Revolucionarias. Militancia, vida cotidiana y afectividad en los setenta* (EDHASA, 2015) y *Testimonios, género y afectos. América Latina desde los territorios y las memorias al presente* (EDUVIM, 2022, en colaboración) y de numerosos artículos en libros y revistas. Dirige desde 2005 el Archivo Oral de Memoria Abierta, un programa que recoge testimonios referidos a la violencia de Estado y a la vida política argentina. Desde esa experiencia ha colaborado y asesorado en la formación de proyectos similares en diferentes lugares de Argentina y de América Latina.

MARIELA PELLER

Es socióloga y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Es docente en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en el Instituto de Investigaciones de Estudios de Género (UBA). Sus investigaciones giran en torno a los estudios de memoria y los estudios de género, particularmente, en los últimos años se ha dedicado a las posmemorias, las segundas generaciones y la transmisión. Actualmente, coordina el Grupo de Trabajo “Red de Género, Feminismos y Memorias” (CLACSO). Es autora de *La intimidad de la revolución. Afectos y militancia en la guerrilla del PRT-ERP* (Prometeo, 2023).

TAMARA VIDAURRAZAGA ARÁNGUIZ

Es doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Chile y actualmente docente de la Escuela de Sociedad, Política y Comunicaciones en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano en Chile. Investiga desde la perspectiva de los estudios culturales y a partir de la teoría política feminista, sobre las subjetividades militantes, la llamada segunda generación y el movimiento feminista, vinculando política, emociones y memoria. Ha publicado libros como *Mujeres en Rojo y Negro. Reconstrucción de memorias de tres mujeres del MIR, Camarines de Mujeres. Memorias de mujeres prisioneras políticas en el Estadio Nacional* y, recientemente, el trabajo colectivo *La revolución como herencia. Resistencias, tensiones y diálogos intergeneracionales*, además de numerosos artículos y capítulos de libros. Actualmente, es investigadora principal en el Proyecto *Anillo Disonancias. Comunidad, universidad e irrupción feminista*.

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

Este volumen colectivo está compuesto por cinco capítulos solicitados, pensados, escritos y reescritos durante la crisis del coronavirus. De estos, dos abordan explícitamente aspectos importantes sobre los retos que enfrentamos como docentes en las aulas virtuales y en una situación de diferentes dificultades personales y en común. Ahora, todos los capítulos que integran Miradas feministas a procesos de memoria cultural en Latinoamérica se hacen eco, desde distintas disciplinas, temas y contextos nacionales (México, Argentina y Chile), de algo que acabo de mencionar en relación con la articulación del SARS-CoV-2 con la larga memoria de opresiones, despojo, desposesión, discriminación, daño, destrucción y muerte en la región.

Una misma estructura constitutiva que Aníbal Quijano ha concentrado en su noción de colonialidad en tanto que modelo de dominación ligado desde principios del siglo XVI y hasta la fecha a la expansión capitalista que encabezan distintos poderes metropolitanos en Abya-Yala, lo que hoy conocemos como el Caribe y, más adelante, otros extensos territorios en el planeta.

De la Introducción.

Patrocinado por



Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais