

CRRRR 2

**GÉNERO: RABIA, RITMO, RUIDO,
RISA Y RESPONS-HABILIDAD**

**MARISA BELAUSTEGUIGOITIA RIUS
COORDINADORA**



CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS DE GÉNERO





**GÉNERO: *RABIA, RITMO, RUIDO,
RISA Y RESPONS-HABILIDAD***

MARISA BELAUSTEGUIGOITIA RIUS
COORDINADORA



CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS DE GÉNERO

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Belausteguigoitia, Marisa, editor.

Título: Grrrrr : género, rabia, ritmo, ruido, risa y respons-habilidad / Marisa Belausteguigoitia Rius, coordinadora.

Otros títulos: Género, rabia, ritmo, ruido, risa y respons-habilidad.

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, 2022-2025. | Este libro recoge algunas ponencias presentadas en el XXVIII Coloquio del Centro de Investigaciones y Estudios de Género, Grrrrr: Género, Rabia, Ritmo, Ruido, Risa y Respons-habilidad, llevado a cabo del 10 al 12 de noviembre de 2021.

Identificadores: LIBRUNAM 2172242 (impreso) | LIBRUNAM 2172244 (libro electrónico) | ISBN 9786073066075 (impreso) | ISBN 9786073066112 (v. 1) (libro electrónico) | ISBN 9786076420263 (v. 2) (libro electrónico).

Temas: Feminismo -- Congresos. | Feminismo -- Aspectos sociales -- Congresos. | Feminismo -- Humor -- Congresos. | Feminismo y medios de comunicación masiva -- Congresos. | Mujeres -- Actividad política -- Congresos.

Clasificación: LCC HQ1233.G77 2022 (impreso) | LCC HQ1233 (libro electrónico) | DDC 305.42—dc23

D. R. © 2025, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad de México

Centro de Investigaciones y Estudios de Género
Torre II de Humanidades, piso 7, Circuito Interior, Ciudad Universitaria, 04510
Ciudad de México
<https://cieg.unam.mx>

Primera edición electrónica: noviembre de 2025, CIEG-UNAM

ISBN: 978-607-642-026-3

Diseño de portada: Lucero Elizabeth Vázquez Téllez

Coordinación editorial: Marisa Belausteguigoitia Rius
Asistencia editorial: Mitzi Valeria Romero Morales

Esta edición y sus características son propiedad de la UNAM. Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México

ÍNDICE



Marisa Belausteguigoitia Rius



11

**LA INSTITUCIÓN ES
INSTITUCIONALMENTE IDIOTA
O USTEDES HABLAN DE RABIA;
YO HABLO DE HEMORRAGIA**

María Galindo

23



**YA PARA SIEMPRE
ENRABIADAS**

Cristina Rivera Garza

29



Marisa Belausteguigoitia Rius

37



**1. ENUNCIADOS DE LA RABIA:
CONFIGURACIONES DE LO PÚBLICO.
PINTAS, MURALES Y GRAFTI** 45

**MUJERES Y ESPACIO PÚBLICO:
ANTE EL MURO, LAS DISPUTAS**
Samuel Hernández Dominicis 47

**«FEMINISTAS AGUAFIESTAS».
EXPLORANDO LA RABIA COMO EMOCIÓN
JUSTA EN TIEMPOS DE COVID-19 A TRAVÉS
DEL PENSAMIENTO DE SARA AHMED**
Vanessa Rivera de la Fuente 59

**LAS DESOBEDIENTES: DE PINTAS Y PÁNICOS,
BATALLA ENUNCIATIVA ENTRE LA RAZÓN
PATRIARCAL YUCATECA Y LOS FEMINISMOS.
UN ANÁLISIS FEMINISTA DEL DISCURSO**
Virginia Cristina Carrillo Rodríguez 73



**2. CONSONANCIAS Y DISONANCIAS
ENTRE ACADEMIA, ARTE
Y ACTIVISMO** 85

**HANNAH ARENDT BAILANDO REGGAETÓN:
CONSONANCIAS Y DISONANCIAS ENTRE
ACADEMIA, ARTE Y ACTIVISMO**
Rían Lozano 87

**VIDEODANZA PROTESTA EPIDÉRMICA
EN EL COLOQUIO GRRRRR**
Alonso Alarcón Múgica 91



**LA INVISIBILIDAD DE LAS PROFESORAS
EN UNA ACADEMIA TRADICIONALMENTE
MACHISTA**
Mariana Mora Palacios 97

**SEXOVERDADES FEMINISTAS
Y LA CLAUSURA DE LA IMAGINACIÓN**
Marcia Ravanal Villarroel 107

**3. DESVÍOS Y APROPIACIONES
INAPROPIADAS EN LA ACADEMIA** 123

**REVOLUCIÓN, AUTOCRÍTICA
Y RESPONS-HABILIDAD**
Gabriela Méndez Cota 125

**HISTÓRICAS: ARCHIVA FOTOGRÁFICA
DEL MOVIMIENTO FEMINISTA
DE LA CIUDAD DE MÉXICO.
2016-PRESENTE**
Artivista: Cerrucha 129

**DEL RUIDO A LA RIMA: REFLEXIONES
EN TORNO AL TRABAJO SEXUAL**
Ximena Quintero Veloz 147

**DE RUIDOS QUE HACEN RUIDO. PREGUNTAS
DESDE ADENTRO PARA UN FEMINISMO
ANTIEXTRACTIVISTA CRÍTICO**
Melisa Cabrapan Duarte 159



**4. HUMORES FEMINISTAS:
AGUDEZA, CHISPA
Y OTRAS SECRECIONES** **171**

PROTESTAR DESDE LA RISA
Gisel Tovar **173**

**LA FIESTA ES POLÍTICA. EL DERECHO
A LA NOCHE Y LA CONSTRUCCIÓN
DE ESCENAS MUSICALES FEMENINAS
EN LA CIUDAD DE MÉXICO**
María del Ángel Monterrosa Fuentes **177**



5. RESPONS-HABILIDAD **195**

**FUEGO, INCANDESCENCIA E INTEMPERIE.
¿QUÉ SE REQUIERE DE NOSOTRXS?**
Siobhan Guerrero Mc Manus **197**

**IMÁGENES DEL ARTIVISMO FEMINISTA
LATINOAMERICANO. EL ARTE
EN LAS CALLES COMO GRITO DE LUCHA
Y RESISTENCIA**
Susana Escobar Fuentes **201**

**REFLEXIONES SOBRE EL ARTIVISMO
CONTRA LA VIOLENCIA FEMINICIDA
EN MÉXICO**
Natalia Eguiluz **211**

**DE LA TOMA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y LETRAS A LA CREACIÓN DE LA ASIGNATURA
GÉNERO, VIOLENCIA Y ÉTICA COMUNITARIA.
COINVESTIGACIÓN PARA LA CREACIÓN
DE UNA ARCHIVA**

Eréndira Yadira Cruz Cruz,
Mitzí Valeria Romero Morales,
Jimena Pérez, Fernanda Saucedo,
Nabil Yanai y Carolina Aguilera

221

MARISA BELAUSTEGUIGOITIA RIUS

PRESEN
TACIÓN

El feminismo está ahora, más que nunca, presente en el espacio público. Es urgente analizar su energía: su rabia y algarabía en la calle, y su ritmo y rima en la academia. El XXVIII Coloquio del Centro de Investigaciones y Estudios de Género, GRRRRR: Género, Rabia, Ritmo, Rima, Ruido y Respons-habilidad, llevado a cabo del 10 al 12 de noviembre de 2021 —que este libro recoge junto con el primer tomo, publicado en 2022—, se pregunta tanto por la fuerza crítica del activismo —la risa y el ruido de las olas verdes y moradas— como por el tipo de ritmo y rima que se genera en su relación con la academia. El centro generador del coloquio —del libro y de los movimientos, conceptos y acciones feministas analizados— es la rabia, ese *grrrrr* estruendoso que explotó y articuló la toma de instituciones académicas y espacios públicos.¹

¹ En lo que toca a las tomas y al ruido que cambió el ritmo académico en la UNAM —creo que por mucho tiempo—, apunto a las tomas de más de treinta y tres instalaciones universitarias (algunas por un día), llevadas a cabo por el colectivo MOFFyL (Mujeres Organizadas de la Facultad de Filosofía y Letras), entre otros, quienes detuvieron la vida aca-

Lo que este libro propone es entonces la organización de las secuelas de esa rabia en la escuela, en la construcción de lo que Cristina Rivera Garza —en la conferencia magistral que incluimos en este libro a modo de preámbulo— denomina *escuela de la rabia*: una propuesta de administración, reorientación y disposición de secreciones corporales y dispositivos como la rabia, la risa, la rima y el ruido para la construcción de saberes, prácticas y alianzas que busquen generar un pensamiento crítico y una comunidad en igualdad. Este libro contiene propuestas, intervenciones artísticas y conceptuales capaces de orientar la producción de ideas, pedagogías, políticas y proyectos —en las fronteras entre el activismo y la academia— que analicen y traduzcan la estruendosa rabia —el *grrrrr*— que nos sacudió. Pero tal vez a lo que más queremos apuntar es hacia la importancia que en la *escuela de la rabia* tiene el recreo: ese momento de juego, de entrega a la imaginación, de explosión

démica de más de 80 mil estudiantes por razones de violencia de género desde el 3 de noviembre de 2019 hasta el inicio de la pandemia. Estas tomas en contra de la violencia de género representaron una intervención feminista nunca antes vista.

de alegría y desfogue entre aulas —entre espacios— donde termina e inicia el trabajo escolar o académico. En definitiva, lo que proponemos con este libro es la transformación de la rabia y sus secuelas en una escuela que privilegie el espacio de recreación y de análisis imaginativo de lo que los feminismos, colectivas, académicas, activistas y artistas estamos haciendo, hacia dónde caminamos y lo que es necesario hacer desde un espacio donde podamos reunirnos, confabular, insinuar e imaginar.

La idea del libro es recoger —durante el recreo— el trabajo enrabiado, explosivo y articulador del coloquio y subrayar sus estrategias pedagógicas y políticas. Su objetivo es intentar analizar y contener la violencia de género, en tiempos de tomas y de estruendo público, al revitalizar y animar lenguajes conceptuales y acciones colectivas. El carácter no violento de las acciones feministas, lo que no implica que algunas de ellas no sean fuertemente agresivas, resulta imprescindible para unir lo más punzante del activismo y lo más crítico de la academia.

Para generar las alianzas imprescindibles que erradiquen la violencia de género es necesario fabular y confabular conversaciones que contribuyan a consolidar alianzas entre grupos activistas y académicos, pero también vislumbrar las paradojas y dilemas que los separan. En una palabra, hay que definir los límites de la rabia y la responsabilidad (Haraway 2020) a partir del calibrar de ritmos, ruidos y rimas entre feminismos académicos y activistas, en el trazado de posibles soluciones colectivas que articulen alianzas basadas en estrategias no violentas.

Nos interesa favorecer debates y conversaciones entre colectivas, estudiantes, personal académico, artistas y activistas a partir de las siguientes preguntas. ¿De qué manera es posible

incrementar el pensamiento crítico en los espacios activistas, artísticos y académicos? ¿Cuáles son las alianzas y los procesos que es necesario articular para activar la academia, acercar el activismo al pensamiento crítico y ambos a la autorreflexión? ¿Qué papel tienen las prácticas artísticas en la generación de pensamiento teórico y acciones críticas? ¿Cómo hacer de las relaciones entre academia, arte y activismo un puente que lleve hacia la definición de objetivos y caminos comunes? ¿Cómo calibrar la importancia de la no violencia en el trazado de soluciones efectivas?

Una de las finalidades de *Grrrrr* es ubicar la academia pública, el salón de clase y los espacios universitarios de formación de pensamiento crítico como esta interfase —espacio oblicuo—, esta zona fronteriza de reflexión y, sobre todo, de construcción de relaciones que puedan contribuir a la conformación de un imaginario político y pedagógico vivo, incandescente y profundamente crítico aun del propio movimiento feminista, de sus aciertos, sus excesos y sus formas incommensurables de protestar. En este sentido, la academia que proponemos es activa, puede y debe interactuar crítica y positivamente con la protesta, las movilizaciones y la militancia feminista.

Grrrrr pretende visibilizar y debatir el ruido del activismo en la academia y la rima de la academia en el activismo, con el fin de profundizar en su ritmos y consonancias —así como en sus disonancias— a partir de otras preguntas: ¿qué alianzas, vínculos y relaciones es imprescindible alentar con el fin de reforzar una academia que entienda histórica y teóricamente la militancia? ¿Qué mecanismos y prácticas hay que echar a andar para fortalecer el activismo, en frontera con la academia, como espacio de resonancias y construcción de lo común, la igualdad

y la justicia social? ¿Hasta dónde investigadoras y académicas deben o pueden ser entendidas como activistas? ¿En qué medida sería productivo un activismo más informado académicamente? ¿Qué tipo de intervenciones pedagógicas, artísticas o políticas sería importante introducir o fortalecer en el currículo universitario con el fin de activar el conocimiento académico y teorizar el activismo?

Lo que *Grrrrr* intenta producir es una rima y un ritmo diferentes de conectividad entre lo pensable, lo decible y lo visible en los campos de acción y reflexión de los feminismos que hoy nos agitan y alientan: una escena de responsabilidad, es decir, de conectividad animada, que posibilite el trabajo político pedagógico entre ambos espacios. Según Diana Taylor (2017), lo animativo es, en primera instancia, movimiento; como en la animación visual: parte identidad, ser, espíritu o alma. Lo primero que perdemos con la afectación de un daño —con la violencia— es la capacidad de relatarla, de animarse a relatar, de conectar y hacerse presente frente a la ley, frente a compañeras de aula, patio o celda, frente a sí mismas, narrando lo sucedido animadamente.

Es imprescindible que generemos conversaciones y convergencias que permitan continuar con la construcción de instituciones, lenguajes, proyectos y acciones que conjuguen el *grrrr*, en particular la rabia, con expresiones tentaculares como el ritmo, la rima, la risa y el ruido. Todas ellas son reacciones sustantivas, maniobras en contra de todo lo que irrumpe en los escenarios feministas, minimiza y destruye la fuerza de la conversación, la convergencia y la confabulación. Así llegamos a construir la asignatura Género, Violencia y Ética Comunitaria en la Facultad de Filosofía y Letras, gracias

a las demandas de las Mujeres Organizadas de la Facultad de Filosofía y Letras (MOFFyL), concretada a partir de alianzas entre estudiantes, profesoras, activistas y artistas.²

Algunas veces el feminismo es más prescriptivo que abierto en sus alianzas; en ocasiones los enemigos del patriarcado están rígidamente predefinidos y las posturas diferentes, prescritas y proscritas. Ese feminismo de la militancia feroz puede tener el lugar que surge cuando es necesario hacer fuerte un planteamiento; sin embargo, es estratégico que gire muy pronto al ámbito de las alianzas que favorecen la imaginación no regida por la lógica de lo enemigo:

Es fundamental minimizar la posibilidad de que los conflictos adopten una forma antagónica [...] una revisión de la relación entre teoría y práctica con el fin de construir espacios de diálogo y deliberación [...] para pensar qué está pasando, qué estoy haciendo, qué es necesario hacer. También para entender lo que siento (Lamas 2021: 12).

Lo que parece sugerente de la especulación —como movida contraria a la prescripción y la proscripción— es que justamente los amigos y los enemigos no estén consistentemente predefinidos y proscritos. Este libro anuncia alianzas y amistades inesperadas; sugiere encuentros en los espacios y con las personas menos anticipadas, y así amistad, hospitalidad y vida en

² La asignatura Género, Violencia y Ética Comunitaria es uno de los logros encauzados por las MOFFyL. Fue una de las once demandas para levantar el paro de la Facultad de Filosofía y Letras, que inició el 3 de noviembre de 2019 y concluyó el 14 de abril de 2020.

lo imprevisto, como lo señala Donna Haraway (2020), con su invitación a construir genealogías raras e inesperadas, *parentescos raros*. La perspectiva de género es una invitación a la aventura de mirar desde abajo y desde las periferias, lateralmente y en zigzag (Lemebel 1994). Significa un paso en el descenso y desplazamiento hacia las fronteras de los mundos que vamos descubriendo, para desde allí generar alianzas y estrategias que conformen *mundos zurdos* como los de Gloria Anzaldúa, donde todo lo fronterizo, lo excluido —todo lo raro e inesperado— cabe (1988: 167-168).

Dispositivos fluidos y flexibles, como la rima, la risa, el ruido, el ritmo y la habilidad responsable, funcionan como mecanismos sensibles (tentáculos) que distribuyen agencia con cada uno de sus brazos: la rima, que hipnotiza y atrae; el ruido, que rompe y confunde las repeticiones que minimizan y lastiman; el ritmo, que nos lleva a contar y a ser tomadas en cuenta; la risa, que nos recarga y agudiza la creatividad. «Tentáculo» proviene del latín *tentaculum*, que significa «palpitante», y de *tentare*, que implica «sentir» e «intentar» (Lozano 2021). También refieren a capacidades oculares extraordinarias. La rima, la risa, el ruido y el ritmo son conectores sensibles que, al tantear y tentar, al conjugar palpitaciones, conforman un acto pedagógico y político inesperado que puede sorprendernos.

La *tentacularidad* —noción de Eva Hayward— como capacidad subraya la vida a través de líneas curvas que figuran cuerdas, que unen colectivos, investigaciones, activismos y prácticas artísticas como una serie de senderos entrelazados que nos permiten pensar, a ratos, entre/tenidas (Haraway 2020: 62). Los seres tentaculares que proponemos como agentes del cambio se enredan, se entrelazan, se alían en

la generación de vida: «Crean sujeciones y separaciones, cortes y nudos; crean una diferencia, pero también una resonancia; tejen senderos y consecuencias, pero no determinismos, son abiertos y a la vez anudados» (2020: 61). Son de manufactura especulativa. De allí la noción de *feminismo especulativo* que Haraway traza desde la ciencia ficción, como hecho-frontera con lo humanista y lo científico (61). Lo más importante de los seres tentaculares (los de la rabia, la rima, la risa, el ruido y la responsabilidad) es su comprensión y acción sobre las cosas y las personas, es su capacidad de imaginar, de fabular y confabular entrelazadas y entrelazando registros afectivos, intelectuales y estéticos. Feministas como Gloria Anzaldúa, Octavia Butler, Donna Haraway, Virginia Woolf, Silvia Rivera Cusicanqui, Cristina Rivera Garza y Rosario Castellanos han recurrido a la ficción, a la literatura fantástica o a la ciencia ficción para hacer «caber» a las mujeres, es decir, imaginar —rotunda y materialmente— mundos posibles con ellas en el centro o con ellas absolutamente presentes. La imaginación y la ficción son antídotos capaces de anticipar, explicar y analizar la violencia y sus coordenadas, como es perceptible en el libro *El invencible verano de Liliana* de Cristina Rivera Garza, el cual entrelaza la narrativa forense con la literaria en la búsqueda de justicia por el feminicidio de su hermana.

Planteo con estas escritoras que la ciencia ficción y la ciencia forense son caminos para hacer aparecer a las mujeres, a aquellas cuyos cuerpos buscamos, a las que están por desaparecer y a las que demandan hacerse visibles. Hannah Arendt sostiene la idea de que la verdadera comprensión no es ni la pura reflexión ni el puro sentimiento; el acto de pensar que nos aleja de la negligencia anticipa la idea de la necesidad

de un *corazón comprensivo* que haga soportable la vida en común. Esto significa que la comprensión —y su antecesor, el pensamiento sensible— radica en la facultad de imaginación, que no es fantasía ni irracionalidad, sino diálogo y círculo virtuoso. Es la amplitud de espíritu (conectividad) y corazón, como quisiera Zambrano, mezcla exacta de razón y sensibilidad, mediación entre experiencia y conocimiento a través de la imaginación, que constituye lo que podemos llamar esa «brújula interna de la razonabilidad» (Gómez Campos 2002: 162-171).

La socióloga aimara Silvia Rivera Cusicanqui explica que, en lengua guaraní, pensar equivale a «sentir con el hígado». Esto alude a un pensar «memorioso y reflexivo» que, al igual que el *amuyt'aña* de su pueblo, no tiene como sede el cerebro, sino «el centro vital en el llamado *chuyma*, donde el corazón vibra al ritmo de la respiración y del entorno natural». De este modo, «el pensamiento es un metabolismo con el cosmos, que se nutre de savias vitales más vastas y densas que el mero cálculo racional» (Zerda Sarmiento 2012: 8 y 93). ¿Cómo desarrollar acercamientos palpitantes (entre la razón y el corazón)? ¿Cómo avanzar tentando y no bateando, en ambos sentidos (dejar pasar y destruir con palos)? ¿De qué formas nuestras maniobras se inclinan a acciones tentaculares —tentar y tantear— más que a romper? ¿Cómo entrelazar tentacularmente las generaciones de feministas jóvenes con las mujeres-pulpo que lanzaron sus propuestas hace décadas?

CORAJE ESPECULATIVO FEMINISTA

Durante esta cuarta ola hemos testificado formas de protesta profundamente expresivas y explosivas de lo que Haraway llama *coraje especulativo feminista* (2020: 261) en las intervenciones públicas de las mujeres jóvenes contra la violencia, pero también otros modos de crítica que alberga la especulación. En el coloquio *Grrrrr*, cuyas ponencias se recogen aquí, los temas centrales fueron la imaginación, la fabulación, y la fuerza crítica del activismo y sus fronteras con la academia.

Cuando hablo de fabulación y ejercicio de la imaginación, no quiero decir que se trate de crear historias con castillos de torres puntiagudas, de hadas cursis o magos a los que les salen chispas de los dedos. Se trata de utilizar la imaginación para averiguar qué nos paraliza, qué nos impide reorganizar(nos), apilar nuestra rabia y concretarla en actos pedagógicos y políticos. ¿Qué nos lleva a repetir la tradición masculina y romántica del heroísmo, de aniquilar a lo que consideramos enemigo? ¿Qué nos hace pensar que no hay remedio y que las instituciones están perdidas, o que el único remedio es terminar con ellas, o lastimarlas y criticarlas hasta el punto de extinguir su potencial vitalidad? Y ¿qué nos lleva a asumir calladamente cualquier planteamiento aglutinador de enemigos fáciles, u optar por el silencio o el lengüetazo de fuego en lugar de construir en lógica ahuecada, horizontal y oblicua? Lo imaginado según Cornelius Castoriadis no es una fantasía: representa un conjunto real y complejo de imágenes (avanza lo que somos y lo que queremos ser); abre el mundo.

La imaginación radical, según Castoriadis (1997: 130), favorece un espejo cóncavo que devuelve, en una capacidad especular oblicua, trazos y huellas de lo que no es posible ver o no está para ser visto, pero cuya presencia es parcialmente perceptible. Gloria Anzaldúa propone una capacidad para identificar estas presencias y escenas imprevistas. La facultad es una conciencia aguda que facilita un tipo de especulación y un tipo de sensibilidad que percibe el fondo, lo que aparece detrás al mirar la superficie, o lo que se percibe de perfil. Es una habilidad metonímica: «Quien posee esta sensibilidad, está terriblemente abierto al mundo» (2015: 98). Ursula K. Le Guin comenta que «entrar en el corazón de la imaginación implica dirigirte de forma deliberada y directa hacia el compromiso con el mundo real y la in/visibilidad de sus desigualdades e injusticias» (2020: 952). Es un juego de percepciones de las injusticias y desigualdades entre la opacidad y la luminosidad. La imaginación, agrega Butler,

nos permite delinear lo impensable, lo que aún no podemos representar, pero que de alguna manera está presente aún invisible o imperceptible. La imaginación resultará crucial para examinar los argumentos sobre la rabia y su no-violencia, dado que en este momento estamos éticamente obligados y dispuestos a pensar más allá de lo que se plantea como los límites realistas de lo posible (2020).

Desde Castoriadis hasta Butler, pasando por Anzaldúa, la imaginación alienta la especulación y así la aparición de aquello que falta a la escena de las interrelaciones —de los vínculos— tanto en la política como en el aprendizaje crítico. La pedagogía (espacio del aprendizaje) y la política

(de las relaciones) —academia y activismo— se entrelazan para reforzar las capacidades de relacionar lo visible y lo invisible, de rastrear fondos en las superficies, márgenes en los centros y huellas, rastros de eso que aún no puede ser pensado pero que, sin duda, ha dejado un camino que es posible leer y cuya dirección es imprescindible descifrar en colectivo. A partir de estos contactos (entre activismo y academia), y haciéndonos aparecer reflejadas en espejos cóncavos, el verbo *especular* se convierte en sustantivo, lo especular. *Speculum* refleja los campos académico y activista que se rozan generando relaciones, confabulando.

Creo que es necesario *seguir con el problema*, recurrir a nuestra imaginación y hablar con las diferentes, convocar al enemigo a nuestras filas, vigilarnos y vigilarlo, y a veces también dirigirnos hacia allí, con la suavidad y la gentileza que solo lenguas y cuerpos ahuecados y tentaculares pueden lograr. Es imprescindible generar conversaciones y convergencias, y también disonancias y distancias, pero inesperadas (no las previamente anticipadas). Es decir, tomar la bolsa (Le Guin) redonda y ahuecada, echarla a la espalda y sacar la lengua, confabular y contar las historias que todas las mujeres, las estudiantes, las académicas, las activistas, las artistas, las que han ocupado cargos institucionales tienen que contar: hacer de la sinuosidad, la opacidad y el ahuecamiento de la bolsa una de las formas de narrar lo que nos está ocurriendo.

Ursula K. Le Guin tardó dieciocho años en volver para reconocer el tipo de mujer en que se había convertido Therru, la niña quemada, violentada y abandonada, para describir el mundo que estas mujeres, que no caben en las historias, eran capaces de crear y de contar. En *Borderlands*, en la entrevista que le hace Karin

Ikas, Anzaldúa nos cuenta que está en proceso de hacer una novela de ciencia ficción (1999: 227-246). Sabemos que era lectora de Octavia Butler y de Ursula K. Le Guin. Uno de los últimos libros que quiso escribir era de ficción, donde la protagonista principal se llamaría Dolores, basada en su hermana Hilda, «que es opuesta a mí» (Anzaldúa 1999: 245); quería también ficcionalizar Hilgard, un pueblo de jornaleros mexicanos en el sureste de Texas donde vivió de niña.

ESCUELA DE LA RABIA

Hacer política —lo que surge de las tragedias que las mujeres rotas entrelazadas cantan y cuentan con tanta dificultad y tanta animación— es entonces un ejercicio de reconfiguración y confabulación de voces y huellas, un fabular las alianzas para vislumbrar los caminos entre golpe e incandescencia, entre puño y letra, ritmo y rabia, y entre fuego y juego. Suceder a la rabia, escolarizarla en una academia activada y un activismo crítico, en un espacio que intercambia animosidad por animación y violencia por vínculos, significa proponer el tránsito por nuestros espacios, nuestras aulas, nuestros pasillos, nuestras torres de marfil, calentadas —incandescentes— con energía que articule diferentes alianzas y poderes confabulatorios (están muy frías las aulas y estamos tan lejos). Proponemos una escuela que contenga la rabia como quien sostiene —alberga— experiencias y objetos; contener como resguardo, como cuidado, como una forma del rastreo, del tanteo y de lo tentacular.

La *escuela de la rabia* y sus secuelas, lejos de la animosidad y del lado de la animación, de la conectividad —como estelas de luz— genera constelaciones que unen puntos fugaces, contribuyen

a evitar la tragedia. Es decir, apuesta a su opuesto: si la tragedia silencia y devasta, la animación genera convergencia y convivencia. La ira y la furia sin escuela significan la ruptura de vínculos necesarios para hacer política; no hay huellas que seguir ni receptáculo de relaciones, solo el fuego.

Butler nos aclara que el primer efecto del uso de la violencia es la ruptura de vínculos, la fractura de la articulación afectiva e intelectual que conforma colectivos. La violencia nos deja solas. La articulación del vínculo —de las constelaciones— será entonces producto de acciones no violentas, no necesariamente no agresivas, que constelen la imaginación, los afectos y los corazones. «Cuando un sujeto actúa con violencia no solo anula su conciencia, sino también amenaza su vida social, los lazos que sostienen la vida en sociedad» (2021: 18). Butler continúa con esta urgente elaboración sobre las secuelas de la violencia —en la escuela de la rabia— al definirla como aquellas acciones que lastiman precisamente las capacidades de encontrarse y confabular. La violencia es entonces un «ataque a la interdependencia, es un ataque contra personas, pero de manera más fundamental es un ataque contra vínculos» (2021: 18).

La escuela que queremos construir, que se prefigura en estos ensayos, es la de la rabia cantada, decantada, la que está en el tarareo, en el ritmo de los cuerpos en la plaza, en la calle y también en el aula, donde caben muchas huellas y pisadas que anuncian caminos hacia todo tipo de relaciones. Mediante la animación, la ira de las mujeres puede trocarse en poder: «Mi ira y tus miedos concomitantes son estallido de luz, estrellas luminosas, de los que podemos valernos para orientarnos como quien descubre una constelación de puntos de luz al unirlos y vincularlos» (Lorde 2017). La agenda feminista basada en la

imaginación y la especulación colectiva, que entiende la política como una pedagogía que administra alianzas, fabula caminos y delinea huellas, constituye un acto que requiere gestos académicos en la frontera con el activismo.

Algunos de estos mecanismos de especulación de administración de huellas, estelas y rastros se encuentran contenidos en lo que, inspiradas por Cristina Rivera Garza, definimos como *escuela de la rabia*. Algunos de sus rasgos son la imaginación, la confabulación en un espacio de aulas errantes y con variados y múltiples recreos, donde se integren historias nuevas que cuenten lo sucedido desde 2016 (huelgas, tomas, ocupación del espacio público en lo que se entiende como la cuarta ola), pero indagando en sus laberintos, en sus horizontes vinculados con lo inesperado. Resalto en esta escuela cuatro rasgos cruzados que configuran una mecánica sensible incluyente y colectiva.

1. Construir relatos cóncavos, suaves por dentro, ahuecados y colectivos.
2. Cuidarse de la construcción exagerada de lo enemigo, centrarse en la imaginación que abre todo tipo de alianzas.
3. Subrayar que lo importante no es terminar la historia o resolverla a todo costa, sino seguir con el problema de articular poderes, de nombrar y resignificar.
4. Aceptar la interdependencia como una condición para la igualdad. Aceptar la ambivalencia que nos lleva a emociones contradictorias pero sin perder de vista las realidades afectivas opuestas que enmarcan los vínculos inesperados.

Esta propuesta de rabia escolarizada se encuentra dispuesta en este libro en cinco tiempos.

1. **Rabia.** Enunciados de la rabia: configuraciones de lo público. Pintas, murales y grafiti.
2. **Ritmo.** Consonancias y disonancias entre academia, arte y activismo.
3. **Ruido.** Desvíos y apropiaciones inapropiadas en la academia.
4. **Risa.** Humores feministas: agudeza, chispa y otras secreciones.
5. **Respons-habilidad.** Ecologías críticas y feminismos ecológicos. ¿Hay un mundo por venir?

Rabia, ritmo, ruido, risa y respons-habilidad nos acercan, nos alertan y nos permiten vivir una academia habitable solo cuando hacemos frontera con prácticas que activan su conocimiento. Debemos sostener una confianza vigilante, activa y atenta para que las instituciones puedan acoger acciones de transformación y generar otro tipo de interacciones y relatos. Creo que el trabajo institucional de la mano, la lengua y la corporalidad incandescentes de estudiantes, personal académico y autoridades, es real y es posible, pero puede ser fugaz y evanescente si no se sostiene y se trabaja en colectivo para evaluar, articular y proteger los cambios de forma constante.

Hay que saber que las instituciones, si no se les vigila, incita y alienta al cambio, no lo sostendrán y, si nos descuidamos —por inercia conservadora—, volverán a su estado anterior. Para eso existe el feminismo, para reconocer los avances y retrocesos en el terreno que pisamos, para calibrar los enormes retos, luchar para transformar las instituciones desde adentro, y no cejar en que cumplan con los compromisos que adquieren o están por adquirir. Sin embargo, creo que hacerlo desde la mecánica de la lanza y de

la confrontación nos compromete con aquello mismo contra lo que luchamos.

Ciertamente, Arha/Tenar satisfaría más los ideales feministas si lo hiciera todo sola. Pero la verdad tal y como yo la vi, no podía. Nuestra imaginación no proporcionó un escenario en el que pudiera, porque nuestra especulación nos indicó de forma incontrovertible que ninguno de los géneros podrían llegar muy lejos sin los otros (Le Guin 2020: 316).

Hay relatos complejos y necesarios por construir que avanzarán los vínculos y las alianzas para imaginar entre/tenidas, en colectivo aun con nuestras diferencias. Historias que nos permitan dar respuestas potentes, que a la vez favorezcan cuidar y nutrir lo que aún no es, pero puede llegar a ser. Contar bien las historias para construir dedicada y delicadamente las alianzas desde puntos de vista inesperados es una de las tareas que este libro propone. Los esfuerzos, los proyectos y las experiencias —como estos ensayos muestran— necesitan articulaciones colectivas, alianzas imaginativas para integrar la tremenda energía que hemos invertido como comunidad para reducir la violencia de género, constelar nuestros puntos de luz y diseñar un mejor porvenir.

Este libro es un aporte a que imaginemos juntas, a que confabulemos las alianzas y las historias, los fuegos y los juegos que alterarán los ritmos, articularán la rabia y desbordarán la risa estruendosa, esa algarabía, ese ruido armonioso que cimbra tanto plazas y avenidas como aulas y recintos académicos.

REFERENCIAS

- ANZALDÚA, GLORIA. 1999. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books.
- . 2015. *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*, trad. Norma Elia Cantú, México, Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- ARENDT, HANNAH. 2002 [1953]. «Comprensión y política (las dificultades de la comprensión)», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 26, pp. 17-30. Disponible en <<https://revistas.um.es/daimon/article/view/12041>>.
- BUTLER, JUDITH. 2021. *La fuerza de la no violencia*, trad. Marcos Mayer, Buenos Aires, Paidós.
- CASTORIADIS, CORNELIUS. 1997. *Ontología de la creación*, trad. José Malaver, Bogotá, Ensayo y error.
- GOMES DE MATTOS DE MESQUITA, RUI, Francisco Ramallo y Emeline Apolônia de Melo. 2017. «Pedagogías, descolonización y encuentros con lo no humano en nuestras escuelas: una indagación desde los “saberes otros” de las narrativas del Baobá en Pernambuco», *Revista Entramados. Educación y Sociedad*, núm. 4, pp. 87-103.
- GÓMEZ CAMPOS, RUBÍ DE MARÍA. 2002. «Las mujeres y la filosofía», *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, núm. 6, pp. 162-171. Disponible en <<https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/issue/view/6>>.
- HARAWAY, DONNA. 2020. *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*, trad. Helen Torres, Buenos Aires, Consonni.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS UNAM. 2021. «XLV CIHA. Epistemologías situadas - inauguración y conferencia inaugural», YouTube, 6 de octubre. Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=fGbT-BHSiUO&t=3s>>.

LAMAS, MARTA. 2021. *Dolor y política. Sentir, pensar y hablar desde el feminismo*, Ciudad de México, Océano.

LE GUIN, URSULA K. 2020. *Los libros de Terramar*, Barcelona, Minotauro.

LORDE, AUDRE. 2017. *Burst of Light and Other Essays*, Nueva York, Ixia Press.

MORAGA, CHERRIE y Ana Castillo (eds.). 1988. *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas de los Estados Unidos*, San Francisco, Ismo.

RIVERA GARZA, CRISTINA. 2021. *El invencible verano de Liliana*, Ciudad de México, Penguin Random House.

ROBLES, VÍCTOR HUGO. 1994. «Entrevista a Pedro Lemebel», en *Triángulo abierto* [programa de radio], 5 de noviembre.

TAYLOR, DIANA. 2017. «¡Presente! La política de la presencia», *Investigación Teatral*, vol. 8, núm. 12.

MARÍA GALINDO

PRÓLOGO

LA INSTITUCIÓN
ES INSTITUCIONALMENTE IDIOTA
O USTEDES HABLAN DE RABIA;
YO HABLO DE HEMORRAGIA

Aquellas personas que deambulan perdidas por la ciudad y a las que comúnmente se les llama «locas» son personas con quienes siempre he tenido una conexión inexplicable.

Una vez, estando sentada en una plaza, se me acercó una de ellas y me preguntó: ¿de aquí por dónde se sale? No terminaré de contar cómo acabó la historia ni qué le respondí. Solo digo que ese día recibí un tesoro; una pregunta inquietante y el gesto imborrable con el que me la dijo, el cual se puede aplicar una y otra vez en la vida a todos y cada uno de los contextos.

Les cuento esto para aplicar la pregunta a la universidad, ¿por dónde se sale de ella?

Puedes salir de la universidad como desertora, sin que la institución tome nota ni se entere de que te perdió. Tu desertión, ya sea por hambre, apatía, violencia o incluso embarazo o acoso no será registrada porque serás fácilmente descartada.

Puedes salir de la universidad titulada con una «cartulina/título» que no te garantiza trabajo ni el conocimiento suficiente para enfrentarlo. Ninguna de esas dos condiciones le importará a la institución tampoco, porque tu

paso también será borrado como si nunca hubieras pisado las aulas.

Puedes salir de la universidad con tres maestrías, dos doctorados y estar haciendo ya un posdoctorado enredada en epistemologías y tramas con muchas «cartulinas/títulos» que certifiquen tu paso con honores. Sin embargo, ni así te librarás de que te devore, o por eso mismo serás devorada por una sociedad en la que esas cartulinas y esos honores no representan realmente casi nada, o mucho menos que el esfuerzo que supuestamente costaron. Como no te puedes imprimir esos títulos en la cara, insistirás en llevarlos como seña de identidad existencial, haciéndote llamar doctora hasta cuando vas al dentista.

Puedes también darte cuenta de que salir de la universidad, en realidad, es un peligro y puedes quedarte eternamente allí adentro y pasar de alumna a profesora y de profesora a autoridad hasta el fin de tus días. Habitar la universidad sin consciencia de su pequeñez y presumir que desde ahí se puede ver y entender todo; nombrar y definir las cosas sin tocarlas y sin sentirlas; convertir así la universidad en un mundo y en una jaula protectora al mismo tiempo.



Archivo mujeres creando, María Galindo, s. l., s. f.

Por último, hay que hacer el esfuerzo de salir para conectar la universidad con la sociedad y dejar que la sociedad invada las paredes y las aulas; para sincerarte con su pequeñez, con su precaria comprensión del mundo, y abrirte a todos los conocimientos que desde fuera llegan a la universidad a través de los cuerpos de alumnas inesperadas que no bajan la cabeza, sino que la levantan. Puedes sentir que esas alumnas pueden un día cualquiera tomar una facultad, bloquear las puertas de ingreso de docentes y manifestar su gigante presencia con un puñado

reducido de demandas que terminen en la creación de una materia.

Puedes dejarte llevar por el entusiasmo de esa lucha para que se discuta por primera vez ¿qué hacen las mujeres, las poblaciones maricas, las poblaciones indígenas, y los y las y les que vienen de muy lejos a este mito «latinoamericano» llamado UNAM?

Este libro representa ese hermoso esfuerzo.

Es además un esfuerzo que no disuelve el conflicto profundo y a esta altura es secular. Es un esfuerzo que puede servir de prueba de la propia idiotez de la institución, la cual viene ignorando sistemáticamente a la mitad de su población estudiantil compuesta por quienes no son hombres.

Es un esfuerzo que no sirve como respuesta, pero sí como deseo grande de entrar en el conflicto, de salir de la universidad a la sociedad, a los cuerpos disidentes, a los universos negados.

Es un esfuerzo hermoso porque las instituciones y la universidad en primer lugar han tenido siempre la capacidad de enajenar a quien la cuestiona sin temblar siquiera; este libro quiere ir en sentido contrario.

Es un esfuerzo que abre grandes conflictos a futuro: las violencias en las aulas y la misoginia institucional discursiva e inconsciente de cientos de profesores que consideran la humillación, el menosprecio, la subestimación o la infantilización de las estudiantes parte de su divertimento pedagógico.

Es un esfuerzo que se abre a grandes conflictos a futuro como son las preguntas epistemológicas sobre el conocimiento racionalista, masculinista y eurocentrado, las cuales estudiamos negando sistemáticamente en las historias

del conocimiento los aportes de las mujeres, de las poblaciones indígenas y de todos «los otros».

Es un esfuerzo que se abre a conflictos a futuro en muchas direcciones, es el esfuerzo de ver la grieta y, en lugar de taparla, abrirla para que entre por ella luz y aire.

Se necesitará más rabia y más ritmo para llegar a que el conflicto abierto por las revueltas desestabilice el núcleo del problema, que es como romper con la centenaria tradición patriarcal de la academia y sus métodos, sus contenidos y sus concepciones epistémicas.

Este libro no llega hasta ahí, el conflicto planteado no llega hasta ahí, pero abre quizás un buen boquete en la pared para seguir escarbando.

Queda pendiente mucho, queda pendiente todo, ese todo que iremos enfrentando con rabia, con ritmo y con ruido. Digo iremos enfrentando, porque aunque no soy parte de la UNAM, déjenme decirles que el conflicto planteado resuena hoy en cualquier aula universitaria del continente. Basta de esta hemorragia que produce una academia que nos sacrifica cada día, triturando sueños y tiempos históricos.

Nuestra sangre menstrual es tinta, nuestro hilo ancestral es documento y nuestras ambivalencias sexogenéricas son arqueología. Juntas sirven para reescribir la historia, no me cabe la menor duda.

CRÉDITOS ICONOGRÁFICOS

MARÍA GALINDO (1964), *Archivo mujeres creando*, fotografía, s. l., s. f.

CRISTINA RIVERA GARZA

A MODO DE PREÁMBULO¹

YA PARA SIEMPRE ENRABIADAS

EL ESPACIO SIEMPRE LLENO

En 2019, cuando me propuse localizar el expediente judicial del feminicidio de Liliana Rivera Garza, mi hermana menor, ocurrido treinta años antes, el 16 de julio de 1990, sabía que estaba por iniciar una relación estrecha y laberíntica con las instituciones a cargo de impartir justicia en México, pero no tenía una idea cabal de lo que esto implicaba. En «Azcapotzalco», el capítulo con el que abre *El invencible verano de Liliana*, invito al lector a acompañarme en un recorrido iniciático por las instituciones y por la ciudad, sin sacarle la vuelta a las demoras, los malos entendidos y la desorientación. Fue en uno de los días del principio, cuando todavía caminaba a prisa, entre escritorios de formica y ventanillas de plexiglás ya empañado por el tiempo, que me detuve de súbito, presa de una cautela que no me esperaba. ¿De dónde venía esta precaución que la lentitud de los pasos

volvía patente? ¿Qué me había asustado sin yo saberlo o qué, de entre todo eso, me había sorprendido tanto como para pararme en seco y ponerme a observar todo a mi alrededor como si estuviera dentro de un faro? Daba la impresión, me dije a mí misma en voz baja entonces, de que los espacios por los que avanzaba, aunque aparentemente vacíos, estaban llenos. Había marcas, ecos, rastros. Una muchedumbre ahí. Y, entre más me internaba en ellos, más cuidado tenía que emplear para no chocar contra los fantasmas.

CAMINAR CONTIGO

José Revueltas habló mucho y elocuentemente de cómo la superficie del mundo no es nunca una *tabula rasa*: nuestros pies se amoldan a las huellas que han dejado otros antes que nosotros. Invisibles pero ardientes, materiales en su médula misma, esas huellas guían nuestros pasos, limitándonos a veces, invitando a la deriva otras. ¿Por qué no están ellas aquí y por qué yo sí estoy aquí? Esa, según Revueltas, es la pregunta fundamental que toda escritora, y todo ser humano

¹ Este texto se publicó originalmente en el primer tomo de *GRRRRR. Género: Rabia, Ritmo, Ruido, Risa y Respons-habilidad*.

en general, tiene la responsabilidad de plantear y, en algún momento, de responder para sí misma y para con los otros. Saber qué huella habíamos es, visto así, una cuestión de pertenencia: los pasos detrás de esas huellas nos conectan al pasado ligándonos irremediabilmente a él, pero también nos conducen hacia el futuro. ¿Con quién caminamos sin darnos cuenta? ¿En las huellas de qué pies van nuestros propios pasos?

EXHAUSTAS Y JUNTAS

Había puesto atención a las noticias y estaba al tanto de las recientes movilizaciones de los contingentes feministas en la Ciudad de México. De hecho, había escrito un artículo para un medio en inglés sobre una de las marchas que congregó a muchas mujeres jóvenes frente a la puerta de la procuraduría para exigir justicia por otro hecho de violencia cometido contra una mujer, por el mero hecho de ser mujer. Esta vez, las chicas arrojaron diamantina rosa a la cabeza del burócrata que había salido del edificio para asegurarles que se estaba siguiendo un proceso y haciendo todo lo que estaba en sus manos. El gesto, tan espectacular como pacífico, puso de manifiesto el hartazgo y la creciente frustración que generan la falta de seguridad y la impunidad rampante en la ciudad, pero también dejó ver la algarabía que con frecuencia acompaña a la rabia, enalteciéndola y volviéndola cercana al mismo tiempo. El eco de sus voces todavía retumbaba contra las paredes, cambiando la consistencia del aire. Sus huellas, ágiles y trepidas sobre el cemento, estaban ahí, palpitanes todavía bajo mis pies. Las huellas de tantas más: familias enteras que, desahuciadas y tristes, buscan información sobre desaparecidos o

asesinadas; madres hechas pedazos, hermanas de mirada anhelante, amigas con los puños en alto. Abriendo brecha, marcando el camino, esas huellas, solo aparentemente vacías o invisibles, me guiaban, dándole también sentido a todo mi quehacer. Iba con ellas, eso me quedó claro. **Mujeres exhaustas y juntas. Hartas ya, ya para siempre enrabiadas.**

AQUILES CONTRA LISÍSTRATA

La rabia tiene mala reputación, especialmente cuando se le relaciona con las mujeres, pero en todo caso es una reputación larga. Ya Peter Sloterdijk la rastreaba en los orígenes mismos de las tradiciones europeas cuando Homero la introdujo en la primera línea de *La Ilíada*: «Canta, oh, Diosa, la ira del Pelida Aquiles». En *Ira y tiempo*, el controvertido filósofo alemán discute la ira menos como la simple frustración de un deseo, o el resultado de una elección racional o estratégica, y más como una emoción timótica generada en la autoestima, el reconocimiento y el orgullo. La rabia, nos aseguraba, es una emoción capaz de movilizar energías. La rabia, que muchas veces parte del resentimiento, puede acumularse por años para luego ser despilfarrada en un dos por tres por sus administradores varios. Valdría la pena preguntarse si esa rabia que movilizó a Aquiles, lanzándolo a la guerra, sería la misma fuerza positiva o generadora que estuvo detrás de Lisístrata, el personaje central de la obra de Aristófanes, cuando decidió organizar a todas las mujeres en sentido contrario, es decir, contra la guerra. Lo sabemos bien, un hombre con ira puede convertirse en un héroe y comandar regimientos en batallas que con toda seguridad pasarán a la historia; pero hay una gran proba-

bilidad de que una mujer enrabiada termine en el manicomio o la cárcel o, cuando menos, en la maledicencia pública. La histérica. *Angry Black Woman*. La loca esa. La que no entiende razones. La exagerada.

COMUNIDADES EMOCIONALES Y EL WAKE WORK

Nos queda claro, en todo caso, que las emociones no son experiencias psicológicas o aisladas, sino prácticas públicas y colectivas que se aprenden y, dependiendo de los contextos de raza, género y clase, pueden llevar a la parálisis más extrema o a la acción directa. Las emociones, nos recordaba Sara Ahmed, forman cuerpos y producen realidad. Aún más: las emociones son acción, movimiento permanente, para bien y para mal. Por una parte, utilizadas para demarcar límites precisos con el otro —juntando, por ejemplo, a las que sienten una rabia similar, pero diferenciándolas de aquellos contra los que se siente esa rabia—, las emociones funcionan como un vínculo identitario que, con frecuencia, confirma en lugar de interrogar la desigualdad social existente. Pero las emociones también pueden constituir, como lo argumentaba la antropóloga colombiana Myriam Jimeno Santoyo, comunidades emocionales:

Estas son comunidades de sentido en las se entretejen las narrativas de memoria, el testimonio personal como víctimas y la creación de referentes morales con profundas cargas afectivas. El dolor trasciende la indignación y alimenta la organización y la movilización pública amplia en torno a la verdad y la justicia.

Pero el salto de la carga afectiva de la indignación hacia la movilización con otros no es natural ni directa. Se trata de un camino sinuoso y temperamental que, con toda seguridad, compartimos con muchos otros. Aquí es donde me interesa el concepto de *wake work*, que introduce Christina Sharpe en *In the Wake: On Blackness and Being*. Así como la geología ha generado el concepto de tiempo de residencia para designar el tiempo que tarda una sustancia en desaparecer de la superficie de la tierra, las sociedades humanas han practicado el *wake work* por generaciones enteras: se trata del trabajo de duelo o trabajo de conciencia, según el significado que se le dé a la palabra *wake*, que implica en cualquier instancia ese ritual de hacer con otros, de recoger con otros, de compartir en condiciones seguras la memoria y la experiencia, creando prácticas alternativas de conexión y de cuidado. Con el *wake work* mantenemos a los que se han ido en nuestro entorno no solo de una manera metafórica, sino de un modo material que incide, así, en nuestra práctica cotidiana y nuestra construcción de futuro.

LAS CORAJUDAS

En *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story*, traducido al español como *Cuéntame algo, aunque sea mentira*. Las historias de la comadre Esperanza, la antropóloga Ruth Behar explora críticamente los fundamentos sobre los que se asentaron las muchas pláticas que sostuvo con Esperanza, una mujer pobre de Mexiquitlic, San Luis Potosí. A medida que la interacción avanzaba, Behar se dio cuenta de que su concepto de historia de vida, con sus fases preestablecidas y su énfasis en ese contar

todo tan estadounidense, no concordaba con la forma como Esperanza hilaba sus propias historias: una serie de relatos densamente entrelazados en los que resaltaba, sobre todo, la función y el lugar del coraje como detonante de conciencia y de acción. El concepto en sí mismo es maleable y poliédrico. El coraje puede ser un enojo, pero también una forma de valentía. Hay audacia y bravura, incluso agallas en su contenido, pero también furia y a veces parálisis. Para Esperanza, el coraje no era una mera anécdota o una emoción descontrolada, sino una fuerza catalizadora que le permitía interrogar y cruzar límites establecidos, como por ejemplo las convenciones de género que desde fuera le imponían lo que podía o no podía hacer, con lo que abrió nuevos derroteros e inauguró, de paso, nuevas etapas de su historia de vida. En concreto: el coraje le ayudaba a reconocer la transgresión que se ejercía en su contra y a reaccionar contra ella conforme a su entendimiento del mundo, que en su caso incluía la participación en una práctica más bien fluida de un culto a Pancho Villa. Así se armó de valor para enfrentar a su marido e inventó una vida autónoma, como marchanta de mercado, hasta encontrar (¿producir?) a la antropóloga que nos compartiría su historia.

También Anna Fierling, la Madre Coraje de la obra de teatro de Bertolt Brecht, era una vendedora ambulante que seguía en su famoso carramonte al ejército sueco y, como Esperanza, negociaba con suma astucia y a veces humor, con las fuerzas desatadas de la guerra. En mi propia familia, mi abuela Petra Peña gozó durante su vida la fama de ser de carácter fuerte, una mujer de mecha corta, a tal punto que todavía hoy se cree que su muerte, acaecida cuando tenía apenas 29 años, estuvo relacionada con

un coraje. No hace falta investigar mucho para encontrar, cada una por su cuenta, la larga tradición de mujeres corajudas de las que nacen nuestros distintos linajes.

LA ESCUELA DE LA RABIA

Las movilizaciones de mujeres, feministas tantas de ellas, que han tomado el espacio y el lenguaje público por asalto, nos han enseñado que la rabia, que tan a menudo parece ser más una imposición en un contexto de desigualdad y no una elección, mucho menos una oportunidad, puede convertirse también en un parteaguas de nuestros modos de estar en el mundo. Pero ¿cómo llegamos desde la orilla de un enojo orgánico, producto de tantas desigualdades y precariedades varias, a concebir y llevar a cabo, por ejemplo, *Un violador en tu camino*, el performance con el que el colectivo chileno Las Tesis incendió nuestras conciencias en noviembre de 2019? La rabia, por supuesto, está ahí, en su médula misma, identificando con toda claridad las pequeñas y las grandes violencias que se le pegan al lenguaje y que pasan por historia oficial. Y la rabia está ahí, también, en cada participante que, a voluntad, se suma al performance colectivo para entonar, en tantos idiomas como hay en la tierra, el poderoso refrán: «Y la culpa no era mía / ni dónde estaba / ni cómo vestía». La rabia está en la lectura, la interpretación y la selección del material conceptual tanto de Rita Segato, la teórica argentina, como de los mismos carabineros chilenos, dándoles la vuelta, subvirtiéndolos, forzándolos a decir lo que nunca quisieron decir. La rabia está en el tarareo, el canto, el ritmo que producen los cuerpos juntos cuando nuestros pies, siempre dentro de las huellas de tantas

otras, se mueven para avanzar en otra dirección, hacia un futuro otro. En esa escuela de la rabia aprendemos a leer y a releer los materiales que nos vienen del pasado, para actualizarlos y ponerlos en modo de producir presente. En la escuela de la rabia reescribimos constantemente las tradiciones que reconocemos como impuestas pero que el trabajo colectivo puede, sin embargo, reinventar como justamente propias. En la escuela de la rabia, sobre todo, nos encontramos para respirar, para comer y beber, para nutrirnos como la materia espiritual que somos o podemos ser. Ahí hacemos las preguntas posibles y también las imposibles. Ahí, más que reconocernos, nos desconocemos; es decir, nos reconocemos como otras, como las que íbamos a ser antes de la desgracia del patriarcado, después de la hecatombe del patriarcado. Se puede llegar a cualquier hora a la escuela de la rabia porque no hay horarios preestablecidos; se puede asistir a clase o no, se pueden tomar notas en pequeños cuadernitos hecho a mano o conminar todo a la memoria colectiva. Hay maestras en la escuela de la rabia, las que nos abrieron el camino, y al mismo tiempo, todas somos maestras aquí, abriendo caminos o tratando, al menos. En la escuela de la rabia, sépanlo bien, chicas, siempre hay recreo.

MARISA BELAUSTEGUIGOITIA RIUS

RESPUESTA A
CRISTINA
RIVERA GARZA¹

El Coloquio **Grrrrr Género: Rabia, Ritmo, Rima, Ruido y Respons-habilidad** se pregunta por la rabia y sus huellas, su ruido y sus ecos, sus secuelas y, sobre todo, su escuela. Al centrar la rabia y sus derivas (ruido, ritmos, risa) se pregunta por la fuerza crítica del activismo, la academia y las prácticas artísticas. Te hago ocho preguntas que resuenan con esta maravillosa reflexión y con tu trabajo.

UNO

Lo primero que destaco de tu reflexión a modo de preámbulo es la referencia —en este largo andar de protestas que las jóvenes han acelerado desde 2016— a la noción de *huella*. La huella, esa especie de hueco, vacío delineado, que dirige los pasos; esa forma opaca y delicada del aprendizaje (las huellas pueden borrarse y ocultarse) que, aunque frágil, perdura y no invita solo a sutilezas; dices que la pisada puede

ser palpitante, trémula o tremebunda, volcánica o amorosa. **¿Qué tipo de llamados hace una huella? ¿Cómo seguirlos?** Un llamado siempre es una invitación imperiosa, ineludible, a actuar. **¿Cómo hay que caminar —en la academia— para detectarlas, las huellas y los llamados? ¿Qué clase de aula —de pedagogía— permite escuchar este llamado a la acción?**

Cuando centramos la rabia —como en este libro— estamos pensando —contigo— en la tragedia, en las tragedias de este país, pero desplazadas desde el grito de Antígona, desde su llamado a desobedecer a Creonte y a sepultar a Polinices; y también desde ese llamado que te hace ese estudiante que entra a tu aula por su ventana en *Condolerse*, y te pide que escribas, te pide que enseñes, que derives una pedagogía y una escritura de este desconsuelo en que nos sume la violencia.

PREGUNTA: ¿QUÉ SE MUEVE ENTRE EL ACTIVISMO QUE PONE EL CUERPO Y EL QUE PONE LA PALABRA EN EL AULA Y LA ESCRITURA EN EL ESPACIO PÚBLICO?

¹ Este texto se publicó originalmente en el primer tomo de *GRRRRR. Género: Rabia, Ritmo, Rima, Ruido y Respons-habilidad*.

DOS

En este seguir las huellas, las pisadas, hay otras huellas que también nos interesan: las de la lengua, las de la voz. Como huellas, quedan los ecos de las protestas, residuos de las pintas y sus borraduras —palimpsesto—, lo rayado sobre lo que ya había sido escrito, lo gritado sobre lo que ya estaba dicho; resonancias, ecos, huellas y pedestales vacíos. Un repetir y un replantear, constante.

PREGUNTA: ¿PUEDE EL AULA RECOGER ESTOS VESTIGIOS, ESTAS HUELLAS Y ECOS?

TRES

No hay mejor manera de indagar entre eco, voz y huella que escuchar, pero —como este libro plantea— haciendo uso de la imaginación; imaginar las voces, los gritos y sus ecos, vislumbrar las huellas bajo lo andado, lo mucho por andar y figurar en conjunto, lo mucho por decir. Eso es hacer política: un ejercicio de configuración de voces y huellas, un fabular los mensajes, confabular las alianzas para encontrar los caminos, para poder, sobre todo, escuchar entre fuego y golpe, entre rima y ritmo, las palabras que las tragedias de tantas mujeres rotas cantan con tanta dificultad.

Tu libro *El invencible verano de Liliana* es una evidencia bellísima y muy dolorosa de la posibilidad de crear, de imaginar, de fabular.

PREGUNTA: ¿QUÉ DESATA LA SENSACIÓN DE QUE «AHORA, DESPUÉS DE TANTO TIEMPO, UNA POR FIN ESTÁ LISTA PARA AFRONTAR LA TRAGEDIA Y EL CONOCIMIENTO DE LA TRAGEDIA»? (2021: 49)? ¿DE QUÉ FORMA EL AULA Y LA ESCRITURA HAN SIDO ESPACIOS Y MECANISMO —PARA TI— DE IMAGINACIÓN Y REPARACIÓN?

CUATRO

Muchos años lleva indagar sobre nuestras muertes, nuestras muertas, sobre los feminicidios. Es imprescindible acortar ese tiempo acompañando y previniendo la tragedia. Las respuestas de las mujeres jóvenes en el espacio público (sobre todo desde 2016) constituyen exclamaciones que —a la vez que demandan reparación y justicia— tratan de evitar nuevas tragedias, como haría un coro griego, instruyendo a tiranos y gobernantes (como en *Antígona*) con lo que debe o no hacerse para evitar el daño repetido, el dolor incalculable y la desproporción de la violencia, que se desata en el evento trágico. Las feministas, mujeres jóvenes en su toma del espacio público, parecen alertar —anónimamente— al clamor de los coros en las tragedias griegas sobre los rumbos que hay que tomar, las huellas que hay que seguir y las nuevas rutas que hay que diseñar, para no terminar con una insostenible tragedia más. El coro exhorta a Creonte a que rectifique su sentencia, perdone a Antígona y dé sepultura a Polinices. El coro grita las reivindicaciones que se han abierto paso, teniendo como mecanismo la protesta, sus movilizaciones y las iniciativas de muy diversos grupos feministas. En la tragedia griega **el lamento** acontece

después de **la ira** y suele ser tardío. Es el coro anónimo que se reúne y canta ante la rabia impulsiva, la ira descomunal, que lamenta por adelantado el pesar por llegar.

PREGUNTA: ¿QUÉ CONOCIMIENTO —QUÉ CANTO— SE COREA CUANDO LA RABIA CIRCULA EN LAS AULAS, EN UNA ACADEMIA ACTIVADA COMO TU ESCUELA DE LA RABIA? ¿QUÉ TIPO DE ESCRITURA, DE PEDAGOGÍA, ES POSIBLE DERIVAR DE ELLA?

CINCO

Lo que leo en tu preámbulo y lo que queremos afirmar en este libro es la imaginación, la fabulación, la confabulación, y sobre todo la necesidad de la especulación, de la conversación. La palabra no surge desde una condición de desánimo, de subalternidad o de furia, y si surge, su potencia política está muy comprometida. ¿Hace falta medir la rabia y aumentar el coraje? ¿Qué opinas de la noción de *coraje especulativo feminista*? (Noción que deriva Donna Haraway de Eve Kosofsky Sedgwick, un tipo de ejercicio que hace Marta Lamas en su último libro, *Dolor y política*, y Rita Laura Segato en sus pedagogías de la crueldad). ¿Podemos entenderlo como una especie de efecto, de secuela de la escuela de la rabia que integra la imaginación feminista? ¿Qué lugar tiene para ti la fabulación, la confabulación y la especulación (el imaginar en conjunto) en la construcción de caminos conjuntos no violentos?

Ursula K. Le Guin (escritora de ciencia ficción) nos dice respecto a la ficción: «Entrar en el corazón de la imaginación implica dirigirte de forma deliberada y directa hacia el compromiso

con el mundo real y sus desigualdades e injusticias» (2020: 952). Gloria Anzaldúa, en su «Carta a mujeres del tercer mundo», nos invita a escribir más allá de la habitación propia y la herencia de Virginia Woolf: «Escribe en la cocina, enciérrate 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». Sin cuarto propio y ni herencia, Anzaldúa nos anima: «Pon tu mierda en el papel».

Tira lo abstracto y el aprendizaje académico, las reglas, el mapa, el compás. Tantea para tocar a más gente. Las realidades personales y lo social se tienen que evocar no a través de la retórica, sino a través de la sangre, el pus y el sudor.

PREGUNTA: ¿QUÉ LUGAR TIENE LA IMAGINACIÓN EN LA POSIBILIDAD DE «AFRONTAR LA TRAGEDIA»? ¿QUÉ PAPEL TIENE LA FIGURACIÓN, LA FABULACIÓN, EN LA NECESIDAD DE DAR CITA A LA POLÍTICA Y A LA PEDAGOGÍA?

SEIS. WAKE

En este libro exploramos el papel de la imaginación (ruido, ritmos, risa enlazada con la rabia) para construir caminos políticos y acciones pedagógicas. Tú eres escritora de ficción, ¿las jóvenes están volteando a la ciencia ficción y a la ficción como fuente de inspiración? ¿Qué nos puedes decir de la ficción y la posibilidad de construir a partir de ella formas precisas de la realidad?

Un ejemplo de esto es tu alusión a la noción de *wake*, estela: huella de un cuerpo al moverse en el agua. Metáfora acuática que Sharpe convierte en concepto teórico. Huella que atrae, es centrípeta, como especificaste muy al principio de tu reflexión, como la estela que deja un barco en el mar. La estela como fuerza centrípeta de atracción. *Wake* es estela, rastro que deja tras de sí en el agua o en el aire un cuerpo en movimiento; es el efecto de un movimiento, como la tracción o como huella de fuerza aglutinadora y tractora; la estela, el surco que deja el velar, custodiar, acompañar el duelo, el proteger en colectivo. Hablas de una especie de movimiento sideral del cuidado. La noción de «estela» da lugar y enuncia un dolor indescifrable, impronunciable.

Mi padre se adueña del azadón y —a sus 84 años— se dedica a quitar toda la maleza concienzudamente, inclinándose para arrancar la hierba más testaruda o para deshacer los terrones con las manos cuando nada más parece funcionar. Resopla. Hace pausas. Suda copiosamente. Y, mientras se agacha sobre la tierra, llora con discreción, siempre en silencio, me pregunto cuántas veces al día se acuerda de Liliana, de la cantidad de dinero que le exigieron en la Procuraduría hace ya casi tres décadas para continuar con la investigación del feminicidio de Liliana. [...] Cuántas veces al día retumban las palabras soeces, las palabras bestias de fauces abiertas con que los comandantes y agentes se refirieron al cuerpo de Liliana. [...] ¿Cuántas veces al día murmura la palabra justicia? Uno nunca está más inerme que cuando no tiene lenguaje (*El invencible verano de Liliana*: 42).

Tú usas esa metáfora, la de la estela, de la huella de un cuerpo en movimiento y la de la custodia, el velar y proteger a quien se duele, para marcar en un solo golpe el movimiento, la pinta y la rayadura, pero también el cuidado, la relectura, la reflexión, la autocrítica: hacer y deshacer con otros, recoger con otras, creando prácticas alternativas de conexión y de cuidado, de huella y de eco. Poner palabras a ese gran dolor.

Háblanos por favor del trabajo de duelo, o trabajo de conciencia, que implica el ritual de hacer con otros, de recoger con otros, de compartir, en condiciones seguras, la memoria y la experiencia, creando prácticas alternativas de conexión y de cuidado. Hay mucho dolor y mucha rabia. Para aliviar, reparar, es necesario extender nuestra vida, nuestros duelos y experiencias a otros: es necesaria la imaginación. ¿Qué lugar juegan las alianzas imprevisibles, aquellas que no anticipamos? Nos movemos demasiado con las iguales y las que piensan y aceptan lo mismo que nosotras.

PREGUNTA: ¿QUÉ RELACIÓN TIENE LA VIGILIA, EL MOVIMIENTO COMO ESTELA —TRACCIÓN— QUE CONGREGA EN TORNO AL DUELO, CON EL ACTO POLÍTICO Y PEDAGÓGICO —DE GENERACIÓN DE CONCIENCIA— QUE ESTAMOS BUSCANDO PRODUCIR Y REPRODUCIR?



SIETE. SECUELAS Y ESCUELAS DE LA RABIA

La estela desaparece en el agua, las pisadas en el concreto, pero quedan las huellas del cuidado y los ecos de las conversaciones en las viglias del duelo. Treinta años para encontrar y seguir las huellas de fabulación y, sobre todo, de confabulación que permite la reparación y el acto político y pedagógico de contar para ser tomada en cuenta. Para hacer el tipo de política y enseñar la pedagogía que requerimos, nos sugieres transitar como cuerpos de agua, fluidos que se atraen, conectados, vitales, en esa estela del duelo en movimiento, que vela, protege y acompaña. En este libro tú, con nosotras y con otras, invitas a seguir las huellas de seres acuáticos, estelares (de vigilia y duelo colectivo) y tentaculares, efectos del movimiento, del cuidado conjunto.

La rabia como secuela, como huella, como escuela, ¿nos arroja cuando puede transitar entre la vigilia y la conciencia? ¿Y nos devasta cuando solo se duele? Cuesta mucho entender estos treinta años si no comprendemos que pasan por un tipo de elaboración que circula por la escritura, el aula, los estudiantes, la creatividad, la imaginación. ¿Podemos pensar que escribes como efecto de la vigilia como ser estelar, sideral y acuático? Tu escritura deja huellas, concentra ecos centrípetos y centrífugos como esos duelos que tardan décadas en acuatizarse, en hacerse invitaciones a la vigilia y la conciencia.

PREGUNTA: ¿CÓMO HACER LA RABIA PARTÍCIPE DE LA ESTELA, DEL MOVIMIENTO QUE SE PRODUCE DESDE LA VIGILIA, EL CUIDADO Y LA CONCIENCIA?

SALIDA. EL ENOJO

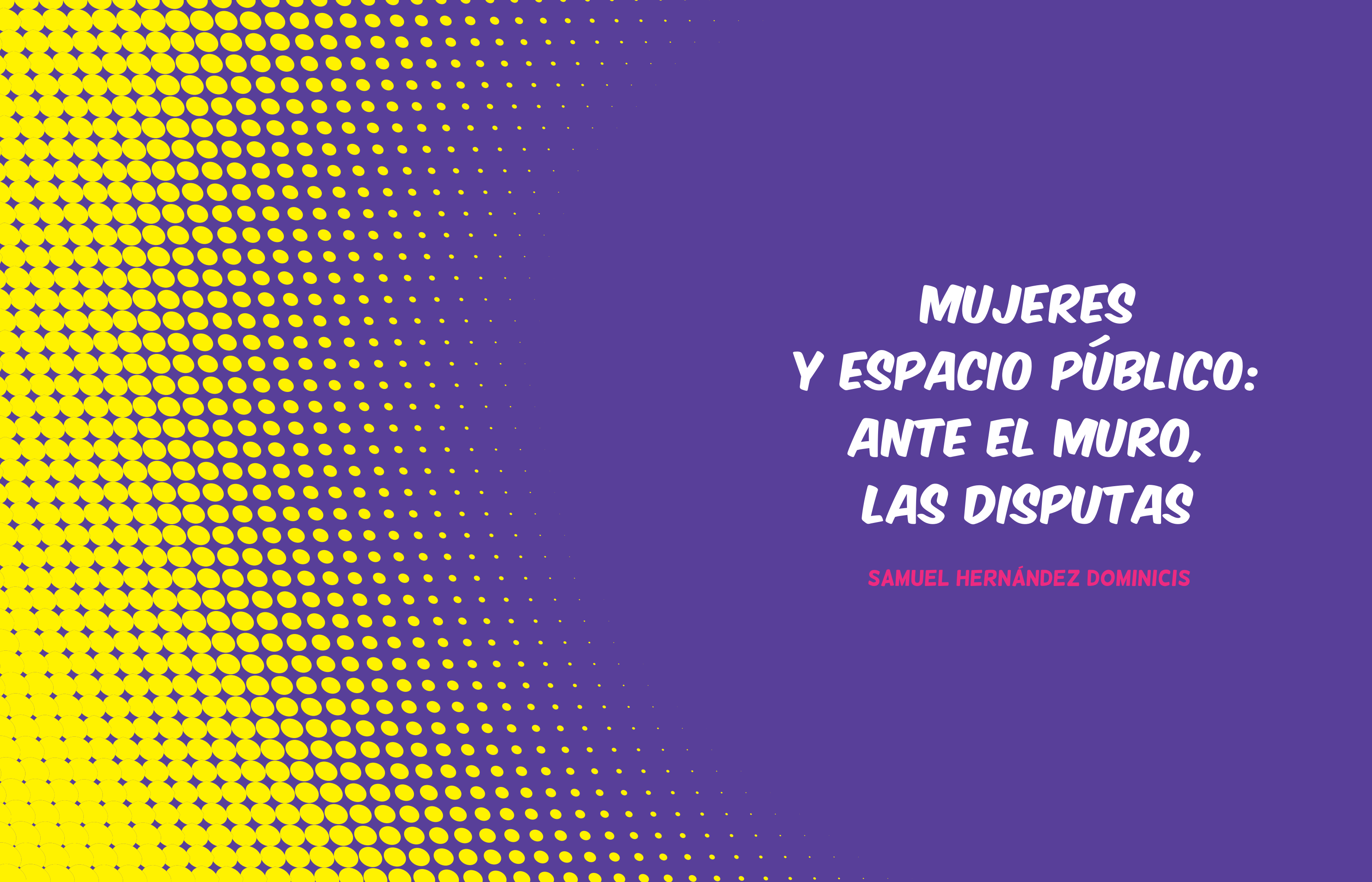
Alguna vez azoté la puerta después de una trifulca familiar a la hora de la comida. Mi madre me esperó a que regresara y —en completa calma—, con la cocina ya perfectamente limpia, me informó que eso era lo que hacía otra gente cuando se enojaba, nosotros no. Nuestra gente, de la que venimos, había incluso sobrevivido a la epidemia de influenza de 1918. Nosotros —y eso lo decía de maneras sutiles y de maneras honestas— estamos vivos de milagro, y el milagro era nuestra redención. Que se desesperen los otros. Que los otros azoten puertas cuando no puedan usar la inteligencia, o la capacidad de observación, o la paciencia. Que los otros perdieran el tiempo y desperdiciaran sus talentos, porque nosotros que veníamos de tan lejos, nosotros que éramos libres, nosotros que lo venceríamos todo, teníamos cosas que hacer. ¿De acuerdo? (*El invencible verano de Liliana*: 62).

PREGUNTA: ¿HAY QUE «QUEMARLO TODO», «ROMPERLO TODO» PARA QUE OBTENGAMOS RESPUESTA (REFERENCIA AL BLOQUE NEGRO Y SU VIOLENCIA Y DAÑO A MUJERES POLICÍA, A EDIFICIOS HISTÓRICOS Y PERSONAS «SOSPECHOSAS»)? ¿CÓMO ARTICULAR, HACER POSIBLES «ESAS COSAS QUE TENEMOS QUE HACER»? ¿QUÉ LUGAR TIENE LA ESCRITURA, LA PROTESTA, LA IMAGINACIÓN Y LA ESPECULACIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN NO VIOLENTA DEL CAMINO Y EL ACCESO A LA JUSTICIA?

1

RABIA

**ENUNCIADOS DE LA RABIA:
CONFIGURACIONES DE LO PÚBLICO.
PINTAS, MURALES Y GRAFITI**



MUJERES Y ESPACIO PÚBLICO: ANTE EL MURO, LAS DISPUTAS

SAMUEL HERNÁNDEZ DOMINICIS

BREVES APUNTES A MODO DE INTRODUCCIÓN

El siguiente texto es parte de una reflexión en proceso, la cual se ha ido presentando en diferentes espacios académicos y enriqueciendo a través del diálogo y el intercambio con colegas. El ensayo se centra en la significación de la valla colocada frente al Palacio Nacional días antes de la marcha convocada a propósito del Día Internacional de la Mujer, el 8 de marzo de 2021. El análisis particulariza tres momentos específicos en torno a este dispositivo: su capital simbólico en el discurso presidencial que se presentó en diferentes espacios oficiales del gobierno; la intervención de los paneles metálicos por las mujeres como ejercicio de agenciamiento político; y, finalmente, las posibles implicaciones que pueden leerse, como resultado del desmantelamiento días después de la manifestación, tanto en el discurso político oficial como en relación con la propia intervención pública por parte de las manifestantes.

Desde el punto de vista teórico metodológico, el acercamiento se sustenta en dos lecturas de Ernesto Laclau: *La razón populista* y *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Parto del análisis que el autor propone sobre la dimensión política de la metáfora, las categorías *pueblo* y *enemigo* como significantes vacíos, y su relación con la hegemonía. Como autores secundarios que contribuyen a profundizar en esta problematización, se recurre a Gilles Deleuze, Georges Didi-Huberman y Marcela Lagarde, de quienes se toman las nociones de *pueblo que falta*, *pueblos expuestos* y *feminicidios*, respectivamente. Todo ello para cuestionar tres puntos fundamentales: el lugar de las mujeres que protestan frente al Palacio Nacional en el discurso político oficial emanado a propósito de la conmemoración del Día Internacional de la Mujer; el agenciamiento de las mismas en las luchas por su representación, tanto discursiva como política; y, finalmente, el hecho de que el orden hegemónico de poderes que las mujeres pretenden desestabilizar con su manifestación se mantiene inalterable.

I. LO ANECDÓTICO

El 6 de marzo de 2021, días antes de la protesta convocada por medio de las redes sociales para el Día Internacional de la Mujer, el Palacio Nacional, sede del Poder Ejecutivo Federal de México, amaneció rodeado por «una muralla de acero de tres metros de alto por 250 metros de largo» (Rocha 2021). Aunque el coordinador general de comunicación social de la Presidencia de la República, Jesús Ramírez Cuevas, afirmó en su perfil de Twitter que este era un «muro de paz que garantiza la libertad y protege de provocaciones» (Jesús Ramírez Cuevas 2021), su construcción fue fuertemente criticada casi desde el mismo momento en que se levantó, tanto por internautas en redes sociales como por columnistas y profesionales del periodismo en varios medios de prensa.

Producto de la indignación generada por este suceso, la cual se extendió como pólvora, el presidente Andrés Manuel López Obrador se vio obligado a transmitir al día siguiente de la colocación de la valla un mensaje desde Palenque, Chiapas, donde se encontraba para la inauguración del Pabellón de la Reina Roja. El mandatario explicó: «No es por miedo a las mujeres, es por precaución, porque las fuerzas conservadoras son muy retrógradas, muy autoritarias, infiltran gente para generar violencia, para dañar» (Andrés Manuel López Obrador 2021). A su vez, mencionó que la intención de esta acción era proteger el Palacio Nacional pues era patrimonio histórico y cultural de México, por lo que su cuidado era imperioso.¹

¹ «Imagínense permitir que vandalicen el Palacio Nacional, porque eso es lo que quieren, un escándalo,

Si la construcción de la valla no fue bien recibida, la explicación que López Obrador presentaba como justificación tuvo aún menos aceptación; sobre todo si se contrasta con su posición pública sobre los muros de apenas cuatro años antes. En abril de 2017, durante su visita por Ecuador y al referirse al muro que pretendía construir el entonces presidente de los Estados Unidos, Donald Trump, expresó a los medios de comunicación: «No vamos a faltarle al respeto a Trump, pero lo vamos a hacer entrar en razón, que no se resuelve nada con muros, que no se va a resolver nada militarizando las fronteras» (Administrador Regeneración 2017). Por supuesto, estos cambios en las opiniones de los políticos de turno, según el partido al que representan en el momento de su emisión, no son nada extraños en el contexto nacional. El propio vocero de la Presidencia antes mencionado, que defendía la valla como un muro de paz, en el año 2013 había calificado este tipo de cercos como vallas «de la ignominia» (Jesús Ramírez Cuevas 2013).

lo, una gran nota nacional e internacional. Pusimos esa valla para proteger al Palacio, entonces, por hacer esto nos están acusando de todo; yo quiero dejar de manifiesto que nunca vamos a reprimir al pueblo, jamás se va a reprimir al pueblo. Es mejor poner una valla que poner frente a las mujeres que van a protestar a los granaderos, como era antes [...] Se puede protestar, desde luego, de manera pacífica, incluso se puede llegar hasta al insulto a la autoridad, eso está permitido y hay libre manifestación de las ideas. Pueden expresarse, manifestarse libremente por las calles, pero tenemos que cuidar el patrimonio histórico, el patrimonio cultural de México y no caer en la trampa de la violencia, de estos provocadores, porque son muy autoritarios, y lo voy a decir: fascistoides» (Andrés Manuel López Obrador 2021).

Mientras, senadores como Ricardo Monreal Ávila y Citlalli Hernández Mora, ambos del partido al cual pertenece Obrador (Morena), asumían la colocación de estas mismas vallas como sinónimo de dictadura.² Afortunadamente para las personas que se dedican a la investigación de estos fenómenos, la captura de pantalla ha sido adoptada como una herramienta más para el ciberactivismo.

Durante el fin de semana previo a la manifestación, las vallas metálicas fueron intervenidas de forma gradual por mujeres que asistían al Zócalo, quienes escribieron los nombres de muchas de las desaparecidas en un acto que, por una parte, restituía la memoria de las víctimas de los feminicidios; mientras que, por la otra, le reclamaba y recordaba al gobierno su tibia respuesta ante este fenómeno. Al concluir la jornada, un enunciado se hacía eco en publicaciones compartidas tanto en redes sociales como en las coberturas de los medios de comunicación: «¡Nos faltó muro!» (Rocha 2021).

II. LO POLÍTICO

Si se esboza de forma sintética un acercamiento analítico a los muros y su construcción en la época contemporánea, se comprueba fácilmente que poco o nada han resuelto hasta ahora. Incluso el solo hecho de planificarlos y defenderlos como proyectos políticos en la actualidad ha

² El tuit de Ricardo Monreal decía: «Un Congreso que sesiona con vallas, tanquetas y exceso de policías es simplemente una dictadura» (Ricardo Monreal A. 2013). El mismo fue posteriormente retuiteado por Citlalli Hernández en su perfil.

sido motivo de controversias en el escenario público internacional. Como delimitaciones fronterizas, estos han generado enconadas críticas y, sobre todo, han sido protagonistas de la proliferación de discursos cada vez más segregacionistas y xenofóbicos que cobran innumerables vidas. Este tipo de proyectos, en su mayoría, vuelven tangible una dicotomía frecuentemente utilizada a nivel discursivo en gobiernos de carácter populista o nacionalista, donde emerge como tropo una figura unitaria, «el pueblo», que se cristaliza en un «nosotros» a defender frente a un ente difuso —«el enemigo» o un «ellos»— que, amenazante, prepara un ataque inminente y desestabilizador.

Sin embargo, al revisitar la historia desde la caída del muro de Berlín, que había sido construido entre las antiguas repúblicas alemanas (República Democrática Alemana [RDA] y República Federal Alemana [RFA]), se comprueba que de los apenas once muros fronterizos que existían entonces la cifra se multiplicó de forma alarmante entre 1989 y 2017. De los aproximadamente setenta que existen hoy, apenas veintiuno (*El País* 2017) son fronteras históricas que gozan de una mayor cobertura mediática y nos recuerdan a diario que la migración, el tráfico humano y los conflictos armados son problemas aún irresueltos en la agenda política contemporánea. Lamentablemente, la mayoría de los referidos no son ni vestigios arqueológicos ni patrimonios culturales.

En el contexto de los flujos migratorios de sur a norte en el continente americano, particularmente en el marco de las relaciones México-Estados Unidos, el proyecto de muro fronterizo que promovió y defendió Donald Trump durante su mandato gozó de una amplia notoriedad

y acaparó varias veces los encabezados de los principales medios de comunicación. Como estrategia discursiva, este proyecto reavivó la vieja premisa de Reagan, «Let's Make America Great Again», que caracterizó la campaña presidencial trumpista de 2016. Sin embargo, esta noción de defensa fronteriza a construir difuminaba el hecho de que la misma ya era una realidad palpable desde hace mucho tiempo, pues de los miles de kilómetros de frontera entre ambos países, casi un tercio ya estaba separado por un muro físico. De las otras dos terceras partes restantes, una está fuertemente custodiada por un muro virtual —conformado por rayos X, cámaras, guardias y sensores térmicos—, y en la otra, los desiertos de Sonora y Chihuahua, con sus condiciones extremas, se encargan del resto.

Con estas consideraciones presentes, así como con las declaraciones de Andrés Manuel López Obrador antes citadas, la construcción de un muro en el Zócalo capitalino alrededor del Palacio Nacional campeaba entre lo ridículo y lo absurdo. Sobre todo porque este mismo no solo protegía el carácter patrimonial de un edificio histórico cultural, como quiso hacer ver en sus declaraciones el presidente, sino porque el cerco más bien defendía la sede del Poder Ejecutivo Federal, a él mismo como titular de dicho poder, e incluso su propio espacio habitacional, ya que por primera vez en 135 años un mandatario volvió a vivir en dicha edificación.

Como gesto político, el muro no solo demostraba el cambio de opinión de la cabeza del gobierno en la enunciación política, sino que además se montaba como dispositivo discursivo en aquellas prácticas comunicativas que pretenden exaltar la imperiosa necesidad de protección ante el ataque inminente de enemigos; definidos

esta vez en palabras del propio Andrés Manuel como «provocadores», «autoritarios» y «fascistoides». En sentido general ellos, reiterados sobre todo desde el empleo de enunciaciones en plural, caracterizadas por la ausencia u omisión de sujetos. Curiosamente, aunque expresó de forma explícita que no se recurriría a la violencia («nunca vamos a reprimir al pueblo»), manifestó que las vallas se colocaban «frente a las mujeres que van a protestar» y no frente a los sujetos antes mencionados como enemigos. De ahí que en un discurso donde aparecían enunciadas las categorías *pueblo* y *enemigo* mediante alusiones directas, las mujeres quedaron en un espacio de indefinición aparente donde fácilmente podían ser (re)presentadas en un extremo u otro.

Ernesto Laclau, en las obras *Los fundamentos retóricos de la sociedad* y *La razón populista*, indaga en la dimensión política del lenguaje y cómo este puede ser utilizado para reafirmar y actualizar la hegemonía de un discurso determinado; sobre todo a partir de la metáfora y los movimientos que se dan en el interior de la misma, en su relación semántica con la metonimia. Desde una relectura de los postulados de Gérard Genette, Laclau observa cómo estas figuras retóricas coexisten una dentro de la otra mientras se sostienen y se interpenetran (2014: 70). Pueblo, enemigo, las mujeres, ellos, fascistoides, etcétera, no son más que cristalizaciones metafóricas de contenidos «cuyos vínculos analógicos son el resultado de ocultar la contigüidad contingente de sus orígenes metonímicos» (2014: 80). Al definir *hegemonía* como la «operación por la que una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma» (2005: 95), Laclau resalta que, de la misma forma que la contigüidad se transforma

en analogía, la metonimia se convierte en metáfora, y lo que era una articulación contingente pasa a ser una pertenencia esencial como operación hegemónica. Por ello, estas cristalizaciones, que pretenden convertirse en totalidades o en la encarnación de una universalidad en sí misma, no son más que objetos imposibles donde «la identidad hegemónica pasa a ser algo del orden del significante vacío al transformar su propia particularidad en el cuerpo que encarna una totalidad inalcanzable» (2005: 95).

Desde este enclave teórico, se podrían formular interrogantes significativas para este análisis. En las formulaciones discursivas del presidente, ¿son esas «mujeres que van a protestar» parte del significante *pueblo*, o deben ser ubicadas en el *enemigo*? ¿Será acaso la acción de la represión o la provocación la que las desplace de una categoría a otra? ¿Qué significación universal asume o debe asumir la particularidad de «las mujeres que van a protestar» en el discurso oficial?

La acción generada por esas «mujeres que van a protestar», elevada a la dimensión de performance, no solo desnudó la dimensión política de la metáfora en el discurso presidencial, sino que, además, evidenció el pésimo manejo por parte del gobierno de la situación en la cual viven millones de ciudadanas, agravada en el contexto de la pandemia. Me refiero específicamente al acto de listar los nombres de las desaparecidas como homenaje a su ausencia, en un panorama donde el destino de estos crímenes es quedar impune en los registros policiales —si es que llegan a ellos—. Así, de manera espontánea, la valla protectora fue transformada en monumento-memorial. El mal llamado «muro de la paz» transmutó en el de la vergüenza: alquimia política del empoderamiento del espacio público

que cuestionaba de forma contundente al Estado. Fue un gesto con el que víctimas y victimario se reunían póstumamente en un mismo espacio geográfico para dar cuerpo al feminicidio, tal como lo definió Marcela Lagarde, quien señaló la culpabilidad del Estado mexicano al ser incapaz de salvaguardar la vida de las mujeres. Esta autora explica en el ensayo «Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres» cómo esta ineficacia es fundamental desde su conceptualización: «Para que se dé el feminicidio concurren, de manera criminal, el silencio, la omisión, la negligencia y la colusión parcial o total de autoridades encargadas de prevenir y erradicar estos crímenes» (2008: 216).

A diferencia de la Antígona de la tragedia clásica, estas mujeres hoy no tienen un cuerpo que enterrar. Es precisamente por esta falta que resulta imposible administrar un lugar para guardar la muerte. Al no tener una lápida para inscribir, solo queda para estas mujeres (re)vivir un ciclo de (re)presentación del duelo y del cadáver ausente en la memoria. La única forma de dar testimonio es mediante el propio cuerpo de las dolientes, de su clamor y de su llanto. En la duración de esta acción, la valla sirvió como superficie de inscripción para presentar frente al agresor los cuerpos desaparecidos. Fue un acuerpamiento sororo, tanto físico como simbólico, que permitió al fin la concreción de un espacio físico de lamento y llanto para todas estas mujeres más allá de sus corporalidades: la resonancia de un clamor de furia y rabia. Por fin lograban desafiar públicamente al poder, mediante la sepultura simbólica de sus seres queridos y al inscribir sus nombres en el muro, el cual se convertía a la vez en memorial, cripta y monumento.

III. LO SIMBÓLICO

«¡Nos faltó muro!», fue el clamor que resonó después de realizada la acción. Las planchas de metal desplegadas en el Zócalo no fueron suficientes para registrar los nombres de todas las desaparecidas. Ante la realidad del país, el gesto realizado por estas mujeres se planteaba como un imposible desde sus inicios. Pero eliminar el vacío que dejan estas desapariciones, que se acrecientan de manera vertiginosa, es precisamente lo que está en juego como un clamor legítimo de justicia. Según fuentes oficiales, en poco más de dos años del mandato de Andrés Manuel López Obrador —del 1 de diciembre de 2018 hasta un día antes de la intervención— se habían contabilizado 4,267 mujeres y niñas desaparecidas y no localizadas; lo que arroja un promedio de cinco desapariciones diarias (Pérez y Quiroga 2021).

Desde el punto de vista conceptual, la propia imposibilidad inherente a la acción es lo que hace tan poderosa esta intervención. La violencia del gesto que separa al pueblo del enemigo —la colocación de la valla y su justificación discursiva— se transforma en arte. La valla como frontera pierde su sentido prístino, y lo que debía proteger —la sede del poder— termina expuesto y evidenciado gracias al performance. Los ecos de la intervención chilena *Un violador en tu camino*, del colectivo Las Tesis, parecían resonar entre los trazos que se sucedían sobre cada superficie metálica; sobre todo la línea: «El estado opresor es un macho violador», en el contexto del apoyo ofrecido días antes por Andrés Manuel López Obrador a la campaña del

precandidato de Morena, Félix Salgado Macedonio.³ Por otro lado, las desapariciones aludidas desde la escritura y la propia acción de las protestantes en el Zócalo ponían al descubierto la naturaleza vacía de los significantes empleados en las alocuciones del presidente. A la par, el ejercicio de memoria se constituía en un llamado ciudadano a contar, a la rendición de cuentas donde las autoridades se veían enfrentadas a los resultados de su gestión en el poder.

Pueblo, según los postulados de Laclau aquí utilizados, no es más que un significante vacío. Aquello que está en falta, como diría Deleuze, no como una carencia irresoluta, sino más bien como algo por venir. En el discurso oficial del presidente Andrés Manuel López Obrador que ensalzaba al pueblo como categoría, se revelaba precisamente aquello que estaba en falta. Lo demostraron las mujeres: las del Zócalo, las de las vallas, aquellas que ni siquiera alcanzaron vallas, e incluso las que están aún por nacer bajo las mismas condiciones de opresión heteropatriarcales y que, por ello, podrían fallecer. Pueblos expuestos, en palabras de Didi-Huberman, «por el hecho de estar amenazados, justamente en su representación —política, estética— e incluso, como sucede con demasiada frecuencia, en su existencia misma» (2014: 11). Pero la restitución de ese pueblo que falta es una tarea donde el arte puede ser una herramienta de gran utilidad. Señala Deleuze: «Es preciso que el arte, particularmente el arte cinematográfico,

³ Acusado de abuso sexual, su averiguación judicial consta en la carpeta 12030270100002020117, abierta por la Unidad de Investigación Especializada en Delitos Sexuales y Violencia Familiar del distrito judicial de Tabares, Guerrero, el 28 de diciembre de 2016 (Capital 21 Web 2020).

participe de esta tarea: no dirigirse a un pueblo supuesto ya ahí, sino contribuir a la invención de un pueblo» (1985: 283). Y eso es precisamente lo que hicieron estas mujeres con su gesto al intervenir el muro.

Pero el performance, el monumento efímero o la intervención pública, según la disciplina desde donde se le piense, no terminó ahí. La retirada del propio muro repite una vez más la acción de la sustracción, el rapto, la desaparición. Un gesto que secuestra de nuevo a esas mujeres que, desde la sinécdoque de sus nombres, (re) presentan la parte por el todo y conforman el memorial. El criminal se revela y, al regresar a la escena del crimen, no solo vuelve sobre sus pasos, sino que hace gala de su impunidad frente a la ciudadanía. Aquí está la potencia de la acción, primero desnuda el crimen desde una narrativa otra que rescata la memoria: «¡Prohibido olvidar!», nos dice; luego, (re)presenta el acto. Pero esta vez apunta directamente a su protagonista: el Estado; lo compele mientras este lo replica frente a la audiencia que sigue el *reality show*, resaltando incluso su complicidad.

Desde el ámbito mediático de «las mañaneras», conferencias de prensa televisadas que cada día laboral a las 7:00 a. m. ofrece el presidente, este acotó sobre su decisión de quitar el muro después de la marcha: «Yo tenía pensado, se hace la manifestación, se expresan y todo, está el muro y los nombres, y las flores y todo, lo tenemos que dejar, por respeto, lo vamos a dejar una semana, pero lo destruyeron, no todo pero sí» (Forbes Staff 2021). Y al hablar sobre un sujeto que constantemente omitía en sus enunciaciones, añadió sobre lo sucedido durante la manifestación: «Pero llegan (el lunes) a rodear, no les importó nada, a destruir, entonces, ya para qué mantenemos el muro» (Forbes Staff 2021).

A su vez, esta enunciación pretendía disimular la propia reacción del gobierno ante la manifestación. Si bien el mandatario había reconocido en sus alocuciones que la valla asumía el lugar que antes ocupaban las fuerzas del orden, con el fin de evitar la confrontación y la violencia, lo cierto es que varios segmentos del muro se encontraban reforzados por órganos de la policía dispuestos a confrontar a las mujeres que se manifestaban, como quedó recogido en varias instantáneas posteriormente publicadas en medios de prensa y cientos de perfiles en redes sociales. En el «Mensaje desde Palenque» antes referido, el mandatario reconoció: «Es mejor poner una valla que poner frente a las mujeres que van a protestar a los granaderos, como era antes. No las podemos enfrentar, tenemos que evitar eso. Que no haya violencia, que nadie salga dañado, herido» (Andrés Manuel López Obrador 2021). Sin embargo, la acción policial, los gases lacrimógenos y los enfrentamientos violentos manifestaron lo contrario. Cerraba así, desde el discurso, un ejercicio enunciativo que nuevamente sostenía el enfrentamiento entre las voluntades de un «nosotros» frente a un «ellos» —«ellas», en este caso—; ese sujeto indefinido —omitido— que destruyó y que cargó con la culpa de que el muro fuera retirado. «Esas personas» que, «sin importarles nada», «rodearon» las vallas o acaso el palacio, pareciera recalcar la enunciación, provocaron que el monumento a la memoria de las mujeres desaparecidas fuera dismantelado. Convenientemente, por estas mismas acciones negativas antes recriminadas, desaparecía la denuncia emplazada que las mismas vallas de tres metros de alto portaban desde los trazos de los nombres inscritos y, con ella, el señalamiento público que estas representaban al palacio, al

presidente y al poder que este simboliza en su propio pórtico. Una vez más quedaban impunes los miles de crímenes cometidos, mientras que la ineficacia de la gestión gubernamental ante los feminicidios y las desapariciones de mujeres y niñas se difuminaba del centro de la atención mediática. Nuevamente era colocado en el banquillo de los acusados un significativo vacío que ni paga culpas ni cumple condenas. Ese que, mediante la expansión metonímica de la metáfora, reafirma y actualiza, otra vez, la hegemonía del discurso presidencial.

CONCLUSIONES

En sentido foucaultiano, la valla colocada frente al Palacio Nacional días antes de la marcha convocada en redes sociales por diversos colectivos feministas a propósito del Día Internacional de la Mujer es susceptible de ser analizada como un dispositivo, pues evidencia las relaciones entre saber, poder y subjetividad. En este caso particular de estudio, la intervención de las mujeres la hace aún más rica y compleja de abordar, pues multiplica sus grados de significación. Acción y reacción evidencian la tensión en las luchas por el poder simbólico y político, a la vez que desnudan las condiciones de posibilidad estética para su existencia.

En el ámbito de la enunciación política, la colocación de la valla permite visibilizar la existencia de un discurso populista que busca redefinir constantemente la existencia de un nosotros (pueblo) frente a un ellos (enemigo) manipulable e instrumentalizable. A la vez, esto lo hace legible. Por ello, partiendo de la noción de hegemonía, según la plantea Laclau, y de sus requerimientos para que esta se convierta en una

categoría fundamental del análisis político, se puede afirmar que «las mujeres que van a protestar», en calidad de metáfora encarnada del enemigo, mantienen inalterada la distribución de poderes del discurso hegemónico. Desde la paráfrasis de los postulados de Laclau, estas mujeres son algo constitutivamente heterogéneo al sistema, presente desde su comienzo, que impide que este se constituya como una totalidad cerrada. Al ubicarse estas dentro de la categoría «enemigo», se advierte una sutura hegemónica que produce un efecto retotalizante y permite la articulación hegemónica. Esta retotalización no tiene el carácter de una reintegración dialéctica en la medida en que mantiene viva y visible la heterogeneidad constitutiva de donde parte la relación (2014: 101). El hecho de que el sistema no pueda clausurarse, que el efecto retotalizante se produzca a partir de una sutura y que esta no elimine totalmente la heterogeneidad de la que parte la relación hegemónica es lo que permite que la misma sea una categoría fundamental del análisis político. Piénsese por un momento que eliminar a estas mujeres que van a protestar no afecta la hegemonía del significativo vacío. Puesto que el desplazamiento metonímico ha evidenciado cómo las heterogeneidades han sido suturadas a la categoría «enemigo», quedan muchas entidades problemáticas que pueden ocupar este espacio si se piensa en los «retrógrados», «provocadores», «autoritarios», «fascistoides», etcétera.

Si bien la intervención del muro transforma su significado inicial, no niega el capital simbólico que portaba al ser levantado; por el contrario, lo refuerza y provee los motivos que —según la postura oficial— provocan su retirada, neutralizando el potencial político de la acción. El propio discurso hegemónico incorpora la denuncia

y la deglute en un acto que garantiza su propia supervivencia. La intervención, tomada desde el poder como agresión, justifica el empleo de la violencia física.

Aunque el orden de poderes hegemónico —que las mujeres que van a manifestarse pretenden desestabilizar con su acción— se mantiene inalterable, estas logran concretar un espacio de agenciamiento colectivo tanto físico como simbólico. Con su acción, construyen sus propias condiciones de posibilidad para su (re)presentación estética y política, a la vez que denuncian al gobierno y desnudan aquellos mecanismos de enunciación que este utiliza para criminalizarlas y evadir responsabilidades frente a los feminicidios y a las desapariciones. Restituyen, además, los cuerpos perdidos desde la inscripción de los nombres. El lugar del clamor y el duelo no es más su propio cuerpo, sino ahora las vallas, transformadas en lápidas inscritas. Así, como la Antígona clásica, estas desafían al poder al desoír su mandato y dar sepultura a los cuerpos que no pueden tenerla.

REFERENCIAS

- ADMINISTRACIÓN REGENERACIÓN. 2017. «Haré entrar en razón a Trump, los muros no resuelven nada»: AMLO», *Regeneración*, 4 de agosto. Disponible en <<https://regeneracion.mx/hare-entrar-en-razon-a-trump-los-muros-no-resuelven-nada-amlo/>>.
- ANDRÉS MANUEL LÓPEZ OBRADOR. 2021. «Mensaje desde Palenque», YouTube, 7 de marzo. Disponible en <<https://youtube.com/watch?v=QWcYIk4g7LQ>>.
- CAPITAL 21 WEB. 2020. «Acusan de abuso sexual a Félix Salgado Macedonio», *Servicio*

de Medios Públicos de la Ciudad de México - Capital 21, 11 de noviembre. Disponible en <<https://www.capital21.cdmx.gob.mx/noticias/?p=5202>>.

- DELEUZE, GILLES. 1985. *Cinéma-2: L'Image-temps*, París, Minuit.
- DIDI-HUBERMAN, GEORGES. 2014. *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*, Buenos Aires, Manantial.
- EL PAÍS. 2017. «Los muros del mundo: 21 fronteras históricas», *El País*, 25 de abril. Disponible en <https://elpais.com/elpais/2017/02/27/album/1488207932_438823.html#foto_gal_2>.
- FORBES STAFF. 2021. «Muro en Palacio Nacional se iba a quedar una semana, pero lo destruyeron: AMLO», *Forbes México*, 10 de marzo. Disponible en <<https://www.forbes.com.mx/muro-se-iba-a-quedar-una-semana-pero-lo-tiraron-amlo/>>.
- JESÚS RAMÍREZ CUEVAS (@JesusRCuevas). 2013. «La valla de la ignominia. Los senadores deciden a espaldas del pueblo, custodiados por la policía», Twitter, 10 de diciembre. Disponible en <<https://twitter.com/JesusRCuevas/status/410532212476375040>>.
- _____. 2021. «El pdte. @lopezobrador_ da garantías a las manifestaciones del 8M. El cerco de Palacio Nacional es para proteger y no para reprimir; para cuidar el patrimonio de todos los mexicanos y evitar la confrontación. Es un muro de paz que garantiza la libertad y protege de provocaciones», Twitter, 6 de marzo. Disponible en <<https://twitter.com/JesusRCuevas/status/1368261058209734662?s=20>>.
- LACLAU, ERNESTO. 2005. *La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica.

_____. 2014. *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

LAGARDE, MARCELA. 2008. «Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres», en Margaret Bullen y Carmen Díez (comps.), *Retos teóricos y nuevas prácticas*, San Sebastián, Ankulegi.

PÉREZ, MARITZA, RICARDO QUIROGA y Redacción. 2021. «Desapariciones de mujeres, en niveles históricamente altos», *El Economista*, 8 de marzo. Disponible en <<https://www.eleconomista.com.mx/politica/Desapariciones-de-mujeres-en-niveles-historicamente-altos-20210308-0008.html>>.

RICARDO MONREAL A. (@RicardoMonrealA). 2013. «Un Congreso que sesiona con vallas, tanquetas y exceso de policías es simplemente una dictadura.», Twitter, 4 de diciembre. Disponible en <<https://twitter.com/RicardoMonrealA/status/408263306537742336>>.

ROCHA, RICARDO. 2021. «Nos faltó muro; nos sobraron nombres», *El Universal*, 10 de marzo. Disponible en <<https://www.eluniversal.com.mx/opinion/ricardo-rocha/nos-falto-muro-nos-sobraron-nombres>>.

<<FEMINISTAS AGUAFIESTAS>>. EXPLORANDO LA RABIA COMO EMOCIÓN JUSTA EN TIEMPOS DE COVID-19 A TRAVÉS DEL PENSAMIENTO DE SARA AHMED

VANESSA RIVERA DE LA FUENTE

How many women cry when angry because
/we've held it in for so long?
How many discover that anger turned inward
/is depression?

GLORIA STEINEM

ANTECEDENTES

El *giro afectivo* es un enfoque que ha tomado fuerza en los espacios académicos recientes y que da cuenta de las emociones o la afectividad¹ como un factor de la experiencia humana, que se expresa e influye en la vida pública. Respecto a sus propósitos, el giro afectivo «se ha definido principalmente por dos urgencias teóricas: el interés en la emocionalización de la vida pública, y el esfuerzo por reconfigurar la producción de conocimiento en-

caminado a profundizar en dicha emocionalización» (Lara y Enciso 2013: 101).

Más allá de los espacios académicos, es evidente que nuestras vidas se han emocionalizado. Ya no solo se habla de afectos en las películas y telenovelas. Ya no solo se habla de amor, sino también de emociones calificadas como negativas. El miedo² se ha vuelto noticia en sí mismo, y es posible encontrar investigaciones académicas y estudios de opinión pública sobre la «sensación de confianza» en el gobierno o el «sentimiento de inseguridad» en las calles.³ La rabia y el malestar también se hacen presente, por ejemplo, en los activismos y movimientos sociales que convierten el espacio público en uno emocional o afectivo con sus manifestaciones.⁴ En muchas ocasiones, son las emociones expresadas y sus consecuencias lo que pasa a ser el tema noticioso, más allá de las

¹ Existen discrepancias teóricas sobre si este enfoque es «afectivo» o «emocional», las cuales son abordadas por Lara y Enciso. Para efectos de este trabajo, ambos términos se usan como sinónimos.

² Varios ejemplos surgen al buscar la palabra «miedo» en la sección de noticias de Google.

³ Véase Fuentealba *et al.* (2016).

⁴ Pensemos en los eslóganes de las marchas feministas que expresan claramente emociones o llaman a hacerlo.

reivindicaciones que dan origen a la protesta.⁵ Incluso hay colectivos que usan la emoción para identificarse, como el caso de Los Indignados del 15M en España o Hartas Mujeres en Chile.⁶

El 18 de octubre de 2019 se produjo en Chile lo que se conoció posteriormente como Estallido Social, una serie de manifestaciones públicas, protestas y marchas en todo Chile que tuvieron como factor detonante el alza del pasaje en el metro de Santiago, lo cual catalizó el descontento y la rabia de la población con la desigualdad social rampante.⁷ A esta crisis social y política se sumó luego la pandemia por covid-19, que agravó la situación de por sí inestable y precaria, y a su vez profundizó la violencia machista en el ámbito doméstico, la crisis de los cuidados y los problemas de salud mental, con las mujeres como protagonistas de estos flagelos.

El covid-19 puso de manifiesto el sesgo de género en la crisis de salud mental que existe en Chile. El Informe MOVID-19 de junio de 2020,⁸ que aborda los efectos de la pandemia por covid-19 en las mujeres, señala que el 55.8% de las encuestadas considera que su estado de ánimo

ha empeorado, el 35% ha tenido problemas para dormir, el 26.5% ha sentido sensación de depresión y el 34% ha presentado síntomas de ansiedad o nerviosismo, versus 42.8%, 23.4%, 11.5% y 14% en los hombres, respectivamente. Esto presenta un desafío para el diseño de políticas públicas con enfoque de género, pero también nos hace pensar en las dimensiones políticas y culturales de las emociones, especialmente de aquellas calificadas tradicionalmente como negativas: la rabia, la tristeza y el dolor.

En este marco surge la inquietud por generar un espacio seguro de discusión y análisis colectivo de las emociones en su dimensión política y cultural. Esto se hace usando como referencia el trabajo de Sara Ahmed, una antropóloga británica que explora desde una perspectiva feminista cómo funcionan las emociones en el espacio público y sus vínculos con el poder y la política. Ahmed se enfoca en describir cómo las emociones se utilizan para modelar las superficies de los cuerpos individuales y colectivos, y para ubicar a personas y grupos en lugares determinados en el imaginario social y en la trama de las relaciones de poder. De acuerdo con Leonor Arfuch, para Ahmed

las emociones no son estados psicológicos sino prácticas sociales y culturales, no suponen una autoexpresión que se vuelca hacia afuera (*in/out*) sino más bien se asumen desde el cuerpo social (*outside/in*), en tanto son las que brindan cohesión al mismo. Esenciales para el aparato psíquico y social, ligadas a objetos no siempre conscientes, son inseparables de las sensaciones corporales y suponen tanto ligazón como movimiento, un aspecto importante en términos de estructura social (2016: 251).

EXPLORANDO LA RABIA

En el mes de mayo de 2021 se organizó el seminario Lo Teórico es Político, donde se analizó durante dos jornadas el pensamiento de Sara Ahmed sobre las emociones y el feminismo. En esa instancia convergieron mujeres de distintas edades, historia personal y contextos, quienes crearon una puesta en común en torno a:

- Pensar la rabia como emoción y política cultural en el contexto sociopolítico de Chile desde el estallido social de 2019 y la pandemia por covid-19, con foco en sus experiencias y narrativas.
- Analizar las relaciones que tienen la rabia y las emociones vistas socioculturalmente como «malas» con los sesgos patriarcales sobre la percepción de estas, en relación con el género, la clase, la raza, la corporalidad y las cartografías personales y colectivas.
- Examinar los vínculos entre el feminismo, la acción colectiva y la rabia como «emoción justa».

La convocatoria a este seminario fue abierta pero con cupo limitado para facilitar la aplicación del esquema metodológico y la conversación. Participaron ocho mujeres de entre 25 y 60 años, con ocupaciones diversas, como trabajadoras sociales, académicas, estudiantes y dueñas de casa. Sin que fuese premeditado ni explícito, el seminario reunió a mujeres que, desde sus espacios de vida, estaban relacionadas con el feminismo, la defensa de los derechos de las mujeres, el trabajo con mujeres vulnerables o el desarrollo de una conciencia de género. La actividad se realizó de manera virtual debido a las restricciones de la pandemia, con una duración

de dos horas y media a tres horas cada día. Se dividió cada encuentro en una parte expositiva, en la cual se presentaron los contenidos, y otra de exploración y análisis de lo propuesto, realizado desde las experiencias, historias de vida y contextos propios.

MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO

Para trabajar el seminario y la línea posterior de discusión se consideraron los siguientes enfoques base para la propuesta metodológica.

EL GIRO AFECTIVO

Es el interés por las emociones como construcciones culturales que habitan la vida pública y privada con una carga de potencial político, expresado en un esfuerzo por producir un conocimiento que profundice en esa emocionalización de la vida en contraste con la racionalización característica de las ciencias tradicionales: «Nombrar las emociones tiene por cierto un poder diferenciador y performativo: el sentimiento/afecto puede existir antes de su expresión, pero deviene real como efecto y puede dar forma y orientar diferentes tipos de acción» (Arfuch 2016: 251).

EXPERIENCIAS Y SABERES

Se motivó a las participantes a reflexionar sobre cómo las construcciones socioculturales de lo masculino y lo femenino generan desigualdades

⁵ Véase, por ejemplo, Publimetro (2021) y EFE (2022).

⁶ Hartas Mujeres se define como «una colectiva feminista y tecnofeminista, hastiada de los contextos de impunidad y falta de debido proceso que el Estado de Chile tiene hacia la violencia machista» (2024).

⁷ De acuerdo con la encuesta del Centro de Estudios Públicos de Chile de diciembre 2019, un 50% de las personas consultadas indicó sentirse «muy» o «bastante» enojado con la situación actual del país, un 31% declaró estar asustado y un 34% señaló sentirse esperanzado (CEP 2020).

⁸ Monitoreo Nacional de Prácticas y Síntomas covid-19.

en la percepción y valoración de las experiencias y emociones de las mujeres, y la intencionalidad política de esto. Las emociones aportan información al cuerpo —que las forma como dichas emociones— y su expresión ha sido modelada según el género. Lo anterior aporta información sobre nuestro lugar en la sociedad:

Las expectativas del rol de género [...] dictan el grado en que podemos usar la ira de manera efectiva en contextos personales y para participar en la vida cívica y política [...] Las categorías masculinas y femeninas asignadas al nacer forman inmediatamente la base, en nuestras familias, de cómo asignamos roles, atributos, responsabilidades y estatus. Determinan con la misma fuerza cómo experimentamos nuestros sentimientos, así como la forma en que los demás los perciben y responden a ellos (Chemaly 2019: 13).⁹

ENFOQUE FEMINISTA

Implica comprender el feminismo como la idea radical de que las mujeres somos personas, y una postura crítica sobre la realidad cuyos objetivos de transformación llevan a

actuar en el terreno de las ideas a fin de subvertir arraigados códigos culturales, normas y valores, así como el sistema simbólico de interpretación y representación que hace aparecer normales comportamientos y actitudes sexistas, que privilegian lo masculino y las relaciones de poder patriarcal (Montero 2006: 171).

⁹ En inglés en el original. Traducción propia.

El conocimiento producido está intencionado a colaborar con un proyecto de emancipación colectiva con base en la premisa de que «lo personal es político»; es decir, que las experiencias privadas de las mujeres son manifestación de una situación colectiva de desigualdad que afecta a todas las mujeres y cuya solución es, igualmente, colectiva.

PERSPECTIVA INTERSECCIONAL

Esto significa que se exploran las identidades y factores coexistentes en la forma en que las mujeres experimentan y narran un fenómeno. Se parte de la idea de que las mujeres vivimos la realidad en distintos escenarios y roles, lo que influye en la forma como experimentamos las dinámicas y estructuras de poder. La raza, el origen, la etnia, la clase social, vivir en el centro o en la periferia, las creencias religiosas, la historia personal, el nivel educacional y la corporalidad, entre otros, son elementos que singularizan nuestra vida y manera de abordar las emociones. La interseccionalidad

plantea que no debemos entender la combinación de identidades como una suma que incrementa la propia carga sino como una que produce experiencias sustantivamente diferentes. [...] Más aún, nos ayuda a entender y a establecer el impacto de dicha convergencia en situaciones de oportunidades y acceso a derechos, y a ver cómo las políticas, los programas, los servicios y las leyes que inciden sobre un aspecto de nuestras vidas están inexorablemente vinculadas a los demás (Sy-mington 2004: 2).

ENFOQUE DE CIUDADANÍA

Las mujeres somos sujetas políticas. Nuestra ciudadanía reconoce que el cuerpo es el territorio primario de derechos, y que todo lugar donde se encuentre es un espacio de disputa donde estos derechos pueden vulnerarse o fortalecerse. Este enfoque considera la ciudadanía como un *continuum* a partir de que lo personal es político. Más allá de los aspectos formales ligados a ella, la ciudadanía

requiere también desarrollar políticas y discursos que integren el reconocimiento de cierta identidad cultural de las mujeres, la búsqueda de su reconocimiento social en tanto que tales junto con políticas de justicia social e igualdad que permitan romper lo que el género determina, enfrentarse a las desigualdades y discriminaciones que genera la cultura patriarcal, las estructuras sociales y económicas (Montero 2006: 179).

ACUERPAMIENTO

El trabajo colectivo es una instancia para producir conocimiento juntas y cuestionar la socialización negativa y su pedagogía de la desconfianza entre mujeres, para avanzar hacia el *acuerpamiento*. Este concepto fue desarrollado por Lorena Cabnal, quien lo define en su declaración en el mes de la conmemoración de las mujeres indígenas como

la acción personal y colectiva de nuestros cuerpos indignados ante las injusticias que viven otros cuerpos. Que se autoconvocan para proveerse de energía política para resistir y

actuar contra las múltiples opresiones patriarcales, colonialistas, racistas y capitalistas. El *acuerpamiento* genera energías afectivas y espirituales y rompe las fronteras y el tiempo impuesto. Nos provee cercanía, indignación colectiva pero también revitalización y nuevas fuerzas, para *recuperar la alegría sin perder la indignación* (2015, énfasis en el original).

Se trata de una instancia, además, de investigación participativa, es decir, que «considera a los participantes como actores sociales, con voz propia, habilidad para decidir, reflexionar y capacidad para participar activamente en el proceso de investigación y cambio» (Balcazar 2003: 67).

EJES DE REFLEXIÓN¹⁰

A lo largo del seminario se identificaron cuatro ejes de reflexión, alrededor de los cuales las participantes aportaron saberes y experiencias. A continuación, comparto algunas ideas que fueron parte de la puesta en común entre las mujeres.

EJE 1. LA FEMINISTA AGUAFIESTAS Y SUS VARIANTES

La *feminista aguafiestas* es un estereotipo sobre las mujeres feministas o defensoras de derechos, cuyo objetivo es la censura y despolitiza-

¹⁰ Las citas de Ahmed (2010) en esta sección fueron traducidas del inglés.

ción. Al patriarcado le interesa calificar de raras o inadecuadas a las mujeres que lo critican o se rebelan contra él. Sara Ahmed señala que

la feminista aguafiestas echa a perder la felicidad de los demás; es aguafiestas porque se niega a convocar, a reunirse o a encontrarse en nombre de la felicidad. En la espesa sociabilidad de los espacios cotidianos, se atribuye así a las feministas el origen de los malos sentimientos, como las que arruinan el ambiente (2010: 581-582).

Cuando una mujer se enoja o se queja porque algo no la satisface, se la califica de aguafiestas. Incluso una mujer de alto perfil como Chima-manda Ngozi Adichie tuvo que salir a definirse públicamente como una «feminista feliz» en su TED Talk. ¿Por qué es necesario hacer ese contraste? ¿Será que existe un temor de parte de las mismas mujeres activistas y defensoras en el feminismo de ser vistas como aguafiestas? Y si es así, ¿a qué se le teme? Tal vez a la violencia que se legitima mediante la alienación de una mujer bajo la categoría de feminista aguafiestas. Ahmed apunta a la violencia que el estereotipo contribuye a perpetrar:

Digamos que estamos sentados en la mesa de la cena. Alrededor de esta mesa, la familia se reúne y tiene conversaciones educadas, donde solo se pueden mencionar ciertas cosas. Alguien dice algo que consideras problemático. Respondes, quizá con cuidado. Es posible que estés hablando en voz baja, o que te estés «enfadando», reconociendo con frustración que alguien te está enfadando. La violencia de lo dicho, la violencia de la provocación, pasa inadvertida (2010: 582).

El sistema patriarcal hace indeseables y temibles a las mujeres que no estamos contentas con el *statu quo*. Se nos convierte en seres abyectos a través de discursos y estereotipos sociales que funcionan como mecanismos de control, cuyo objetivo es suprimir nuestra rabia y descontento. Al respecto, Ahmed se pregunta:

¿La feminista mata la alegría de los demás señalando los momentos de sexismo? ¿O expone los malos sentimientos que se ocultan, desplazan o niegan bajo signos públicos de alegría? ¿Entran malos sentimientos en la habitación cuando alguien expresa enojo por las cosas? ¿O la entrada de la ira significa simplemente que los malos sentimientos que circulan a través de los objetos salen a la superficie de cierta manera? (2010: 582).

En el paradigma de los estereotipos de género, las mujeres tenemos derecho a estar felices o a estar calladas, nada más. La feminista aguafiestas, o la feminista a secas, la hembrista, la feminazi, la señora de los gatos, la loca del barrio, la vieja de mierda, la puta desaforada, la malcogida, la bruja..., todos estos estereotipos son la forma como el patriarcado reduce la experiencia compleja del ser mujer; y, al reducirla, la deshumaniza, la convierte en anécdota, en meme, lo que hace fácil dirigir y legitimar la violencia contra ellas.

Si el feminismo es la idea radical de que las mujeres somos personas, entonces dejar de justificar las emociones tiene que ser parte de esa idea radical, porque emocionarse es humano y no deberían existir jerarquías sobre quién tiene derecho a emocionarse, o a sentir qué, cuánto y por qué. Hay que atreverse a sentir y expresar la

rabia y el dolor, ya que son fuente de conciencia, como señala la autora:

Se puede pensar en la conciencia feminista como la conciencia de la violencia y el poder ocultos bajo los lenguajes de la cortesía, la felicidad y el amor, en lugar de simplemente o solo la conciencia del género como un lugar de restricción de la posibilidad. Puede aventurarse en los lugares secretos del dolor recordando algo. Puede causar infelicidad si nota algo. Y si puedes causar infelicidad al notar algo, te das cuenta de que el mundo en el que estás no es el mundo en el que pensabas estar (Ahmed 2017: 86).

EJE 2. EXPERIENCIAS PERSONALES Y COLECTIVAS DE LAS MUJERES CON LAS «EMOCIONES NEGATIVAS» EN SOCIEDADES PATRIARCALES

Crecimos pensando que enojarse es algo malo, que nadie nos va a querer si nos quejamos o expresamos malestar, que no vamos a «conseguir marido» si expresamos rabia. La supresión de la rabia, así como el miedo y la vergüenza de sentirla, ocupa gran parte de la socialización negativa de las mujeres. Solo se admite la rabia contra otras mujeres: las que se salen de la norma, las amantes, las casquivanas, las madres solteras, etcétera. La rabia tiene un objetivo disciplinario: castigar y ejemplificar respecto a lo que se espera de las mujeres en sociedades patriarcales.

El patriarcado solo establece como válidas aquellas emociones que le son funcionales. Las emociones en las mujeres tienen una función especular, de reflejar las expectativas de un sistema de dominación y legitimar el orden social, cultural y político que propone. Por ejemplo, el amor es aceptado y estimulado en las mujeres cuando es romántico y sigue el paradigma tradicional, pero una mujer que siente amor por sí misma es tachada de engreída. La autonomía de las mujeres respecto a las emociones es castigada por el sistema; por eso es importante articularla, para cuidarnos y validarnos mutuamente.

Las mujeres somos la otredad en sociedades patriarcales, por lo que se nos percibe como objetos seriados sin complejidades. Las emociones revelan parte de esa complejidad, y por eso ha habido un interés del sistema por suprimir y controlar las emociones en aquellas personas que han sido definidas como «otras». Las emociones también sirven para alterizar, especialmente la rabia, que es usada por el poder como una forma de alienar a grupos y personas descontentas o críticas del sistema. Sara Ahmed se refiere a esto cuando habla de las respuestas afectivas:

Estas respuestas afectivas son lecturas que no solo crean las fronteras entre el yo y los otros, sino que además «dan» a los otros sentido y valor en el acto mismo de aparente separación, un dar que fija temporalmente a otro a través del movimiento engendrado por la respuesta afectiva misma. Dichas respuestas están claramente mediadas: la materialización se lleva a cabo a través de la «mediación» del afecto, que puede funcionar de este modo como lectura de los cuerpos de otros (2015: 60).

EJE 3. POTENCIAL TRANSFORMADOR DE LA RABIA COMO EMOCIÓN JUSTA

En este punto, reflexionamos sobre la propuesta de Sara Ahmed de considerar la relación entre las emociones y la justicia o la falta de esta:

Podemos preguntar: ¿cómo están ligadas las emociones con las historias [las nuestras también] de justicia e injusticia? ¿Cómo funcionan las emociones a través de textos no solo para «mostrar» los efectos de la injusticia, en la forma de heridas y lesiones, sino también para abrir la posibilidad de restauración, reparación, sanación y recuperación? ¿Una respuesta justa a la injusticia tiene que ver con tener más «emociones justas» o la justicia no es nunca «solo» acerca de las emociones? (2015: 287).

Reivindicar la rabia como emoción justa comienza por aceptar que no hay emociones buenas o malas. La *emoción justa*, para nosotras, es aquella que se vuelve política, porque nos ayuda a comprender la injusticia, nuestro entorno, y a nosotras mismas y a otras, desde una posición de autonomía y poder que nos habilita accionar hacia las soluciones y el acuerpamiento. La rabia nos indica que algo está pasando con nosotras. Ahmed dice que las emociones justas «podrían ser aquellas que trabajan con y en más que sobre» (304, énfasis en el original) las heridas provocadas por la injusticia.

Encontramos una relación entre el concepto de emoción justa y la responsabilidad emocional. Esa conciencia, diálogo, cuidado y aproximación amorosa que se espera que las

mujeres tengamos hacia los demás tiene que funcionar primero para nosotras, tanto a nivel individual como colectivo, en el ámbito de lo personal y lo político. No podemos ignorar la rabia. Hay que perder el miedo a caer mal o a que no nos aprueben por no estar siempre sonrientes. No le debemos alegría a nadie si no la sentimos genuinamente. Nos debemos honestidad emocional, es decir, el coraje de reconocer lo que sentimos y hacerlo valer ante el mundo, porque lo que sentimos nos dice que algo pasa. Esto hace eco de las palabras de Audre Lorde en «The Uses of Anger», bajo el apartado «Women Respond to Racism»:

He vivido con esa ira, [...] ignorando esa ira, alimentándome de esa ira, aprendiendo a usar esa ira antes de que echara a perder mis visiones, durante la mayor parte de mi vida. Una vez lo hice en silencio, temiendo el peso de esa ira. Mi miedo a esa ira no me enseñó nada. Tu miedo a esa ira tampoco te enseñará nada (1981: 7).

EJE 4. ACTIVISMOS FEMINISTAS EN EL CONTEXTO DE UNA PANDEMIA QUE HA RECRUDECIDO LA VIOLENCIA MACHISTA Y LA ALTERIDAD DE LAS <<OTRAS>>

Consideramos relevante seguir explorando la rabia como emoción justa, y las relaciones entre las emociones y la política en lo que atañe a las luchas y los derechos de las mujeres. Esto

debe hacerse considerando la violencia, precariedad, discriminación y desigualdad que viven las mujeres en los contextos de América Latina, y la crisis de la salud mental que se ha vuelto evidente durante la pandemia de covid-19. Reconociendo el papel que desempeña la perspectiva médica sobre las emociones y la salud mental, queremos explorarlas desde una perspectiva feminista, cotidiana, sorora y de acuerpamiento con otras mujeres, ya que la rabia de una es la indignación de muchas. No aprendimos a valorar nuestro enojo ni a querernos, ni a querer a otras mujeres. Desde los feminismos, podemos crear prácticas de hospitalidad, para que las mujeres de nuestro entorno se sientan libres de expresar sus emociones y conectarse con ellas —especialmente con aquellas que han sido suprimidas o tachadas de negativas— desde una perspectiva de crecimiento amoroso.

PALABRAS FINALES

El propósito de compartir esta experiencia es contribuir a desmontar los prejuicios de género sobre la rabia y el dolor, a partir de los cuales se despolitiza a las mujeres como sujetas políticas y portadoras de saber en un sistema que se sirve de la dominación y la vergüenza, así como de narrativas neoliberales sobre positividad y alegría sempiterna para suprimir las complejidades humanas y la rebelión. Este es un trabajo en progreso y es recomendable que las mujeres podamos reunirnos a senti-pensar sobre el rol de las emociones en nuestras vidas, su función político-cultural y cómo esto ha modelado nuestra presencia en el sistema sociopolítico, nuestra propia forma de vernos a nosotras mismas y a otras, nuestras expectativas, reacciones, inter-

pretaciones sobre las emociones y su influencia en una mayor o menor aceptación y normalización de la desigualdad, la opresión y la violencia. La rabia es poderosa porque, como señala Laura Sánchez,

de la rabia nace el deseo de denuncia que este espacio nos concede; la rabia es desencadenante y motor, por lo tanto, de estrategias políticas. Por ello he querido construir este capítulo como memoria emocional, encarnada, propia y colectiva, a caballo entre la opresión y la resistencia; para encontrar motivos que nos impulsen a transformar una realidad injusta que encarnamos y que nos atraviesa como mujeres trabajadoras (2019: 46).

La política de la ira, y sus vínculos con las experiencias de las mujeres, demanda un abordaje continuo desde un enfoque interseccional, feminista, decolonial y reivindicatorio de lo cotidiano como contexto de producción de saberes. También merece un enfoque histórico feminista para construir una memoria del descontento. La rabia en las mujeres se ha considerado durante mucho tiempo irrazonable, histérica, innecesaria y opuesta a la razón, pero en realidad está llena de poder de percepción y capacidad de comprender la realidad, y es fuente amorosa de compasión.

REFERENCIAS

AHMED, SARA. 2010. «Killing Joy: Feminism and the History of Happiness», *Signs*, vol. 35, núm. 3, pp. 571-594. Disponible en <<http://www.jstor.org/stable/10.1086/648513>>.

- _____. 2015. *La política cultural de las emociones*, trad. Cecilia Olivares Mansuy, México, Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. 2017. *Vivir una vida feminista*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- ARFUCH, LEONOR. 2016. «El “giro afectivo”. Emociones, subjetividad y política», *deSignis*, vol. 24, pp. 245-254. Disponible en <<https://www.redalyc.org/pdf/6060/606066848013.pdf>>.
- BALCAZAR, FABRICIO E. 2003. «Investigación acción participativa (iap): Aspectos conceptuales y dificultades de implementación», *Fundamentos en Humanidades*, vol. 4, núm. 1-2, pp. 59-77. Disponible en <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1272956>>.
- CABNAL, LORENA. 2015. «Feminista Comunitaria», *SUDS*, 11 de septiembre. Disponible en <<https://suds.cat/es/experiencias/lorena-cabnal-feminista-comunitaria/>>.
- CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS (CEP). 2020. «Estudio Nacional de Opinión Pública N° 84, diciembre 2019», *CEP*, 16 de enero. Disponible en <<https://www.cepchile.cl/encuesta/estudio-nacional-de-opinion-publica-n84-diciembre-2019-2/>>.
- CHEMALY, SORAYA. 2019. *Rage Becomes Her: The Power of Women's Anger*, Nueva York, Atria Books.
- EFE. 2022. «Marcha de mujeres expresa hartazgo por la violencia y la justicia boliviana», *EFE*, 31 de enero. Disponible en <<https://www.swissinfo.ch/spa/marcha-de-mujeres-expresa-hartazgo-por-la-violencia-y-la-justicia-boliviana/47308634>>.
- FUENTEALBA CARRASCO, PABLO, Juan Sebastián Rojas González y Omar A. Barriga. 2016. «Diferencias en la percepción de inseguridad a nivel cognitivo y emocional de acuerdo al perfil sociodemográfico y político. Estudio del Gran Concepción, Chile», *Política Criminal*, vol. 11, núm. 22. Disponible en <https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-33992016000200008>.
- HARTAS MUJERES. 2024. Disponible en <<https://www.instagram.com/hartasmujeres/?hl=es>>.
- LARA, ALÍ y Giazú Enciso Domínguez. 2013. «El giro afectivo», *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, vol. 13, núm. 3, pp. 101-119. Disponible en <<http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>>.
- LORDE, AUDRE. 1981. «The Uses of Anger», *Women's Studies Quarterly*, vol. 9, núm. 3, pp. 7-10. Disponible en <<https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1654&context=wsq>>.
- MONTERO, JUSTA. 2006. «Feminismo: un movimiento crítico», *Intervención Psicosocial*, vol. 15, núm. 2, pp. 167-180. Disponible en <<https://scielo.isciii.es/pdf/inter/v15n2/v15n2a04.pdf>>.
- PUBLIMETRO. 2021. «Marcha feminista deja destrozos y enfrentamientos con la policía», *Publimetro*, 25 de noviembre. Disponible en <<https://www.publimetro.com.mx/noticias/2021/11/26/marcha-feminista-deja-destrozos-y-enfrentamientos-con-la-policia/>>.
- SÁNCHEZ, LAURA. 2019. «Estudiar para que el cuerpo no duela. Las emociones en la construcción de subjetividades de clase y género», tesis de maestría, Granada, Universidad de Granada.
- SYMINGTON, ALISON. 2004. «Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica», *Derechos de las mujeres y cambio económico*, núm 9. Disponible en <https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/nterseccionalidad_-_una_herramienta_para_la_justicia_de_genero_y_la_justicia_economica.pdf>.

***LAS DESOBEDIENTES:
DE PINTAS Y PÁNICOS,
BATALLA ENUNCIATIVA
ENTRE LA RAZÓN
PATRIARCAL YUCATECA
Y LOS FEMINISMOS.
UN ANÁLISIS FEMINISTA
DEL DISCURSO***

VIRGINIA CRISTINA CARRILLO RODRÍGUEZ

El presente es un trabajo de investigación que se encuentra en proceso de hechura. Para comprender el fenómeno que se aborda, primero describo el contexto y sus agentes, con conceptos extraídos de la teoría feminista y de los estudios del discurso. En un segundo momento elaboro explicaciones útiles para la construcción de la memoria feminista de Mérida, Yucatán; para ello, me posiciono en la crítica feminista a través del análisis del discurso. Se está revisando la batalla enunciativa entre la razón patriarcal yucateca y el activismo feminista, y cómo la consigna un tercer agente integrado por los medios de comunicación locales, principalmente los de doble estructura: impresos y digitales.

Los objetivos del ensayo son 1) analizar la discursividad sobre lo corpóreo femenino producida por dos agentes en Yucatán: las movilizaciones feministas (colectivas y activistas) y la razón patriarcal yucateca, que se enfrentan en batallas enunciativas en sitios físicos y simbólicos de impacto mediático; 2) describir los modelos sobre lo femenino que elaboran ambos discursos, los dispositivos que utilizan para expresarlos, el simulacro de interacción inscrito en su producción enunciativa a partir del pánico moral provocado por el activismo feminista

y cómo se refleja en los medios de comunicación locales. También configuro lo que identifiqué como razón patriarcal yucateca, porque considero que existen elementos culturales, históricos y sociales que la conforman. El discurso feminista es un contradiscurso que se opone a la razón patriarcal y a su control sobre lo corpóreo femenino.

De acuerdo con Celia Amorós (1991), *razón patriarcal* es el logos del patriarcado, la noción de los títulos de racionalidad que le proporcionan legitimidad a la genealogía del patriarcado, que lo es en cuanto institución cultural y social. En la base de la ideología sexista que produce el patriarcado, se encuentra el objeto de la dominación masculina: el cuerpo femenino. Señala Graciela Hierro: «Las mujeres continuamos sujetas al poder bajo las reglas de la llamada “doble moral sexual” que propone una conducta distinta para cada género en relación con lo bueno y lo malo» (2003: 9-10). Al respecto, dice Marta Lamas que

los mandatos de género son producto de la socialización, o sea, de la incorporación de la cultura y la resultante estructuración psíquica. Su eficacia reside en que estos mandatos

[...] se ofrecen como modelos identificatorios cuya cercanía o distancia a ellos opera para personas y grupos como una medida de la propia valía (2021: 25).

En el uso de «pánico» y «moral» está implícita la amenaza a algo considerado sagrado para la sociedad. El pánico indica que la amenaza es hacia el orden social o a «una concepción idealizada de alguna parte de tal orden social» (Thompson 2014: 24), lo cual produce una espiral de significaciones en la interacción de los medios de comunicación, la opinión pública, las instituciones y grupos con intereses en el tema.

Lamas hace referencia a los códigos deontológicos que sostienen las creencias «en absolutos morales, y, como los absolutos morales no requieren interpretación» (2013: 25), conducen al fundamentalismo de donde se deriva el fanatismo. La sustitución de códigos deontológicos por códigos teleológicos produce pánico moral.

Los medios de comunicación masiva son potentes difusores de mensajes de dimensión performativa, al decir de Hugo Aguilar (2007), porque naturalizan actitudes, prejuicios y valores; sirven como vehículos de distribución y reproducción de diversos mundos de representaciones y símbolos al sostener prácticas sociales entre los públicos a los que dirigen sus mensajes. La razón patriarcal encuentra en los medios un eficaz propagador que reafirma sus modelos de género si se miran como agentes de gran poder social bajo el concepto, propuesto por Bourdieu, de «mercado lingüístico» (1985: 28).

En la contemporaneidad, la razón patriarcal yucateca ha distribuido un constructo idealizado de las mujeres y de la vida social a través de dispositivos como la canción yucateca, los monumentos y la prensa local, lo cual ha producido

una subjetividad que se impone como lo moralmente esperado de las mujeres, con las particularidades de cada estrato social de pertenencia. Tiene voceros clave, custodios en personajes preeminentes u organizaciones civiles, así como sus representaciones. Esto sucede en la escenografía narrada (inserta en un marco escénico) de la ciudad blanca. Esta «ciudad blanca» corresponde a una parte de Mérida, aquella donde han vivido las clases acomodadas y donde se encuentran las edificaciones y los espacios considerados valiosos o de mayor relevancia patrimonial o económica; sin embargo, la elaboración discursiva de la ciudad blanca representa a la urbe en su totalidad.

El marco escénico en el análisis del discurso se entiende como uno de los componentes de la situación de enunciación, descrita por Maingueneau (1996) como las coordenadas lingüísticas que posibilitan la existencia del enunciado; es el sistema en el que se identifican las tres posiciones fundamentales: enunciadador, coenunciador y no persona.

Mérida es enunciada por la trova yucateca y por el relato de promoción turística impulsado en la última década por sus gobiernos municipales panistas como «ciudad blanca». Eugenia Iturriaga explica que «desde la Conquista, en la ciudad de Mérida se concentró la población blanca [...]. En 2015 el [entonces] alcalde de Mérida, Mauricio Vila, lanzó una fuerte campaña publicitaria para identificarla como la Ciudad Blanca» (2016: 30). Sin embargo, hay una insistencia pública en llamarla de esa manera como correlato de una supuesta limpieza urbana o de la convivencia pacífica entre la ciudadanía:

Cariñosamente sus habitantes la llaman la ciudad blanca. Muchas explicaciones se han

dado sobre dicha denominación, sin embargo, podemos estar seguros de que la «blancura» de Mérida se puede atribuir no solo al color de sus albarradas [...] sino también a la paz de su ambiente, producto de la sana y armónica convivencia entre sus habitantes desde el siglo XVI (Gutiérrez y Rivero 2013).

Pero el giro racista que la asocia con la blancura de la piel de sus habitantes privilegiados resuena en el fondo del epíteto,¹ aunque existen voces que argumentan que eso es falso y que el sobrenombre fue creado por Desiré Charnay, quien quedó impactado por la apariencia de la ciudad en 1888:

Desiré Charnay envía una carta con un informe a la dirección de la Comisión Científica de París, y en el texto de esta epístola es donde surge el sobrenombre de nuestra ciudad. [...] dice en ella: «Mérida es una ciudad blanca, blanca por la limpieza de sus calles, y por la manera de vestir de sus habitantes». Esta es la única prueba documental y objetiva del uso de ese epíteto para referirse a nuestra ciudad. [...] Es a la pluma de Claude Joseph le Desiré Charnay, quien acuña el sobrenombre que distingue a nuestra ciudad, y sin rubor alguno podemos sentirnos orgullosos de ella y seguir

¹ La tesis de Mario Camacho Cardona explica la organización colonial de las ciudades blancas: «Las ciudades de la República de españoles se formaron en base de una estructura urbana integrada por medio de zonas étnicas que partían del concepto de segregación racial de tal manera que la ciudad blanca se diferenciaba de los barrios indígenas y de las zonas que habitaban las castas» (1993: 16).

llamándola: Nuestra Blanca Ciudad de Mérida (Avilés 2021).

El forcejeo de opiniones sobre los significados atribuidos a «ciudad blanca» es algo constante en el ámbito cultural yucateco de la actualidad y se refleja con frecuencia en las redes sociales virtuales.

Más de cien años han transcurrido desde las movilizaciones iniciales de impronta feminista en Yucatán, que se vieron en la organización del primer y segundo congresos feministas de 1916 impulsados por el general Salvador Alvarado; o con el activismo de mujeres como Elvia Carrillo Puerto, que estaban relacionadas con el Partido Comunista del Sureste en la década de 1920:

[Felipe] Carrillo Puerto no profesaba el feminismo patriarcal victoriano del general Alvarado; el suyo era mucho más abierto y moderno porque incluía el control reproductivo de las mujeres que podía significar el fin de las esferas separadas. [...] Felipe estaba muy cerca de su hermana Elvia, compañera de las batallas de 1909 y 1910 en los preludios de la revolución, y contenía el compromiso moral de apoyar la lucha por la participación política de las mujeres, que iba a encabezar muy pronto desde la liga feminista «Rita Cetina Gutiérrez» (Peniche 2019: 88).

Investigaciones como la de Sarah A. Buck dan cuenta de la relevancia de las mujeres yucatecas para el movimiento feminista nacional de un siglo atrás, ya que

la península de Yucatán produjo un movimiento feminista radical y vibrante, el cual precedió

a las organizaciones de mujeres en casi todo el resto del país; y las mujeres que pertenecieron a organizaciones como La Siempreviva fueron las que fungieron como precursoras y fundaron las bases viables para las iniciativas feministas (2001: 24).

Agrupaciones feministas locales como Corriendo con Lobas. Laboratorio Escénico tienen en su agenda de actividades la difusión de la historiografía del movimiento feminista en Yucatán y la preservación de su memoria, como lo es su proyecto teatral *Caminantes. Hacia el encuentro*, que rememora la organización de las mujeres que hicieron posible los congresos feministas de 1916 (Colectiva Corriendo con Lobas 2021).

Desde 2018, los sitios físicos y simbólicos de la batalla enunciativa consignada por los medios de comunicación han sido algunos monumentos que ocupan un lugar prominente en Mérida. Los custodios de la razón patriarcal realizan cada 10 de mayo un homenaje en el Monumento a la Madre,² acto impulsado por la Liga de Acción Social, confirmando el ideal de la maternidad que se venera en la ciudad blanca. Buck explica que el periódico precursor del actual *Diario de Yucatán*,

La Revista [...] en 1927 sí dio cuenta de la iniciativa de la Liga de Acción Social para convertir este día en una celebración anual [...]. Un año después, la Liga pagó por la erección de un monumento a la madre cerca de la plaza

central de Mérida. El hecho de que Álvaro Torre Díaz, miembro fundador de la Liga, así como del Partido Nacional Católico, haya sido gobernador en la segunda mitad de la década de los años veinte, cuando se estableció el Día de la Madre y se construyó el monumento a la madre, fue probablemente algo más que una mera coincidencia [...]. Este fue el primer monumento a la madre en el país (2001: 38-39).

En conmemoración por el Día de la Acción Global por la Despenalización del Aborto (28S) el 28 de septiembre de 2019, colectivas feministas convocaron a una marcha al atardecer que culminó con una manifestación alrededor del Monumento a la Madre; hubo baile, performance, pancartas y pintas con aerosoles sobre la escultura, su base, las columnas que la rodean y el piso. Hacia el final del evento, hubo activistas que fueron acosadas por personas aparentemente infiltradas por las autoridades políticas y policíacas. Pocas horas antes, el Frente Nacional por la Familia (FNF) —que desde 2016 aglutina a grupos confesionales que se oponen al matrimonio igualitario, a la legalización del aborto y a la educación sexual laica en las escuelas— había efectuado una marcha masiva en la avenida Paseo de Montejo, exigiendo frenar la despenalización del aborto. Tuvo amplia cobertura mediática.

El alcalde de Mérida, Renán Barrera Concha, acudió al parque del Monumento a la Madre al día siguiente del evento feminista y, presa de pánico moral, tomó la palabra en un video (Diario de Yucatán Megamedia 2019) que se difundió a través de su página de Facebook para enunciar una reprimenda hacia las feministas, donde les recordó su deber ser al compararlas con el orden y el pacifismo de la manifestación

antiderechos ocurrida con anterioridad. En su mensaje sobresalen estos rasgos: no apeló a las manifestantes como mujeres, sino que habló de «personas inconformes»; no dijo «feministas» ni las reconoció como sociedad civil organizada, con lo que las colocó en el lugar de la no-persona discursiva; y se refirió al monumento primero como patrimonio privado y luego como patrimonio de la ciudad, lo que justificó que se interpusiera una denuncia en contra de las activistas.

Como corresponde al constructo tradicional de lo femenino, el modelo de mujer que defiende la razón patriarcal está basado en la dicotomía buena mujer/mala mujer. En la enunciación de la buena mujer, hay cabida para referirse a la mala mujer en clave de advertencia, sufrimiento o castigo. Cuando las mujeres, en este caso las feministas, transgreden los mandatos patriarcales, son configuradas en la idea de la mala mujer, por lo que se apela con rudeza al castigo, como el que pidió el alcalde de Mérida al grabar su video y después denunciar ante la Fiscalía General del Estado a las manifestantes.

¿Qué pedía la intervención al monumento? «Aborto legal, seguro y gratuito; yo decido; será ley». El verde de las pintas contrastó con la blancura del mármol de la madre-escultura y consiguió un gran impacto visual. Dice Paolo Fabbri en *El giro semiótico* que «la idea fundamental de la enunciación es que en textos semióticos de distinto tipo [...] hay simulacros de interacción inscritos en el propio texto mediante procesos de enunciación» (2000: 82). Este autor, al referir a Yuri Lotman, explica que «un texto contiene sus propios principios de comunicación» (Lotman citado en Fabbri 2000: 85), en él están inscritas las instancias que se elaboran para hacer posible el acto comunicativo.

El simulacro de interacción de la intervención feminista consiste en desdejar lo mandado por la razón patriarcal, en una suerte de reescritura —literal y simbólica— de su constructo de lo corpóreo femenino. Así, las feministas, en un yo ampliado, le espetan al patriarcado: «Si tú nos impones la maternidad, nosotras gritamos nuestra libertad de decidir. Exigimos que se ampare nuestro derecho al aborto legal y usamos tu mandato recreado —creación artística, bella, realzada— como dispositivo para exhibirlo». Al día siguiente de la manifestación, el municipio inició la limpieza del monumento, se borró la enunciación feminista y en pocas semanas se restableció el aspecto original de la escultura, porque el discurso de la ciudad blanca sostiene que «acá no pasa nada», no hay conflictos sociales y la quietud caracteriza la convivencia, ocultando la dominación patriarcal y colonialista sobre la que se erige. Lo mismo sucedió en marzo de 2021, cuando las feministas pintaron el polémico monumento a los Montejo tras la manifestación del 8M. Luego de cada intervención, inmediatamente se inician los trabajos de lavado de los monumentos por parte del ayuntamiento; no se admite de ninguna forma que permanezcan expresiones feministas sobre ellos.

Esta batalla se ventila en los medios de comunicación, mayoritariamente apegados a la resistencia que opone la razón patriarcal al discurso feminista que lo desafía con acción y palabra. El discurso de la razón patriarcal tiene entre sus principales voceros a los medios de comunicación masiva locales, impresos y electrónicos, encabezados por el *Diario de Yucatán* (que desde la década de 1920 se ha opuesto férreamente a la campaña feminista por el control de la natalidad). Este medio codifica la tradición a través

² Réplica de una escultura de Alfred Lenoir, colocada en 1928 en el parque contiguo al templo católico de la Tercera Orden, ubicado en la calle 60 por 57 y 59, en el centro de Mérida, Yucatán.

de modalidades de enunciación específicas sobre las mujeres, atravesadas por el clasismo y el racismo que lo caracterizan.³ Otros medios de comunicación —identificados aquí como voceros de la razón patriarcal yucateca—, a pesar de ser diversos y de muy variada cobertura, comparten entre sí una significativa característica: son patrocinados por los gobiernos estatal y municipal; de modo que suelen reproducir las versiones gubernamentales de los hechos sociales y políticos, incluso al publicar fielmente los boletines oficiales.

El acercamiento al primer nivel de análisis del discurso sobre los dos eventos, la marcha antiderechos y la manifestación feminista en el monumento a la maternidad, se hizo a través de un corpus conformado por veintiún notas periodísticas extraídas de ocho medios de comunicación cuya tecnología de distribución son plataformas de internet, aunque cuatro de ellos tienen también ediciones impresas.

Los enunciadores, en sus roles de participación, fueron: las feministas, los integrantes del FNF y el alcalde de Mérida. En las unidades textuales se observa que el relato noticioso consigna en tercera persona lo sucedido en la marcha del FNF y en la descripción se apunta que «jóvenes y adultos caminaron en calma». Todas las notas se acompañan de imágenes de gran formato en los periódicos impresos. Predominan las fotos de la gente de la marcha provida, mientras

que en las notas sobre el evento feminista poco aparecen las mujeres, solamente el monumento con las pintas. La mayoría de las notas sobre el evento del 28S están firmadas por hombres.

La macroproposición general fue la vandalización del Monumento a la Madre que causó daño al patrimonio de la ciudad. Prevalció la postura en contra de las feministas y a favor de la gente provida. Resultó recurrente la comparación con la manifestación «pacífica», cuyos tópicos fueron, en una enunciación hiperbólica, que Yucatán está «a favor de la vida», a partir de la copiosa asistencia a la marcha del FNF y el rechazo a lo que este discurso llama ideología de género y al aborto voluntario. Asimismo, los medios de comunicación propagaron un discurso condenatorio sobre las feministas por la forma de reclamar el derecho a la autonomía reproductiva, con una retórica ligada al vandalismo, a la mala educación y al merecimiento de la denuncia municipal. El concepto «derechos humanos» estuvo completamente ausente.

En el nivel de lo no dicho se reflejó la postura del gobierno con la frase recurrente: «Se respeta la libertad de expresión» pero se castiga la transgresión, porque el argumento de la «libertad de expresión» sustituye la motivación de los actos feministas que es la defensa de un derecho de las mujeres. Ello puede ser interpretado como lo que Wendy Brown llama «la batalla entre la moralidad tradicional y la justicia social» (2021: 177).

De acuerdo con Teun A. van Dijk (2000), la expresión de las ideologías posee una función persuasiva, y en el proceso de reproducción ideológica existe un doble núcleo que corresponde a los modos de dicha expresión y a los procesos inherentes de recepción y persuasión. Aunque

en una primera lectura la información noticiosa pudiera parecer objetiva en cuanto a que relata hechos, los recursos lingüísticos, retóricos, semióticos, y discursivos, en general, se apegan al mandato patriarcal de la conducta esperada de la buena mujer: sumisión, delicadeza, disposición absoluta a la maternidad, obediencia.

La estrategia comunicativa que encierra la formación discursiva patriarcal, originada entre los grupos confesionales y difundida por los medios, consiste en copiar la retórica de los derechos humanos y tergiversarla para presentarla en clave de «rectificación»: si la defensa de los derechos humanos dice «no somos cuatro, somos miles»,⁴ el discurso antiderechos dice «no somos uno, somos dos» para exponer el argumento en contra del aborto legal de que se trata de «dos vidas»; o «llamado a las autoridades a poner en marcha política públicas con perspectiva de género y de vida» se contesta con «marcha por la vida y las libertades».

La mujer cantada por la trova yucateca es una virgen inmaculada que, representada por flores, escucha con pasividad la expresión enamorada en el canto del trovador. Bien podríamos identificar a esta mujer con la escultura del monumento que fue intervenido. Es una flor fija en la tierra, admirada por el varón que, como ave cantora, vuela a su alrededor enamorándola. Para el discurso patriarcal es inadmisibles que ella, la de las «blancas manos de armiño, que son hostias

por ser bellas»,⁵ tome entre esas manos el bote de aerosol y se trepe gritando a los monumentos para pintarlos, cambiando la escucha pasiva de los versos enamorados por la rabia desbordada ante la violencia feminicida y la criminalización del aborto voluntario. Esa mujer virginal que había sido elevada a arquetipo femenino se troca en feminista contestataria que acciona en contra de las representaciones patriarcales de la ciudad blanca, y que niega su simbolización como localidad apacible y quieta en la que «no pasa nada», gritando con furia su contraenunciado: «Mérida no es blanca, es feminicida». Esto provoca el pánico moral en los custodios de la razón patriarcal yucateca, que reaccionan cancelando la enunciación feminista, descalificándola e intentando reorientar sus demandas.

Así, estamos ante la producción de dos narrativas. La dominante es la patriarcal, reproducida por hombres y mujeres de diversas características y sectores sociales, que se expresa ampliamente en las redes sociodigitales y en los medios de comunicación masiva. La otra narrativa es la feminista, que crece y se fortalece desdiciendo el constructo de lo corpóreo femenino que ha sido legitimado por la razón patriarcal. Cuando las feministas toman la palabra, el coenunciador está presente en la forma de expresarla, en la acción misma de contradecir las versiones de la historia local que se venera con los monumentos, y en el lugar central donde se coloca la posibilidad de ser y vivirse mujer en cuerpos libres.

³ «El *Diario de Yucatán*, desde su creación en 1925, expresa en sus páginas la visión de un grupo de élite. [...] para analizar las formas en que el significado sirve para establecer relaciones de dominación, busco develar el racismo presente en las páginas de este medio de comunicación» (Iturriaga 2016: 283).

⁴ Esta fue la respuesta viralizada en redes sociodigitales a un legislador local priista que minimizó la demanda por el matrimonio igualitario respondiendo que eran solamente cuatro personas las interesadas en el cambio.

⁵ De la canción «Manos de armiño», bambuco con letra de Carlos Duarte Moreno y música de Pepe Domínguez Zaldívar.

Las manifestaciones feministas que enuncian la rabia provocada por la inacción del Estado ante los feminicidios, por la urgencia de despenalizar totalmente el aborto y garantizar su libre acceso, seguridad y gratuidad están reconfigurando el espacio público; primero, al convertirlo en escenario de la toma de la palabra de las desobedientes, y segundo, al derribar la idealización patriarcal del único cuerpo de mujer autorizado para habitar la ciudad blanca.

REFERENCIAS

AGUILAR, HUGO. 2007. «La performatividad o la técnica de construcción de la subjetividad», *Revista Borradores*, vol. 7, pp. 1-9. Disponible en <<https://www.unrc.edu.ar/publicar/borradores/Vol7/pdf/La%20performatividad%20o%20la%20técnica%20de%20la%20construcción%20de%20la%20subjetividad.pdf>>.

AMORÓS, CELIA. 1991. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos.

AVILÉS MARÍN, ARIEL. 2021. «Nuestra blanca ciudad de Mérida, la de Yucatán», *Estamos Aquí.mx*, 16 de abril. Disponible en <<https://estamosaqui.mx/2021/04/16/nuestra-blanca-ciudad-de-merida-la-de-yucatan/>>.

BOURDIEU, PIERRE. 1985. *¿Qué significa hablar? Economía de los mercados lingüísticos*, Madrid, Akal.

BROWN, WENDY. 2021 [2019]. *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas anti-democráticas en Occidente*, Madrid, Traficantes de Sueños/Futuro Anterior/Tinta Limón.

BUCK KACHALUBA, SARAH A. 2001. «El control de la natalidad y el día de la madre: política feminista y reaccionaria en México, 1922-

1923», *Signos Históricos*, núm. 5, pp. 9-53. Disponible en <<https://diginole.lib.fsu.edu/islandora/object/fsu:207170/datastream/PDF/view>>.

CAMACHO CARDONA, MARIO, 1993. «Regeneración urbana-regional de la Nueva España. Desarrollo urbano-regional virreinal del siglo XVI», tesis de doctorado, México, Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en <https://repositorio.unam.mx/contenidos?c=0e7qKr&d=true&q=*&i=1&v=1&t=search_0&as=0>.

COLECTIVA CORRIENDO CON LOBAS. 2021. «Caminamos para encontrarnos con mujeres históricas», *Por Esto! Dignidad, Identidad y Soberanía*, 28 de marzo. Disponible en <<https://www.porestonet.net/cultura/2021/3/28/caminamos-para-encontrarnos-con-mujeres-historicas.html>>.

DIARIO DE YUCATÁN MEGAMEDIA. 2019. «Vandalizan monumento en Mérida», YouTube, 30 de septiembre. Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=SXdPTQJj3o>>.

FABBRI, PAOLO. 2000. *El giro semiótico*, Barcelona, Gedisa.

GUTIÉRREZ, NICTE-HÁ y Raúl Enrique Rivero. 2013. «Las manifestaciones artísticas de la Ciudad Blanca: Centro histórico de Mérida, Yucatán, México», *ASRI: Arte y Sociedad. Revista de Investigación*, núm. 4, abril. Disponible en <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4289453>>.

HIERRO, GRACIELA. 2003. *La ética del placer*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

ITURRIAGA, EUGENIA. 2016. *Las élites de la Ciudad Blanca: discursos racistas sobre la otredad*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

LAMAS, MARTA. 2013. *Cuerpo, sexo y política*, México, Océano.

_____. 2021. *Dolor y política. Sentir, pensar y hablar desde el feminismo*, Ciudad de México, Océano.

MAINGUENEAU, DOMINIQUE. 1996. *Términos claves del análisis del discurso*, Buenos Aires, Nueva Visión.

PENICHE, PIEDAD. 2019. *Siempre vivas: Rita Cetina Gutiérrez, Elvia Carrillo Puerto, Rosa Torre González y sus tiempos*, Ciudad de México, Trópico de Escorpio.

THOMPSON, KENNETH. 2014. *Pánicos morales*, Buenos Aires, Universidad de Quilmes.

VAN DIJK, TEUN A. 2000. *Ideología, una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa.

2

RITMO

**CONSONANCIAS Y DISONANCIAS
ENTRE ACADEMIA, ARTE
Y ACTIVISMO**

**HANNAH ARENDT
BAILANDO
REGGAETÓN:
CONSONANCIAS
Y DISONANCIAS
ENTRE ACADEMIA,
ARTE Y ACTIVISMO¹**

RÍAN LOZANO

Las comunicaciones que se reúnen en este apartado recogen temas muy heterogéneos relacionados de maneras diversas, inesperadas, tangenciales, con las «erres» de este libro-onomatopeya: la rabia, el ritmo, el ruido y, de manera más concreta, con las relaciones establecidas entre academia, arte y activismo.

A pesar de reunir propuestas muy diferentes, podríamos convenir que hay un elemento común, una especie de hilo vertebrador. Y es que, pese a ser trabajos con cortes disciplinarios distintos, los tres están interesados en analizar la producción de sentidos: los sentidos que, por un lado, se producen cuando la «locura» se nombra o, al contrario, cuando se invisibiliza, cuando se encierra a causa de los procesos psiquiatrizantes. Por otro lado, la formación de sentidos que intervienen cuando escuchamos reggaetón a todo volumen mientras tratamos de leer a Hannah Arendt —produciéndose estas intervenciones molestas, impertinentes, inconvenientes—. O, por último, los sentidos que

producen «comunidades emocionales» (tomando la expresión de Cristina Rivera Garza), que también son comunidades de sentido y se ponen en marcha cuando, por ejemplo, las denuncias exhibidas en tendederos interrumpen el curso; el curso académico en el Instituto Politécnico Nacional (IPN) (el desarrollo de sus clases antes de ser azotadas por la pandemia) y también el curso «normal» de las cosas que, no olvidemos, suele ser un curso violento.

Además, parece que esta conformación de sentido pasa, en los tres casos, por el «auxilio» de las prácticas artísticas y culturales. Un auxilio que pienso no tanto como compañía o como vehículo intermediario, sino como salvación: un auxilio que salva porque tiene consecuencias incluso en el orden de los saberes, porque busca justicia epistemológica (según el argumento de Sandra Luz Sánchez). Una tabla de salvación (no protectora en términos religiosos, sino más bien liberadora en términos políticos) que saca a flote multitud de cuerpos y subjetividades negadas, invisibilizadas o visibilizadas, de forma estigmatizada, por parte de los grandes sistemas de generación de sentido (académicos, institucionales, visuales). Una tabla —la de las prácticas que trabajan con lo sensible— que hace que

¹ Este texto se publicó originalmente en el primer tomo de *GRRRRR. Género: Rabia, Ritmo, Ruido, Risa y Responsabilidad*.

estos cuerpos y estas experiencias se vuelvan nombrables, visibles y, por tanto, les devuelve la condición arrebatada de sujetos de conocimiento: los cuerpos de las locas, los de las estudiantes politécnicas, los cuerpos que gozan perreando y poniéndole el pie —la zancadilla— al buen gusto.

VIDEODANZA PROTESTA EPIDÉRMICA EN EL COLOQUIO GRRRRR...

ALONSO ALARCÓN MÚGICA

En el marco del XXVIII Coloquio Internacional de Estudios de Género. GRRRRR Género: Rabia, Ritmo, Rima, Ruido y Responsabilidad del CIEG-UNAM, realicé la producción y estreno de la videodanza *Protesta Epidérmica*. Para esta pieza, retomé la noción homónima de la investigación «Prácticas coreográficas de(s)generadas: Tránsitos de imágenes

homosexuales, gay y maricas en la danza en México (1980-2020)», que actualmente desarrollo en el doctorado en Historia del Arte de la UNAM. Se trata de una práctica artística crítica, queer/cuir e intermedial para imaginar **rimas** entre la coreografía, el lenguaje cinematográfico y la escritura académica; entre cuerpo y teoría, entre pieles y letras.



Videodanza *Protesta Epidérmica* de Alonso Alarcón, Alonso Alarcón Múgica, México, 2021.

Con esta obra pongo el foco en la reflexión mediante la imagen/movimiento sobre cómo entretrejer nociones encarnadas de la **rabia** marica, esa que se incuba en lo que Ramón Martínez (2016) entiende como la *cultura de la homofobia* y que atravesó algunas discusiones durante el coloquio —proponiendo cruces entre la academia, el arte y el activismo—. Desde la perspectiva de Gloria Anzaldúa, pienso en la homofobia como una *herida abierta*,¹ ya que por más avances que hay en las legislaciones de los derechos ganados en México, siguen perpetrándose crímenes de odio, como lo señaló Kenya Cuevas. Sigue presente el *bullying* en las escuelas a los niños que, como yo, son maricones, así como la discriminación en espacios familiares, laborales y religiosos. Y es que, como lo dijo Marisa Belausteguigoitia, «cuando centramos la **rabia** en este coloquio pensamos en las tragedias en este país».²

La *Protesta Epidérmica* está atravesada desde la perspectiva de «los travestismos académicos y artísticos» que nos expusieron las O.R.G.I.A. (2022), protesta que se encarna en pieles en**rabia**das, travestidas en una constelación traslúcida de maquillaje, vestuarios y máscaras en resonancia con las Translocas expuestas por Lawrence La Fountain-Stokes (2022). En esta videodanza, travestidas en

¹ A través de metáforas visuales y escrituras creativas, Gloria Anzaldúa despliega la imagen de un cuerpo herido para abordar el efecto de la frontera que divide violentamente colonizadores de colonizados: «La frontera entre Estados Unidos y México es una *herida abierta* en la que el Tercer Mundo se araña contra el primero y sangra. Y antes de que se forme la costra, vuelve la hemorragia» (2016: 42).

² Véase «Respuesta a Cristina Rivera Garza», en este libro.

imagen-movimiento, imagen sonora e imagen corporal para camuflarse como cuerpos, ~~cuerpos~~ **cuerpos** atravesados por sus propios dilemas e irrumpir en los espacios derribados, para abordar lo que Belausteguigoitia invita a rastrear desde los escombros como ecos de «voces de las protestas, los residuos de las pintas, las borraduras, como un palimpsesto, lo rayado sobre lo que ya se había escrito».

Rían Lozano (2022) provocó a mirar las pintas como gestos feministas desacompasados y superpuestos. En palabras de Belausteguigoitia, «lo gritado sobre lo que ya se había dicho, resonancias, huellas», huellas que pueden hacernos avanzar o a veces obstaculizar el camino, como lo expresa Cristina Rivera Garza en el preámbulo de este libro.

El campo coreográfico, en diálogo con el lenguaje cinematográfico, es la maniobra que elegí para indagar las protestas del cuerpo en un país herido, para abrir otras preguntas **ruidosas** e incómodas sobre el sexo y el género en la «escuela de la **rabia**» enunciada por Rivera Garza. Esa escuela en la que algunos maricas también nos inscribimos para compartir el aula y aprender con feministas que inspiran, y que son acuoso bálsamo si pensamos en la «propuesta anfibia de la reverberación y el contacto con seres acuáticos» de David Gutiérrez Castañeda (2022), bálsamo que arde cuando la herida está abierta.

Videodanzar una *Protesta Epidérmica* es también hacer política en el sentido explicado por Belausteguigoitia, como «un ejercicio de configuración de voces y huellas, un fabular los mensajes, un confabular las alianzas para encontrar los caminos»; o quizá perderse en el laberinto de los dilemas, extraviarse; soltar las certezas del enojo, a veces energético, otras desbordado, y asumir la ambivalencia al tiempo que

aceptamos el hecho de seguir «dándole vuelta» al problema como en una espiral sin final.

La **rabia** marica en la videodanza *Protesta Epidérmica* también es baile que, desde los territorios de la piel, moviliza un ángulo alterno de encuerpar el dolor, como el libro *GRRRRR...* que tuerce el enojo, que lo toma de impulso para saltar, caer y levantarse, que inclina la **responsabilidad**, que manotea con **ruidosa** protesta, que trepa en colectiva y se enreda en sus propios **ritmos**/dilemas entre la academia, el arte y el activismo.



Visualizar videodanza *Protesta Epidérmica*

REFERENCIAS

ANZALDÚA, GLORIA. 2016. *Borderlands/La frontera. La nueva mestiza*, trad. Carmen Valle, Madrid, Capitán Swing.

GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, DAVID. 2022. «Nutrir y florecer. Algunas notas para una somática que defienda la rabia y sus ruidos», en Marisa Belausteguigoitia (coord.), *GRRRRR. Género: Rabia, Ritmo, Ruido, Risa y Responsabilidad*, vol. 1, Ciudad de México, Centro de

Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.

LA FOUNTAIN-STOKES, LAWRENCE. 2022. «Translocas: la política de la performance drag y trans puertorriqueña», en Marisa Belausteguigoitia (coord.), *GRRRRR. Género: Rabia, Ritmo, Ruido, Risa y Responsabilidad*, vol. 1, Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.

LOZANO, RÍAN. 2022. «Desacompasadas y sobrepuestas», en Marisa Belausteguigoitia (coord.), *GRRRRR. Género: Rabia, Ritmo, Ruido, Risa y Responsabilidad*, vol. 1, Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.

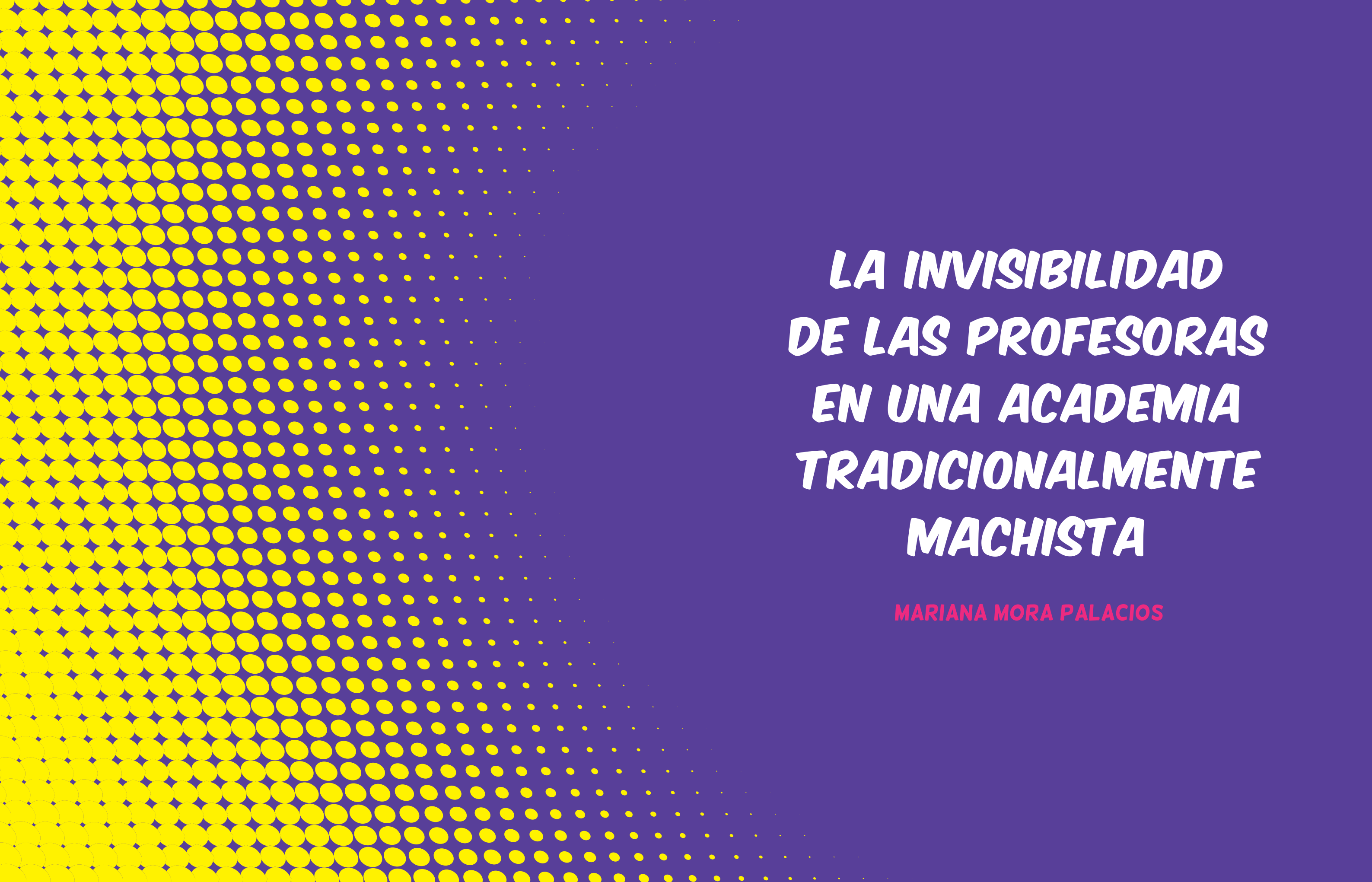
MARTÍNEZ, RAMÓN. 2016. *La cultura de la homofobia y cómo acabar con ella*, Barcelona/Madrid, EGALÉS.

O.R.G.I.A. 2022. «Constitutivas: maquinarias feministas desde el arte».

CRÉDITOS ICONOGRÁFICOS

ALONSO ALARCÓN MÚGICA (1980), *Videodanza Protesta Epidérmica de Alonso Alarcón*, fotografía, México, 2021.





LA INVISIBILIDAD DE LAS PROFESORAS EN UNA ACADEMIA TRADICIONALMENTE MACHISTA

MARIANA MORA PALACIOS

El feminismo ha puesto en evidencia patrones sexistas en la socialización escolar que reproducen comportamientos, expectativas y opciones asociadas al género. Ha logrado impulsar cambios jurídicos para alcanzar los principios de dignidad, libertad, no discriminación e igualdad para las mujeres por medio de convenciones, conferencias y tratados internacionales, nacionales y locales. Ha incidido de manera decisiva en el avance jurídico de los derechos de las mujeres: de leyes, reglamentos, protocolos y estatutos nacionales —de observancia para todo tipo de organismos e instituciones que establecen la no discriminación y la no violencia contra las mujeres—, que se han traducido en leyes y reformas normativas, así como en políticas internacionales y nacionales a favor de la igualdad de derechos y oportunidades para nosotras.

Si bien la situación de las mujeres es mejor que hace medio siglo, y en las Instituciones de Educación Superior (IES) la matrícula femenina se ha incrementado de forma notable, es necesario reconocer que en nuestra sociedad aún subsiste la discriminación de género que implica la valoración de inferioridad de ellas, construida socialmente con base en la diferencia sexual. La Convención sobre la Eliminación de Todas

las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés) ha definido que esta es una modalidad de violencia, la cual puede ser muy sutil y difícil de identificar, e impide el goce de derechos, libertades y de igualdad en relación con los hombres (Moreno 2003).

En la actualidad es frecuente escuchar entre algunos sectores del profesorado universitario, y de la población en general, que la exclusión de las mujeres es cosa del pasado, que esta se ha superado y que, por lo tanto, la lucha feminista ya no tiene cabida en este momento; incluso hay una tendencia a desprestigiar este movimiento.

En cuanto institución educativa, la universidad es un espacio propicio para el ejercicio de la violencia simbólica de la que hablaba Pierre Bourdieu, y para la imposición de un arbitrario cultural que se presenta como legítimo y tiende a naturalizar las diferencias sociales. Se impone así la ideología dominante y las visiones misóginas del mundo que justifican la dominación masculina, y se refuerzan el racismo y el clasismo. Mientras no se desmonten los pilares de la dominación y se visibilice el papel que tiene la educación como reproductor de ello, la violencia simbólica seguirá operando de manera cotidiana. En el presente trabajo se propone estudiar

el papel de las profesoras en una academia tradicionalmente machista, como lo es la educación en las ingenierías.

Las barreras de acceso en las carreras de las ingenierías pueden encontrarse en cualquier momento y se presentan bajo diferentes formas. Los presupuestos y las expectativas que poseen los padres, los docentes y los pares influyen sobre las niñas a la hora de elegir sus campos de interés y los estudios que desean realizar. Este fenómeno es consecuencia de una conjunción de diferentes factores de tipo social y cultural, como son los estereotipos de género, y de las barreras institucionales y económicas que generan brechas que pueden tornarse crónicas y que, a su vez, generan un círculo vicioso de diferencias económicas y sociales.

De manera consciente o inconsciente, el profesorado a menudo perpetúa los estereotipos, dado que, en general, no son conscientes de sus propios prejuicios de género. Esto también podría influir en el desempeño deficiente de las mujeres en matemáticas, y en su decisión de asistir a instituciones de educación media superior menos exigentes. El predominio masculino en la estructura de poder de la ciencia se debe a la construcción androcéntrica que no valora de igual modo la producción de conocimiento generado por las mujeres.

Desde una perspectiva científica feminista, plasmada en el derecho y la práctica internacional de los derechos humanos, «la violencia contra las mujeres tiene su fundamento en la desigualdad social de género, y en otras desigualdades sociales» (Mecanismo de Seguimiento de la Convención de Belém do Pará [MESECVI] 1994). Para comprender las determinaciones de la violencia contra las mujeres, es preciso analizar el grado de desarrollo, la posición y la

situación de las mujeres y su relación con los hombres; el papel de dominio de género de los hombres, la violencia, el machismo y la misoginia en la condición masculina; el papel del Estado en la organización social de género y en la garantía de los derechos de las mujeres, y el de instituciones sociales y civiles, del mercado, de las instituciones religiosas y políticas. Se requiere, también, analizar la cultura en la cual conviven mujeres y hombres. Además de la condición de género, las otras condiciones y desigualdades propician discriminación y también se reproducen mediante violencia contra las mujeres por su edad, clase y grupo socioeconómico, etnia, nacionalidad y raza, estado de salud, capacidades físicas y mentales, afiliación religiosa, política, ideológica, cultural y de legalidad, así como el peso del encuadre regional en que viven.

Según un estudio realizado con una muestra de diferentes países sobre la participación de las mujeres y las niñas en la ciencia, la tecnología, la ingeniería y las matemáticas, elaborado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO 2017), existen diferentes factores que afectan a las mujeres en la elección y obtención de carreras o estudios de ciencias, tecnologías, ingeniería y matemáticas. Estos factores se agrupan en cuatro dimensiones con el fin de facilitar su comprensión y la conexión que existe entre ellos: dimensión individual, dimensión familiar, dimensión escolar y dimensión social. Para efectos de esta investigación, tomaremos la *dimensión escolar* como eje de análisis, centrándonos en las prácticas del profesorado femenino de las ingenierías.

La dimensión escolar analiza los factores que afectan la participación, el logro y la actitud de las estudiantes respecto a las asignaturas de

ciencias, matemáticas y tecnología. Aquí, el profesorado es un factor en el que subyacen muchos otros, desde la cualidad para enseñar que posee un integrante de la planta docente, hasta su género. La calidad de desempeño del profesorado se considera el aspecto más determinante en todos los niveles académicos, desde primaria hasta la universidad, y afecta por igual a estudiantes de ambos sexos.

Por otra parte, el sexo del profesor también influye en el alumnado. Cuando se trata de una profesora, se produce un efecto positivo en la percepción y en el interés de las mujeres en las ingenierías. El hecho de que sea una profesora sirve como referencia o como un ejemplo a seguir para las estudiantes, y ayuda a desmentir mitos sobre la habilidad innata de los hombres para las ciencias. No obstante, la relación entre el género del profesorado y las alumnas no es un factor aislado, sino que depende de otras variables como son la edad de la profesora, la edad del alumnado, la especialización y el contexto socioeconómico.

Otra variable acerca del profesorado son las percepciones que este posee, sus actitudes y creencias, al igual que las expectativas que posee sobre sí mismo y sobre sus estudiantes. Aquellos profesores con creencias basadas en la habilidad dependiendo del sexo son más propensos a generar entornos de desigualdad y tienden a comunicar mensajes que favorecen la desigualdad de manera inconsciente.

La mayoría de las docentes que laboran en Instituciones de Educación Superior (IES) en México no cuentan con formación pedagógica para enfrentar la práctica docente, y pasan del campo de la acción de su disciplina de origen a la enseñanza en el aula. A esto se añade que, ante las prácticas sociales, respondemos mediante la

repetición de esquemas de disposición (creencias, ideales, miedos, valores) construidos durante la historia de la materia en cuestión, y ante el acto social, en este caso la práctica educativa, emergen disposiciones en la acción, lo que Pierre Bourdieu ha denominado *habitus*. Es decir, aunque el *habitus* es una construcción individual —pues cada agente social tiene un recorrido personal por su historia, con características propias de su tiempo y espacio—, las personas comparten en común algunas veces momentos históricos, ya sea por ser parte de una generación, de una disciplina o de un colectivo, y, por tanto, tienen disposiciones similares denominadas *habitus* de clase; por ejemplo, los profesores universitarios que se relacionan en las ingenierías.

Subirats y Brullet (1999) señalan que, dado que se ha considerado que la escuela es la institución encargada de formar a la ciudadanía, el paso por esta ha sido obligatorio. El abordaje que el sistema educativo brinda a las diferencias de sexo depende de las complejas relaciones que se establecen en el orden patriarcal y social dominante en cada momento histórico. Por lo anterior, es imposible separar la educación del contexto histórico social e histórico donde se encuentra inmersa, pues representa un fenómeno social que posee dimensiones sociales y políticas que le otorgan complejidad a los hechos y las relaciones educativas (Araya 2004). Los estudios feministas han evidenciado patrones sexistas en la socialización escolar que reproducen comportamientos, expectativas y opciones asociadas con el género.

El presente trabajo se desarrolla bajo el enfoque cualitativo, se utilizaron fuentes bibliográficas y testimonios de estudiantes de la Unidad Profesional Interdisciplinaria en Ingeniería

y Tecnologías Avanzadas del Instituto Politécnico Nacional (UPIITA), donde se imparten las ingenierías de mecatrónica, biónica, telemática y energía, con el fin de presentar la voz de las alumnas que han experimentado discriminación de género y sexismo, específicamente en eventos de activismo feminista: cursos de feminismos, tendaderos, Día Internacional de la Mujer, Un Día sin Mujeres, y el acompañamiento ante las denuncias formales contra el acoso sexual.

LOS DATOS PRESENTADOS SE OBTUVIERON EN EL AÑO 2020

El año 2020 inició con efervescencia estudiantil: las mujeres estudiantes de la UPIITA se organizaron para manifestar su inconformidad ante el acoso sexual por parte de estudiantes, profesores, administrativos y directivos. Los medios de convocatoria oscilaron entre el tradicional «de boca en boca», hasta redes sociales como Facebook y WhatsApp.

La actividad primordial fue la realización de un mural sobre una manta que colocaron en la entrada de la unidad de estudios, que mostraba rostros de mujeres, puños en alto y símbolos de la lucha feminista. Las reuniones entre mujeres estudiantes tenían como tema central los diferentes tipos de violencias. No había líderes, todas tomaban la voz; lo mismo dirigían la sesión presencial que informaban y administraban recursos. Una cualidad de las mujeres que dirigían las sesiones era su conocimiento sobre el feminismo como categoría de análisis y sobre la realidad social en el México actual. Subrayo esta característica porque los estudiantes, en su

mayoría varones en este instituto de formación ingenieril, generalmente rehúyen el acercamiento con los temas sociales de su país y del mundo, porque los consideran poco valiosos a nivel profesional.

En febrero, las estudiantes acordaron realizar acciones para visibilizar el acoso. Siguiendo objetivo: montar tendaderos. Para conmemorar el Día Internacional de la Mujer, el instituto desplegó una serie de conferencias. Ellas realizaron sus propios círculos de diálogo, pero la presencia de las profesoras fue insuficiente. Algunas estudiantes convocaron a maestras: «Son bienvenidas en el chat del grupo de WhatsApp y en los grupos de Facebook». Observé la continua participación de una profesora de ciencias básicas, matemática de formación, en los grupos de Facebook; constantemente daba *likes* y comentaba: «¡Siguen en su lucha, chicas!». Otra profesora solo daba *likes*. Los tendaderos mostraron lo evidente: que el acoso sexual proviene de profesores de diferentes profesiones, edades y estatus. Los nombres de directivos y administrativos también se hicieron presentes y, desde luego, los de estudiantes de todas las ingenierías que integran la comunidad estudiantil. Algunas denuncias escritas iban acompañadas de diálogos de Facebook y también hubo capturas de pantalla. Las expresiones de los profesores aludidos eran de molestia, enojo e incomodidad, mientras que las profesoras leían en silencio y, en silencio, transitaban por los tendaderos.

Entre los registros obtenidos recopilamos los siguientes eventos: un profesor que en ese momento tenía un puesto administrativo, desde su oficina, hizo uso del micrófono para solicitar que retiraran su fotografía del tendadero y dijo: «Estoy con mi hijo y no se vale que exhiban a los niños». Contextualizo: dicho profesor aparecía

en un diálogo de Facebook donde solicitaba citas con alumnas de la unidad de estudios, fuera de los horarios de clase. En la fotografía de su red social, de marzo de 2020, se encontraba con su bebé en brazos. Otro profesor me comentó: «No es posible que aparezca el profesor N, es mi amigo y él no es así». Lo increpé: «Ingeniero, en otra papeleta también aparece el hijo del profesor». Aclaro: el hijo de este profesor también es docente y labora en el mismo centro de estudios que su padre. También se narraban acosos de estudiantes varones hacia sus compañeras de estudios: cada una de las ingenierías que se imparten en esta unidad mostraban representantes de violencia sexual, algunas narrativas textuales y gráficas (pues mostraban la fotografía del acusado), se acompañaban de evidencias de diferentes estudiantes mujeres, desde la educación media superior. Los estudiantes hombres se miraban unos a otros mientras se oían murmullos que afirmaban que las mujeres estudiantes no mentían; los nombres de los hombres exhibidos eran un secreto a voces. Transcurrió el primer día de tendadero y al siguiente día «desaparecieron» algunas denuncias. Las estudiantes solicitaron respuestas, «fueron las personas del servicio de limpieza», dijeron las autoridades. Las reuniones entre mujeres estudiantes de ingeniería seguían su curso, «¿y ahora qué?», se preguntaban.

En las redes sociales un colectivo de mujeres feministas convocaba a suspender actividades el 9 de marzo, las estudiantes se interesaron en la propuesta y también algunas profesoras. Las estudiantes desarrollaron una encuesta de opinión hacia las profesoras, donde les preguntaron: «¿Usted va a parar el 9 de marzo?, ¿qué piensa sobre el paro nacional al que han convocado colectivas feministas?». Las respuestas que verbalizaron algunas profesoras fueron: «Yo no

paro, eso lo hacen las profesoras huevonas y yo no lo soy, yo sí daré clase». Otra profesora contestó: «Bastante trabajo me ha costado que mis compañeros me validen como buena profesora para que no trabaje ese día, yo sí vendré a clases». Un par de profesoras contestaron que «no darían clase, pero harían actividades de sensibilización con los estudiantes que asistieran a clase». Aun cuando los profesores varones no son la población objeto de este análisis cualitativo, narro algunos diálogos que se oían en los pasillos: «Si no vienen los chicos a clase les bajaré puntos, ahora resulta que también faltarán en apoyo a sus compañeras, ¿desde cuándo son tan apoyadores? Solo buscan un pretexto para faltar y se agarran de donde sea». Otro profesor dijo: «Conmigo las alumnas que falten tendrán que hacer tareas extras, yo no las solapo».

Las autoridades, que neutralizan toda sublevación estudiantil, lanzaron un comunicado días antes del 9 de marzo. «Todas las mujeres que laboren o estudien en la UPIITA tienen el derecho de no presentarse el 9 de marzo de 2020, sin ninguna represalia», subrayaba la indicación. Los datos que recogieron las mujeres estudiantes demostraron que un porcentaje muy bajo de profesoras no asistieron a laborar ese día.

Para continuar con la narrativa de los acontecimientos, y ante la pregunta de qué hacer después del 9 de marzo de 2020, las estudiantes convocaron a la toma de instalaciones. Remarco la iniciativa con asombro, pues nunca se había presentado por parte de estudiantes en esta unidad de estudios superiores. Las mujeres con formación ingenieril se visibilizaron en una academia tradicionalmente machista, una institución de estudios superiores que actualmente tiene veinticinco años.

Algunos días después del 9 de marzo, se convocó a la comunidad estudiantil a votación para iniciar el paro de actividades y, con esto, la respectiva toma de instalaciones por parte de las mujeres estudiantes de la UPIITA. La manera democrática e incluyente de la toma de decisiones es digna de atención. Las mujeres estudiantes también dieron la voz y el voto a sus pares, los estudiantes hombres. Ellas y ellos votaron a favor del paro de actividades y de la toma de instalaciones. Esa tarde, las y los estudiantes nos invitaron amablemente al personal docente, administrativo, directivo y de limpieza a salir de la unidad de estudios superiores. Las estudiantes redactaron su pliego petitorio, que demandaba el alto al acoso sexual en su unidad de estudios, mismo que fue entregado al director de la unidad de estudios superiores. Transcurrió una semana y un par de días más después de la toma de instalaciones por mujeres estudiantes de ingenierías de la UPIITA cuando el covid-19 se hizo presente en México y, con este, la instrucción de la Secretaría de Educación Pública de permanecer en casa y ejecutar el modelo de educación a distancia.

La universidad es un lugar de encuentro entre mujeres; las forma para el estudio, la reproducción y la divulgación del conocimiento científico, social, humanístico, artístico y demás conocimientos incluso soterrados. En la universidad las mujeres analizan, experimentan, dialogan, debaten, danzan, pintan, cantan, mezclan sustancias, operan máquinas, ejecutan operaciones matemáticas, construyen realidades sociales y naves espaciales. En la universidad las mujeres se reúnen para pensar en un futuro individual y colectivo, y se alejan por un momento de lugares que les destinó la sociedad mexicana de antaño

como único destino, espacios como la casa, la iglesia, la estética o el mercado, que se observan como lugares de tradición femenina. El confinamiento de los años 2020 y 2021 ha restado movilidad a la organización de las mujeres estudiantes upiitenses. Aun cuando se encuentran en contacto por medio de redes sociales creadas específicamente para el análisis de las líneas de atención sobre el acoso sexual, para el seguimiento de denuncias y para estudiar los feminismos, el confinamiento ha afectado el activismo de las estudiantes ingenieras upiitenses. La mayoría de las mujeres estudiantes que iniciaron este importante movimiento estudiantil son originarias de diferentes entidades federativas, algunas han egresado de la unidad de estudios y otras más laboran además de estudiar. Poco a poco las necesidades sociales a las que se han enfrentado han debilitado el ímpetu con el cual iniciaron este gran movimiento estudiantil, que tuvo logros no solo políticos sino también históricos. En 2022 observamos algunas reuniones de mujeres estudiantes upiitenses por medio de sus redes sociales. La presencia de profesoras es nula, y no se han delineado acciones sustantivas para ejecutar a corto plazo. El pliego petitorio, por ahora, no ha tenido respuesta de las autoridades.

CONCLUSIONES

Las nuevas generaciones de estudiantes mujeres en las ingenierías muestran interés por los estudios feministas, el diálogo y el activismo desde las instituciones educativas, ubicando estas como medio de contacto y organización social. Sin embargo, en el cosmos de la educación superior, las profesoras que imparten la formación

ingenieril no logran identificarse con esta lucha contestataria; rehúyen la rebeldía y la ruptura de paradigmas serviles y machistas. Las docentes reproducen la pedagogía patriarcal bajo la cual han sido educadas: aceptan y asumen esta pedagogía desde los privilegios que han adquirido, como lo son el estatus cultural, social, económico y político. Confiamos en que las mujeres que ahora son estudiantes feministas organizadas decidan desarrollarse en la investigación y en la docencia de las diferentes ingenierías. Ellas serán las profesoras que establezcan nuevos modelos de interacción escolar donde prevalezca una convivencia libre de discriminación de género. Las nuevas profesoras en ingenierías liderarán a los diferentes actores educativos en el diseño e implementación de acciones sustantivas para construir instituciones de educación superior libres de todo tipo de violencias.

REFERENCIAS

- ARAYA UMAÑA, SANDRA. 2004. «Hacia una educación no sexista», *Actualidades Investigativas en Educación*, vol. 4, núm. 2, pp. 1-13. Disponible en <<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/aie/article/view/9088/17486>>.
- BUQUET, ANA, Jennifer A. Cooper, Araceli Mingo y Hortensia Moreno. 2013. *Intrusas en la universidad*, México, Programa Universitario de Estudios de Género/Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- MECANISMO DE SEGUIMIENTO DE LA CONVENCIÓN DE BELÉM DO PARÁ (MESECVI). 1994. *Convención Interamericana para Prevenir, San-*

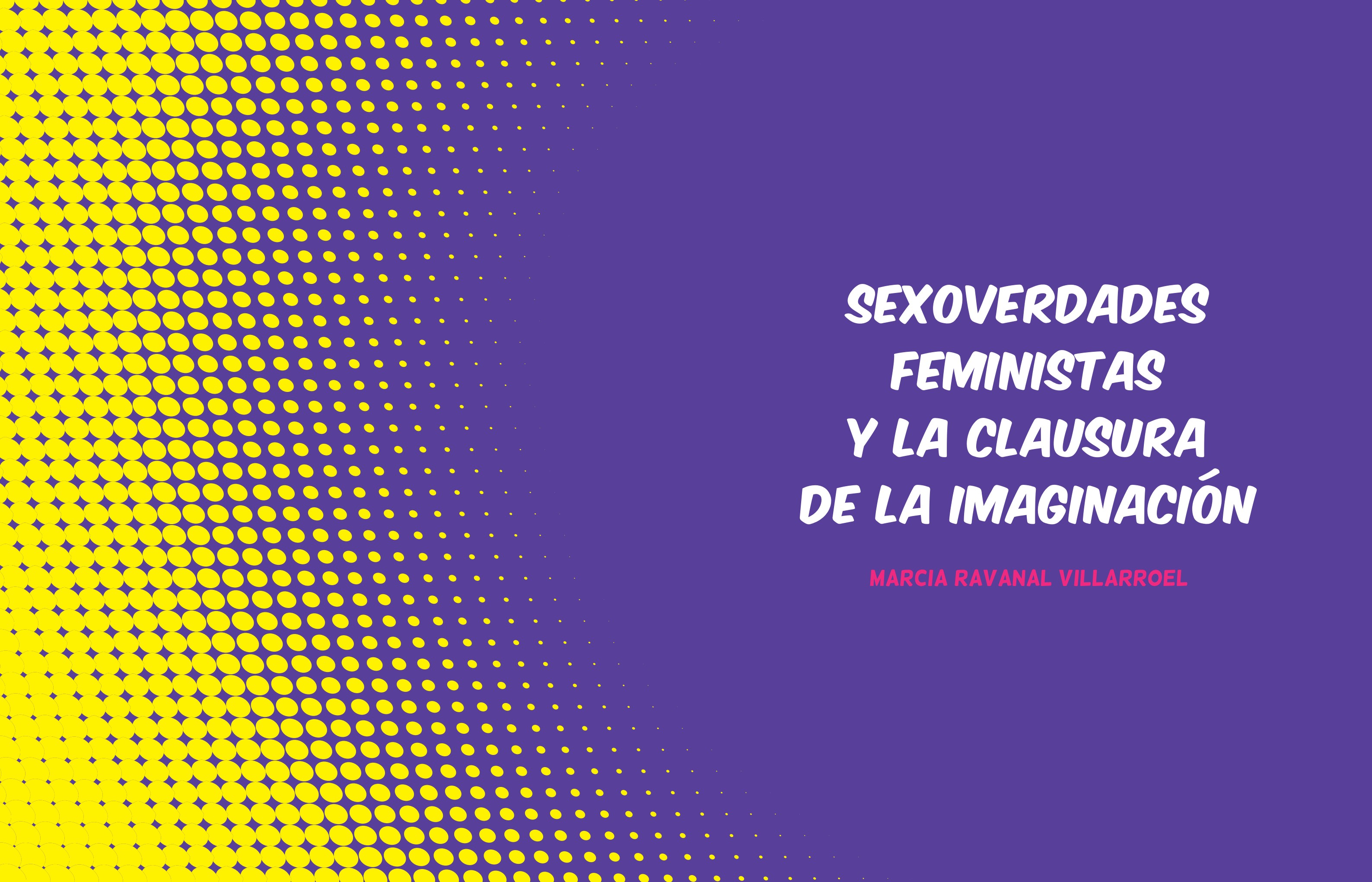
cionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará), Belém do Pará, Organización de los Estados Americanos.

MORENO, HORTENSIA. 2003. «Sexismo, discriminación y hostigamiento sexual en el aula: ¿cómo detectarlos, cómo combatirlos?», en Olga Bustos y Norma Blázquez Graf (coords.), *Qué dicen las académicas acerca de la UNAM*, México, Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (UNESCO). 2017. *Informe de Seguimiento de la Educación en el Mundo 2017/18. Rendir cuentas en el ámbito de la educación: cumplir nuestros compromisos*, París, Ediciones UNESCO. Disponible en <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000261016>>.

SUBIRATS, MARINA y Cristina Brullet. 1999. «Rosa y azul. La transmisión de los géneros en la escuela mixta», en Marisa Belaustegui-goitia y Araceli Mingo (eds.), *Géneros prófugos. Feminismo y educación*, México, Paidós, pp. 189-223.





SEXOVERDADES FEMINISTAS Y LA CLAUSURA DE LA IMAGINACIÓN

MARCIA RAVANAL VILLARROEL

La sexualidad [humana] es una desviación
paradojal de una norma que no existe.
Lo sexual no es una substancia
para ser correctamente descrita y circunscrita, es
la imposibilidad de su circunscripción
o delimitación.

ALENKA ZUPANČIČ

A partir de una investigación realizada entre 2018 y 2020, que analiza ciertos discursos feministas sobre sexualidad, han emergido líneas de reflexión orientadas a tensionar la construcción de verdades sexuales en los feminismos. El presente texto se constituye como insumo reflexivo para problematizar las constricciones morales e implicancias éticas y políticas de los mandatos sexuales provenientes de ciertas consignas, al tiempo que también provee un marco interpretativo, nutrido desde múltiples disciplinas, para pensar las principales discusiones en torno a la sexualidad dentro de los feminismos. A través del análisis de dicha investigación, contrastada también con experiencias personales, propongo algunos conceptos que buscan aportar en la transgresión de la imaginación feminista y en el abrazo de las fantasías.

Desde el año 2018 estuve viviendo en la Ciudad de México y realizando una investigación en torno a discursos de sexualidad en feministas. Se tituló: «La sexualidad acontece y estropeamos sus verdades: decires, silencios y consignas feministas sobre la sexualidad». Se trató de una investigación cualitativa empírico-teórica que abarcó aspectos de psicología social, psicoanálisis, teoría queer, feminismos y filosofías. El objetivo general de aquella investigación era analizar los discursos construidos sobre la sexualidad por feministas en el marco de su lucha por derechos sexuales y reproductivos, lo que me llevó a analizar también las argumentaciones, las modalidades y los recursos narrativos que fundamentan dicho aparataje discursivo. Además, a través de un análisis discursivo con aspectos tomados de las técnicas de producciones narrativas, trabajé por comprender la relación de estos discursos feministas sobre sexualidad con la historización vital y la experiencia personal en este constructo identitario y activista que es el ser feministas.

Para efectos de este texto, me planteo hacer una lectura crítica de los discursos sobre la sexualidad, entendiéndolos como una narrativa de verdad en los activismos feministas, y

analizando a su vez las implicancias de esta narrativa en términos subjetivos y políticos. También quisiera proponer una reflexión que nos invite a problematizar colectivamente las consignas feministas a la luz de miradas multidisciplinares articuladas desde las teorías de género y los psicoanálisis. Esto tiene el fin de proveer un pequeño insumo que colabore con la posibilidad de construir nuevos imaginarios sexuales en articulación con la impronta política que caracteriza las vertientes del feminismo, pero siempre atentas y atentos a no reducir las singularidades del goce a normativas sexopolíticas de inteligibilidad identitaria o a constricciones de las fantasías.

SEXUALIDAD BUENA, SEXUALIDAD MALA

La palabra de los feminismos poco a poco ha ido tomando espacios que en nuestras historias personales muchas veces habían sido impensables: desde las academias y la televisión hasta la política, las relaciones interpersonales, los amores y los gobiernos. Quienes asumen la categoría político-identitaria de feminista asumen también, de alguna u otra manera, cierto grado de implicación ética y política en la narrativa del presente y de la historia, en la construcción de la memoria y de la retrospectiva personal. En ese sentido, uno de los espacios donde el feminismo ha tomado un lugar de enunciación particularmente relevante, en especial desde los setenta en adelante, es la cuestión de la sexualidad.

En aquella década, Kate Millett publicó *The Prostitution Papers*, donde comienza a instalarse un discurso en que la objetivación sexual de

las mujeres se traduce como un ejercicio de degradación y humillación. Kathleen Barry, por su parte, describe la situación de las mujeres como «esclavitud sexual» y, posteriormente, Carole Pateman señala la existencia de un contrato sexual que pone a las mujeres en una situación permanente de subordinación (Millett 1970; Barry 1979; Pateman 1989 en Lamas 2016). Todas estas autoras intentan describir cierto lugar que tienen las mujeres en este contrato sexual, y que está fuertemente caracterizado por ser una posición deshumanizada e invisibilizada. En ese sentido, según Ellen Willis, desde la década de 1980 en adelante, los argumentos se fueron orientando a pensar la causa de la violencia sexual, la definición del consentimiento y la naturaleza de la sexualidad de las mujeres; y en esa línea también se fue construyendo con mucho énfasis la tendencia a describir la diferencia entre la sexualidad «femenina» y lo que es concebido como sexualidad masculina o sexualidad hegemónica. Así comienza a cristalizarse una aparente polaridad en la discusión feminista sobre la sexualidad, en la que muchas feministas han argumentado que «la coerción sexual es un problema mucho mayor para las mujeres que la represión sexual» (Willis 1992: 29). En esta línea de pensamiento, aquella que ubica la coerción sexual en el lado de las violencias y de la vulnerabilidad aparentemente esencial de las mujeres (en términos de su vivencia sexual), Catharine MacKinnon afirma que «la mayor distinción entre una relación sexual (normal) y una violación (anormal) es que lo normal sucede tan frecuentemente que nadie es capaz de ver algo incorrecto en ello» (MacKinnon 1996 en Egaña 2017: 41). De este modo, algunas vertientes del feminismo van revelando algo que hasta entonces aparecía velado por el «sentido común

patriarcal», aquello que parece normal y en lo que encontramos lo incorrecto (ya retomaré esto más adelante).

La sexualidad es construida argumentativamente como el fundamento por excelencia de la opresión de las mujeres, y es así como en nuestros días se sostiene aún mucho de lo que había sido dicho por Simone de Beauvoir respecto de ellas, que

toda su educación conspira para cerrarle los caminos de la revuelta y la aventura; la sociedad entera le miente al exaltar el excelso valor del amor, de la devoción y al ocultarle que ni el amante, ni el marido, ni los hijos estarán dispuestos a soportar su embarazosa carga [...] y ese es el peor crimen que se comete contra ella (2008: 715).

En este sentido, las narrativas que se han construido para describir la compleja situación de «las mujeres» tienen tintes que, en su afán por instalar una reflexión crítica sobre la opresión, funcionan como descripciones monolíticas de la violencia sexual y posicionan irrefrenablemente a las mujeres en sitios de donde ha sido difícil sacarlas, tanto en términos teóricos como experienciales. Marcela Lagarde y de los Ríos, por ejemplo, señala respecto de este asunto que

siempre alguien enseña y alguien aprende, alguien tiene el saber erótico y alguien carece de él. La mujer es, en la relación entre los géneros, quien no posee el saber erótico. En particular, las esposas-madres, por eso los varones poseedores de esa sabiduría enseñan, es decir, moldean, norman, domestican el erotismo de las mujeres (2014: 217).

Estas ideas se enmarcan en una concepción muy particular de la sexualidad que la posiciona como un aspecto de la vida de las mujeres potencialmente peligroso, un lugar en el que son víctimas o ignorantes y de donde, claramente, urge salir. Una respuesta importante a este conglomerado de significaciones violentas es de todas maneras el feminismo: la vía regia para abandonar el lugar de la tragedia de «ser mujer en un mundo patriarcal».

En otra vereda, nos encontramos con una mirada teórico-política que concibe el sexo como fuente de transformaciones y que se plantea una labor exquisita de reescribir todo lo que se ha asociado al peligro y a la violencia en lo sexual (incluso en las agendas activistas). Así, desde algunos feminismos y desde el psicoanálisis se han levantado fuertes críticas a las ideas de peligro sexual, y se han erigido posicionamientos prosexo que invitan a pensar cuestiones como la seducción, las posiciones solidificadas de mujer-víctima, el punitivismo sexual y la tendencia histórica a normar el deseo. Claros ejemplos de estos modos de lectura son los propuestos por las trabajadoras sexuales, las feministas prosexo, las performers, realizadoras y realizadores de las pornografías críticas, los activismos queer, las disidencias sexuales, etcétera. Marta Lamas (2018) presenta una historización de las perspectivas punitivas asociadas al #MeToo y expone ciertas miradas psicoanalíticas (que comparto) que buscan desestabilizar la óptica del inherente peligro sexual. Invita desde ahí a que «el movimiento feminista hable igual de poderosamente a favor del placer sexual que como lo hace en contra del peligro sexual» (Vance 1984 citada en Lamas 2018).

Por su parte, Nicolás Cuello y Lucas Morgan (2018) tensionan las repercusiones que ha

SABER-ORÁCULO

tenido la cristalización de un contexto sexofóbico (Gargallo 2006) y neoconservador (List 2014) en la asunción de una razón punitiva que se ha colado con fuerza en las ideas del Estado y de los feminismos sobre la sexualidad. Dicho contexto sexofóbico se explica a partir de una ingente producción de imágenes y narrativas de peligro en torno al sexo donde hay una constante representación de la violación, la violencia y la vulnerabilidad sexual de las mujeres, acompañada de un tráfico también interesante de imágenes que asocian las libertades sexuales a la enfermedad y recientemente incluso a la pobreza espiritual. Considero que muchas de estas narrativas han ido levantando una sensación sobre lo bueno y lo malo respecto de las vivencias y prácticas sexuales apropiadas e inapropiadas. En estos saberes es donde también algunos feminismos entrañan cierta autoridad moral que de todas maneras han desembocado en discursos y prácticas punitivas con tintes feministas. Dicha razón punitiva, de acuerdo con Cuello y Morgan (2018), da cuenta de todo un sistema cultural que internaliza ciertas relaciones de poder en los sujetos, al reducir la capacidad creativa y, además, construir jerarquías sexuales. Considero que estas ideas colindan con lo planteado por Gayle Rubin, quien concibe las jerarquías sexuales como «espacios que organizan —la sexualidad— a partir de una patologización punitiva estrechamente vinculada a un código moral que distingue “sexo bueno” y “sexo malo”» (1980: 47).

Desde el proceso de investigación descrito anteriormente, emergieron algunas ideas que me han permitido reflexionar en torno al lugar de *referente-oráculo* que ha llegado a tener el feminismo para explicar y construir un marco de descripción y teleología identitaria para las sexualidades feministas. Una *teleología*, como explica Rose (1996), es una figura que funciona como referente identitario y que nos interpela a «ser como»; se constituye como ejemplo y orientación que moldea la vida en términos ideales. Así, el feminismo no solo funge —en algún momento de la historia y experiencia de las feministas y del contexto actual— como marco de verdad y libro de consulta, sino que también se constituye como límite de inteligibilidad de las narrativas sexuales y condición de posibilidad de ser para quienes elevan activismos y orientaciones políticas dentro de sus marcos de acción. Como diría Butler (2009), el feminismo vendría a posicionarse como un dar cuenta de nosotras mismas.

Como mencioné más arriba, existen ciertas descripciones del mundo, como la aportada por MacKinnon, en las que cierta realidad relativa a la dominación sufrida por las mujeres parece velada a la conciencia de ellas, inaccesible y naturalizada a través de un conjunto de formatos restrictivos transmitidos de generación en generación. Aquella realidad constriñe sus vivencias, afectos y modos de percibir el entorno, especialmente cuando de vivencias sexuales se trata. Como he dicho, esto también lo señalan autoras como Lagarde y Beauvoir, quienes, cabe anotar, han hecho un espléndido trabajo de develamiento que ha sido fundamental en la construcción de la conciencia feminista y en los

activismos. Sin embargo, no es posible para mí obviar que mucho de esto se ha cristalizado.

En la investigación que realicé, las feministas dan cuenta de momentos de suma importancia que identifican como rupturas o procesos de madurez dados por el feminismo ante el sufrimiento de ser mujer en un sistema como el que habitamos. El feminismo aparece en muchos de nuestros relatos como una entidad extracorporal, que se ubica fuera de nosotras, a la que recurrimos como un «oráculo» para comprender en mirada retrospectiva de qué manera es que se ha construido nuestra historia. Es lo que Alejandra Castillo (2011) define como *política de la interrupción*, y entiende como enjuiciamiento crítico permanente de los relatos patriarcales sobre las vidas y desde donde aparecen preguntas insistentemente: «Una se interroga sobre los modos de saber porque ya se ha tropezado con una crisis en el interior del campo epistemológico que habita» (Butler 2001: 3). Es muy interesante cómo las vivencias y narrativas sobre sexualidad se construyen precisamente desde la experiencia de una «crisis» en la propia forma de entender, sentir y narrar la sexualidad, crisis propiciada por el acceso al feminismo como un oráculo entendido casi inconscientemente como una deidad, un lugar sagrado que ostenta cierta verdad y se revela como espectro de consulta sobre la verdad sexual.

Uno de los primeros accesos a la verdad sexual de la propia historia es cuando se posibilita la concreción de una mirada retrospectiva y la reinterpretación de muchas experiencias sexoafectivas que, sin el lente del feminismo, habían pasado inadvertidas como cualquier cosa. Hoy en día se reinterpretan todas estas vivencias, y se encuentra muchas veces en ello la violencia

que antes había estado naturalizada. Se trata del primer acceso a una supuesta verdad de la vivencia sexual, aquella coerción sexual de la que habló MacKinnon y de la que no fuimos conscientes sino hasta lograr la interlocución feminista o el consejo de este oráculo extracorporal que es el feminismo.

En la misma línea, en los siguientes extractos sacados de mi investigación, puede verse la rectificación subjetiva que produce el oráculo una vez que permite redirigir el camino, reorientar las vivencias sexuales y, así, permitirnos ver mejor las prácticas sexuales y experiencias que ahora son interpretadas como violencia:

Yo creo que como nos llega el feminismo a todas, como..., como que te hace abrir los ojos en relación... con muchas de las relaciones, incluso con relaciones con, con, con mujeres...

Y dije, pues, las memorias que pude yo guardar, o sea, no son más. O sea, las acepto y las puedo trabajar, y justo desde mi feminismo hablarlo, y reconocer que hubo violencia sexual y que es estructural y que es algo sistémico. Y que, perdón, en la familia de mi mamá fue algo histórico también, que tiene que ver con..., con contextos de conflicto. Asumirlo. Lo empiezo a escribir, lo empiezo a... a teorizar también, y eso me ayuda mucho.

Entonces, el feminismo aparece como un oráculo porque orienta el camino y la comprensión sobre la sexualidad, a la vez que se va construyendo paulatinamente en nosotras la percepción de estar ante un conocimiento que antes nos estaba velado y que, por ende, quizá velado para otras y otros. El acceso a este oráculo produce la sensación de haber obtenido cierta verdad so-

bre la propia vida sexual y la de otras personas, de otras mujeres que, de acuerdo con las narrativas que he ido comentando, no siempre conocen lo que una ha llegado a conocer: este saber único y transparente sobre la sexualidad. Sin embargo, esto tiene implicancias que me parece interesante notar en la medida en que producen dinámicas complejas en relación con el posicionamiento de una verdad sexual sobre otras. Sin ir más lejos, no puedo dejar de comentar una experiencia de hace algunas semanas.

Desde hace un tiempo trabajo en la realización de un festival internacional de pornografías críticas llamado Excéntrico, y recientemente tuvimos la tercera versión de dicha muestra cinematográfica. En una de las funciones (vale decir, bastante polémica), al término de una de las películas, una mujer se levantó de la butaca y comenzó a gritar hacia la pantalla, dirigiéndose específicamente a la performer que había protagonizado el cortometraje en cuestión. Sus interacciones nos permitieron entender a quienes presenciamos su protesta que ella era feminista, ya que su principal (y proferido a gritos) argumento tenía que ver con develar lo poco feminista que era la actriz, con señalar fervientemente que no había nada de feminista en la película e insistir —con insultos, epítetos violentos y ridiculización de las prácticas sexuales de la protagonista y del cortometraje— en que la performer estaba absolutamente dominada y no tenía ni un pelo de feminista. La interacción grotesca iba orientada a esa otra, hacia esa mujer que parecía no haber visto aún la verdad dada por el feminismo; esa mujer cuyas prácticas sexuales (y laborales) estaban fuera de foco; a ella, cuyos imaginarios fantasiosos parecían no haber accedido al grado de conciencia sobre la opresión que el feminismo provee y, por ende, se dijo a la ligera que ella,

aquella actriz en aquel cortometraje posporno, se encontraba aún sin comprender su propia dominación. Es curioso que la interacción de la indignada no solo estaba orientada a la actriz en sí, por su desfachatez y falta de feminismo, sino también a las prácticas sexuales que se exponían en ese trabajo audiovisual. Mientras observaba la situación, no podía dejar de pensar en la construcción de estas narrativas de verdad, en la manera en que el feminismo ha constreñido sin querer las imaginaciones político-sexuales, y ha erigido con ello formas correctas de deseo, práctica sexual y discurso. Volvemos con esto también a la jerarquización de vivencias sexuales, donde la parte superior está copada por aquellas que sí pueden ser consideradas feministas, claro. Lo demás permanece abyecto, sucio, inadmisible y violento.

El oráculo, que a ratos es también un dios castigador, irrumpe para señalar los caminos del bien y así se construye un formato de verdad profundamente permeado por cierta moral y cierta agenda política. Al fin y al cabo, un oráculo es también una «persona cuya opinión se estima mucho por su gran sabiduría» (RAE 2024), sin embargo, ¿es esa la única narrativa crítica que podemos hacer de nuestras historias?

CONSENSO Y MIRADAS (AUTO)PUNITIVAS

A partir de la experiencia descrita anteriormente, y del tránsito que ha hecho lo sexual desde las intimidades hacia la esfera de la reflexión colectiva en aquella constatación de que «lo personal es político», me ha parecido importante problematizar la consigna misma, puesto que

el problema de las consignas orientadas a la transformación es que, del mismo modo que el oráculo, terminan constituyéndose como certezas orientadoras. Eso ha implicado que en muchas ocasiones incurramos en la práctica de superponerlas sobre cualquier vivencia sin mediar revisión de contexto o consideración de la singularidad de las vivencias. Y es que, si todo es político, ¿qué es lo político?

Si bien esta consigna es una idea que estableció el lugar que tiene la vivencia «doméstica», privada e históricamente silenciada contra las mujeres en el entramado de la dominación patriarcal, es claro que presenta límites que es importante abordar. En cierta medida, la consideración de dicha consigna como ciencia cierta ha sido útil a la razón punitiva y ha constreñido la sexualidad en formatos epocales tendientes a la jerarquización moral y a la inteligibilidad política basada en un exceso de revisionismo de la experiencia «íntima». ¿A qué me refiero con esto? En definitiva, la verdad sexual no acaba con su mera enunciación, sino que, como dije anteriormente, configura una compleja lógica de correcciones sobre lo que está bien y lo que está mal en el ámbito de las sexualidades. Con ello también ocurre un desplazamiento desde lo que alguna vez fue tabú hacia la constitución de un sentido común feminista en torno a las sexualidades, una pseudosexología feminista desde donde se erigen las correcciones políticas a la propia experiencia y desde donde también se produce un exceso de decir. El feminismo sabe y habla de sexualidades.

En términos freudianos, si el tabú es de lo que no se quiere saber, el *noa*¹ es lo que todos saben o dicen. El discurso sexual feminista transita desde el tabú al *noa* a partir de las diversas modalidades de los saberes que se construyen en el campo del feminismo. Es así como se constituye un decir propio de la sexualidad que todas manejan: la consigna (la cual funciona solo en la medida en que también hay elementos que se callan, específicamente los relativos a las prácticas sexuales, el deseo, lo prohibido).² Las consignas y definiciones que tienden a la construcción de verdad ocupan y rellenan el lugar que lo íntimo deja cargado de vacío. Por ejemplo, aparecen el placer y el disfrute como uno de los saberes más importantes aportados por las consignas sobre sexualidad: los talleres de autoconocimiento, las charlas de sexualidades feministas, las infografías en redes sociales, etcétera. Y sucede que, como dice Foucault,

al hablar tanto de sexo, al descubrirlo, desmultiplicado, compartimento y especificado justamente allí donde se ha insertado, no se buscará en el fondo sino enmascararlo: discursos que sirve de pantalla, dispersión que equivale a esquivarlo. Al menos hasta Freud, el discurso sobre el sexo —el discurso de científicos y teóricos— no habrá cesado de ocultar aquello de lo que hablaba (1976: 53).

Por otro lado, y regresando al ejemplo de la película posporno que comenté hace unas líneas,

¹ Concepto polinesio usado por Freud en *Tótem y tabú* (1980).

² En esta ocasión no profundizaré en el lugar del silencio, pero no deja de ser interesante lo que se calla y lo que tiene para decir ese silencio.

las consignas colaboran con la producción de narrativas persecutorias y punitivas respecto de la vivencia sexual de otras. La práctica de escrache, funa o cancelación³ es la punta del iceberg de lo que es en realidad un profundo sistema de creencias promovido por lo que he llamado sexología feminista, que grita a quien tiene orientaciones y prácticas diversas, que son descritas por el oráculo como violentas o inadmisibles, y que, por ende, deben censurarse. En palabras de Val Flores, el punitivismo es «una forma de imaginación del mundo sin excesos» (2021: 261), lo que tiene pleno sentido si recordamos precisamente lo excesivas que pueden ser las imágenes sexuales pospornográficas y la urgencia de reducir el acontecimiento aleatorio cuando se tiene una preocupación tan profunda por las sexualidades; es decir, la necesidad de evadir o censurar cualquier cosa que escape de los marcos de inteligibilidad política feminista.

Otro aspecto que me parece importante mencionar, y que no deja de ser problemático, es la impronta superyoica⁴ que adquieren estas lógicas. No solo habitan en las correcciones políticas hacia otras, sino que también se incorporan formas de autocuestionamiento permanente. Es lo que en cultura popular hemos llamado

feministómetro,⁵ pero que en definitiva también produce malestares psíquicos profundos. El superyó es una instancia psíquica profundamente moral que funciona como un juez de la propia práctica, orientándola a la construcción de un ideal del yo. Este es un partícipe activo del revisionismo histórico que nos ha permitido renombrar la experiencia sexual. Este intenso ensimismamiento político conlleva también el ejercicio de autopunición. La práctica clínica como psicóloga de orientación psicoanalítica me ha enfrentado a múltiples experiencias en que pacientes feministas se preguntan culposamente por su propio deseo o su propia fantasía y, con ello, se asignan la obligación de cambiar y convertirse en personas coherentes en términos identitarios y políticos, como pude ver en mi investigación:

Pero en realidad no era algo que yo disfrutara, no, o algo que yo quisiera. Sí era como..., es chido hacer el desmadre, estás con el güey chupando y va, pero no era algo padre, no era algo consciente. Siento que no era muy respetuosa de mi ser y de mi cuerpo, hasta que ya fue cuando te digo que comencé a meterme muy en la onda de leer cosas y eso, fue cuando dije: «No más, sí estoy bien mal [risas], sí estoy bien mal». Y entonces ya empecé como a cambiar (extracto de entrevista).

Estos aspectos me han llevado a pensar la relación entre la búsqueda de verdad (en este caso, verdad sexual feminista) y la cristalización de

³ «Escrache» proviene de la jerga argentina y «funa», de la chilena. Ambas son las prácticas de cancelar o exponer públicamente a quien transgrede y supone, desde la perspectiva feminista, un peligro.

⁴ El *superyó* es aquella dimensión que en el psicoanálisis freudiano se ha entendido como la que reúne los constructos morales relativos a la prohibición y al ideal del yo, instancia psíquica donde se anida el deber ser y el castigo asociado a la falla. Su función es comparable a la de un juez.

⁵ El chiste va sobre la manera en que terminamos midiendo qué tan feministas somos, quién lo es más y quién lo es de mejor forma.

una razón punitiva. Respecto de lo primero podemos decir que

la búsqueda de la verdad consiste, en principio, en el intento de delimitar el rango abierto pero acotado de respuestas a preguntas igualmente legítimas. La pugna por dicha delimitación, así como qué temas sean dignos de reflexión filosófica, son aspectos del eterno conflicto entre distintas formas de vida o identidades humanas, las cuales compiten y cooperan, buscando imponerse unas a las otras (Oporto 2021: 369).

Es así como se objetivan consignas que llevan a la delimitación de los contextos y a la imposición política de sus contenidos. En el prácticamente natural ejercicio de erigirse como hegemonía —da la impresión de que quizá no de manera tan consciente—, las feministas intentamos eludir cualquier significación fuera de dichos marcos de inteligibilidad, y eliminar toda posibilidad de incomodidad a través de la cancelación de esas otras formas de enunciación sexual. Aquí encuentro la estrecha vinculación entre el deseo por constituir una verdad sexual feminista y la tendencia a socavar la libertad de fantasía a través de discursos y praxis del punitivismo y del (auto)castigo.

Cuando las herramientas que en principio sirvieron para resistirse a un poder comienzan a trabajar para eludir la inconveniencia de la incertidumbre del deseo —aquella grieta de lo humano—, entonces podemos darle la bienvenida al nuevo padre: el capitalismo técnico. Deconstruirse para construirse a la medida del ego, reescribir el deseo sexual para liberarlo de la gramática del patriarcado, pero

circunscribiéndolo al menú de la técnica, no es más que el señuelo de otra revolución que no terminará como se esperaba. Es reducir la fuerza emancipatoria del feminismo a la lógica de la autoayuda (Michelson 2019: 28).

Michelson se refiere a las formas en que la lógica tras la consigna «lo personal es político» ha ido muy lejos en el interés por politizar lo íntimo. Finalmente, este problema termina por construir un discurso (auto)punitivo que evalúa, valora y categoriza el bien o el mal del deseo y de la fantasía. Hace unos días una amiga me comentó que en una fiesta alguien preguntó: «¿Cuál es tu fantasía sexual?», y ante la respuesta que ella dio, le dijeron cosas como «seguro tienes un trauma de infancia» o «quizá deberías verlo en psicoterapia». Esto también se relaciona con la versión sacralizada de lo que es «la sexualidad femenina», que no admite nada que se considere excesivo.

Hay una creencia común de que lo peor que puede pasarles a las mujeres tiene que ver con su sexualidad, y desde ahí se ha estrechado la relación entre «sexualidad femenina» (como si hubiera tal cosa) y la idea de la dignidad de las mujeres. En ese sentido, el excesivo revisionismo de «lo íntimo» opera al estilo panóptico⁶ para desarticular cualquier espacio donde se

⁶ Concepto propuesto por Foucault en *Vigilar y castigar* (1975) que hace alusión al dispositivo de vigilancia llamado panóptico, que ha existido en las cárceles. La gracia del panóptico es que todo lo ve y no es visto, todo lo vigila sin ser notado. Foucault utiliza esa metáfora para dar cuenta de las maneras en que interiorizamos la norma social, sin siquiera notarlo, para autocensurarnos, castigarnos y, en definitiva, para ser sujetos disciplinados.

escabulla lo impensable, pero también como una forma de cristalización de lo sagrado del sexo. Al respecto Marta Lamas es muy crítica y señala que

los accidentes que pueden tocar el cuerpo de una mujer no necesariamente alcanzan su dignidad y no deben, tan duros como sean algunas veces, hacer necesariamente de ella una víctima perpetua. Porque no somos reducibles a nuestro cuerpo, nuestra libertad interior es inviolable, y esa libertad que atesoramos no va sin riesgos y sin responsabilidades (2018: 158).

Es muy interesante que dicha observación se articula también con la mirada de una trabajadora sexual muy crítica de los «feminismos del sexo peligroso»: Morgane Merteuil (2017) señala estar a favor de la desacralización del sexo y pensar que no es ahí el único espacio para la defensa de la dignidad de las mujeres. Pretende tensionar el carácter sagrado de este atendiendo a las implicancias que ha tenido aquella mirada en la estigmatización de las putas.

LO IMPOSIBLE DE LA VERDAD SEXOFEMINISTA: IMAGINAR

Lo personal se encierra en nuevas pedagogías y didácticas de la sexualidad, en una especie de sexología feminista en la que el marco de posibilidad y existencia sexual lo otorga un quehacer apropiado que yuxtaponga, de la mejor manera posible, sexualidad y feminismo. Pareciera no haber instancia para el azar, sino para la repetición de ciertos decires y sacralidades. La sexualidad

se construye como un campo de saber que va de la mano también con las nociones del *derecho* (lo punitivo, lo punible), y con algunas ideas que se instituyen como fundamento del discurso de la contrahegemonía sexual que se plantea como una cuestión coherente, sin matices y subordinada a las consignas del oráculo. Se trata de «un vocabulario específico de sentimientos, creencias, pasiones, deseos, valores o lo que fuere, según un código explicativo particular derivado de alguna fuente de autoridad» (Rose 2003: 231). Se forma así un entramado discursivo tendiente a la cristalización del Yo⁷ como único garante de coherencia de lo íntimo; el Yo dirige la estética y la práctica sexual produciendo una verdad insoslayable, y que de insoslayable pasa a ser restrictora e incluso a producir malestar psíquico.

La sexología feminista en articulación con los mandatos morales provenientes del oráculo instituye sexualidades feministas cuyo horizonte termina, lamentablemente, en la inteligibilidad política. Se erige un campo de inteligibilidad sexual asociado a los mandatos feministas sobre la sexualidad que se han llegado a constituir como tecnologías del Yo, ideales discursivo-identitarios que obvian que pretender tener una verdad sobre la sexualidad es una cuestión históricamente insostenible y, por ese error, hacen de las vivencias sexuales un conglomerado descriptible y cooptable.

Pensar la consigna me llevó a val flores (2013), quien señala que mientras más se habla

⁷ Escribo «Yo» con mayúscula porque lo estoy entendiendo, para efectos de esta idea, como una instancia psíquica, aquella más cargada a lo identitario y a albergar los intereses de las personas; es lo que sabemos bien de nosotras y nosotros, la instancia psíquica donde se ejerce control de las pulsiones.

de políticas públicas, menos se habla de nuestro deseo. Pienso que el deseo está profundamente involucrado en la lógica sexual que Judith Butler (1990) explica como la continuidad sexo-género-deseo y práctica sexual. Considero que poner el foco en políticas públicas no ha implicado necesariamente vías para desmontar el campo político de inteligibilidad sexual, y desde ahí me interesa problematizar la óptica que posiciona el deseo como una mera cuestión expresiva de la impronta sexogénica de los cuerpos sin posibilidad de admitir sus fugas. Desde esta perspectiva, me baso en los planteamientos del psicoanálisis donde asumimos que no hay buenas ni malas formas en lo que a la sexualidad se refiere. Al parecer, lo único de lo que tenemos certeza es que muchos de nuestros propios sentimientos y deseos pueden llegar a ser tan aniquiladores para nosotres mismas que sería mejor ni saber de ellos. Lo cierto es que «para hacerles frente, no hay pedagogía posible, ni sexología que no se convierta finalmente en una moral» (Bassols 2021: 51). La sexualidad, como una cuestión pulsional, es un terreno en el que no puede saberse «con qué pie bailar a propósito de la verdad» (Kohan 2019: 18).

Y no es que la formación de una moral propia del feminismo sea una cuestión esencialmente negativa, para nada (en otra ocasión podríamos discutir sobre la función de la moral dentro de las múltiples perspectivas feministas). Sin embargo, en mi opinión, lo complejo está en la manera en que esta moral oracular y sexológica constriñe posibilidades de imaginación sexual. Las certezas simbólicas, políticas y prácticas del feminismo en torno a lo sexual erigen formatos de inteligibilidad sexual que, en realidad, presentan una verdad carente de fruición y bien desprovista de placeres, donde los placeres

podrían ser aquellos que vienen de vivencias no normativas, de la ruptura de las normas oraculares. La falta de imaginación restablece inevitablemente los barrotes y, en ese sentido, me es inevitable recordar a Mark Fisher (2016) y su concepción de *realismo capitalista*. A partir de las tragedias suscitadas por las dictaduras militares en Sudamérica, se instala la idea de que el único sistema posible es el capitalismo en nuestra realidad y futuro. De esta manera se explica gran parte de la profecía autocumplida del fracaso de nuestras izquierdas. Algo similar pienso en relación con la imaginación sexual feminista: ha sido tan profundamente constituida desde las imágenes de la violencia, el dolor y la formas restrictivas de placer que ni lo sexual, ni lo violento, ni lo placentero parecen ser aspectos con opción a matizarse.

Sin embargo, desde múltiples trincheras se están pensando y gozando cuestiones donde se piensa que

la contra-sexualidad define a la sexualidad como un artefacto, una tecnología que posibilita múltiples significaciones en la búsqueda del saber-placer. La puesta en acto de este concepto se daría a partir de prácticas contrasexuales que permitan otras exploraciones del placer más allá de lo socialmente significado como natural del «sexo». La contra-sexualidad estaría en la línea de las estrategias contra-productivas mencionadas por Foucault como resistencias al dispositivo de la sexualidad, que implicarían la producción de formas de placer-saber alternativas al orden sexual dominante (Milano 2014: 90).

Pienso las nuevas pornografías como un territorio fértil de quiebres en la imaginación sexual

donde, en palabras de Diana Pornoterrorista, se ha logrado sexualizar el feminismo al mismo tiempo que se han sexualizado también las artes. Y no solo eso, sino que también se trabaja por lograr sexualizar el feminismo en nuevos códigos éticos y políticos (citada en Milano 2014).

De esta manera, yo reivindicó un feminismo que desacredite la pulsión por la verdad sexual, uno que abandone lo aburrido de la verdad, no por coquetear con ciertas nociones de entretenimiento (que dejan bastante que desear), sino por una compleja comprensión ética y política de lo inacabable del disfrute, de lo singular y disruptivo del deseo, de lo infinito de lo sexual: un pésimo feminismo de los nuevos imaginarios, un feminismo sexo-fantasiado.

REFERENCIAS

BASSOLS, MIQUEL. 2021. *La diferencia de los sexos no existe en el inconsciente: sobre un informe de Paul B. Preciado dirigido a los psicoanalistas*, Buenos Aires, Grama.

BEAUVOIR, SIMONE DE. 2008. *El segundo sexo*, Buenos Aires, Debolsillo.

BUTLER, JUDITH. 2005. *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós.

_____. 2007. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. María Antonieta Muñoz, México, Paidós.

_____. 2009. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu.

CUELLO, NICOLÁS y Lucas Morgan. 2018. «Una posdata sexual sobre las culturas del control», en Nicolás Cuello y Lucas Morgan (comps.), *Críticas sexuales a la razón puniti-*

*va. Insumos para seguir imaginando una vida junt*s*, Neuquén, Ediciones Precarias, pp. 13-21.

EGAÑA, LUCÍA. 2017. *Atrincheradas en la carne: lecturas en torno a las prácticas postpornográficas*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

FISHER, MARK. 2016. *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, trad. Claudio Iglesias, Buenos Aires, Caja Negra.

FLORES, VAL. 2013. *Interrupciones. Ensayos de poética activista*, Neuquén, La Mondonga Dark.

_____. 2021. *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*, Madrid, Continta Me Tienes.

FREUD, SIGMUND. 1979. *Obras completas. Vol. XVIII. Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu.

_____. 1980. *Obras completas. Vol. XIII. Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)*, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu.

FOUCAULT, MICHEL. 2005. *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano, Buenos Aires, Tusquets.

_____. 2017. *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

_____. 2019a. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores.

_____. 2019b. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores.

KOHAN, ALEXANDRA. 2019. *Psicoanálisis: por una erótica contra natura*, Buenos Aires, Indie Libros.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, MARCELA. 2014. *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Siglo XXI Editores/Universidad Nacional Autónoma de México.

LAMAS, MARTA. 2016. «Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa», *Debate Feminista*, vol. 51, pp. 18-35.

_____. 2018. *Acoso. ¿Denuncia legítima o victimización?*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

LIST REYES, MAURICIO. 2014. *La sexualidad como riesgo: apuntes para el estudio de los derechos sexuales en el contexto del neoconservadurismo*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

MERTEUIL, MORGANE. 2017. *Liberad el feminismo*, trad. José Miguel González Marcén, Barcelona, Edicions Bellaterra.

MICHELSON, CONSTANZA. 2019. «El deseo en disputa», en Marcela González (comp.), *Lo erótico y lo político en el siglo XXI: controversias entre psicoanálisis y feminismos*, Buenos Aires, Letraviva, pp. 21-31.

MILANO, LAURA. 2014. *Usina posporno: disidencia sexual y autogestión de la pospornografía*, Buenos Aires, Título.

OPORTO, LUCY. 2015. *Los perros andan sueltos: imágenes del postfascismo*, Santiago de Chile, Usach.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE). 2024. «Oráculo», *Diccionario de la lengua española*. Disponible en <<https://dle.rae.es/or%C3%A1culo?m=form>>.

WILLIS, ELLEN. 1992. *No More Nice Girls: Countercultural Essays*, Mineápolis, University of Minnesota Press.

ZUPANČIČ, ALENKA. 2013. *La sexualidad dentro de los límites de la mera razón*, trad. Pablo Pérez Wilson, Santiago de Chile, Palinodia.

3

RUIDO

**DESVÍOS Y
APROPIACIONES INAPROPIADAS
EN LA ACADEMIA**



REVOLUCIÓN, AUTOCRÍTICA Y RESPONS-HABILIDAD

GABRIELA MÉNDEZ COTA

En la modernidad, época convulsa de la cual brotaron los feminismos contemporáneos, las revoluciones populares fueron tan justas y necesarias como caóticas y, en muchos casos, decepcionantes. Animadas por causas que todavía son nuestras —libertad e igualdad para todos—, en ellas acabaron por imponerse, sobre los argumentos y las alianzas pragmáticas, las acusaciones y las persecuciones; las tendencias sectarias y los fanatismos; los cismas y, finalmente, los liderazgos carismáticos que, de manera oportunista, llegaron siempre a ofrecer un apaciguamiento, un nuevo orden autoritario contra el cual tendría que gestarse luego otra revolución..., y así, *ad infinitum*. Si en efecto estamos en una revolución feminista, ¿es una ruptura o un quiebre que conlleva la glorificación de la espontaneidad —el ruido— en detrimento de la organización —la rima—? O, más complicado, ¿no sería la rima precisamente el apaciguamiento autoritario del ruido revolucionario, aquello que ha hecho de la revolución un fenómeno devastador?

En las actuales expresiones feministas se aprecian, sin duda, la rabia social y el entusiasmo renovado de cambiarlo todo. Sin embargo, tales expresiones se enfrentan hoy a un planeta desgastado, quizá de manera irreversible, por la

violencia estructural del capitalismo globalizado. Se trata de una violencia hacia la vida significada en femenino, hacia lo que se produce como femenino mediante la crueldad. De ahí que se le oponga una rabia digna, que se eleve un grito de guerra contra la guerra, el exterminio y la extinción de la vida sin la cual no podría haber, desde luego, libertad ni igualdad. La pandemia de covid-19 exhibió no solo la distribución desigual de la vulnerabilidad y el sufrimiento a nivel global, sino también la dimensión, sin precedentes, del reto político y organizativo de los feminismos de hoy. ¿Cómo podría tirarse el patriarcado y erradicarse el capitalismo causante de tantas violencias sin que la rabia de las muy diversas feministas del mundo se traduzca en la creación organizada de nuevas condiciones e infraestructuras materiales para la vida en libertad e igualdad?

¿A costa de qué hacemos rimar nuestra consigna de mujeres revolucionarias con una visión sacrificial del mundo, que lo divide en víctimas y victimarios? ¿Qué es lo que el ruido de nuestras consignas emancipadoras no nos deja escuchar, entre nosotras y más allá? ¿Será posible una revolución autocrítica, o bien, una revolucionaria desbandada hacia la responsabilidad?

**HISTÓRICAS:
ARCHIVA
FOTOGRAFICA
DEL MOVIMIENTO
FEMINISTA
DE LA CIUDAD
DE MÉXICO.
2016-PRESENTE**

ARTIVISTA: CERRUCHA

He documentado de manera independiente las manifestaciones del movimiento feminista de la Ciudad de México desde el año 2016, conformando una archiva fotográfica personal llamada *Históricas*. La necesidad de poner el cuerpo al ser parte de las marchas, y paralelamente hacer un registro del cambio vertiginoso en las formas de protesta y de tomar el espacio público, nace de la voluntad de sumar una memoria visual, a partir de una autorrepresentación, a la genealogía de la lucha feminista en México. Esto se hace produciendo una contranarrativa de la historia oficial contada por los medios de comunicación masiva, que por lo general desfiguran y demeritan las acciones del movimiento. La archiva fotográfica cuenta nuestra versión de los hechos: es reconocerse como parte del retrato de nuestro país, es salir en y tomar la foto, es hacer y contar nuestra historia al mismo tiempo.

Históricas hace tangible el cambio en los dispositivos empleados para manifestarse en las calles, así como aquellos utilizados por la policía para reprimir. El 24 de abril de 2016 fue un parteaguas para el movimiento feminista en México; fue la marcha más grande hasta el momento en la historia del país, además de que sucedió

fuera de las fechas emblemáticas del 8 de marzo y el 25 de noviembre. Antes de esto, las protestas feministas no habían sido tan nutridas, y las que se daban fuera de las fechas preestablecidas eran eventos puntuales en respuesta a casos desatendidos por las autoridades. El llamado #24A se llevó a cabo en veintisiete ciudades del país (Navarrete 2016), fue un llamado nacional que desembocó en una oleada de demandas que siguen surgiendo hasta la fecha en rechazo a la inacción, la complicidad de la policía con la delincuencia y la impunidad imperante. Igualmente, fue la primera marcha masiva que tuvo como punto de partida el Estado de México, en un intento por descentralizar la organización del movimiento. Año con año, las marchas han servido para visibilizar de manera inmediata el descontento social frente al alza en feminicidios y transfeminicidios en todo el país. Cada evento indignante ha sido acompañado de una multitud de mujeres y personas de las disidencias reclamando justicia.

Vemos un punto de quiebre en el año 2019, cuando se tomó una estación de policía y se pintó la Victoria Alada, también conocida como el Ángel de la Independencia. De ahí en adelante, las manifestaciones se tornaron cada vez más

numerosas y la transgresión sobre monumentos históricos hizo que la sociedad se volcara sobre las formas y no sobre las razones para protestar, como los doce feminicidios diarios que ocurren en el país en el presente. Aun si en otras manifestaciones sociales habían sucedido pintas y destrozos en el espacio público, este acontecimiento fue tomado como excusa para la criminalización de la protesta feminista con mayor ahínco.

Hemos identificado las diferentes estrategias que el gobierno ha utilizado para lidiar con el movimiento feminista en las calles. Al ver que las marchas se han tornado más caóticas, su respuesta ha sido aumentar la represión. Primero, hubo un despliegue contundente de las fuerzas policiales, integradas por hileras de Ateneas (cuerpo policial de mujeres) vestidas de civiles, luego de policías mujeres uniformadas, y luego de hombres; todos los elementos completamente equipados para la confrontación. Posteriormente se emplearon tácticas como encapsulamientos, despojo de cámaras a periodistas y fotógrafos independientes, utilización de bloqueadores de drones y de muros de contención, y hasta métodos de confrontación directa con gas lacrimógeno, agresiones verbales y físicas, amenazas e intimidaciones (a feministas identificadas por el gobierno) previas a las marchas del 8 de marzo y del 25 de noviembre, lo que incluye golpes, detenciones arbitrarias y disparos con armas de fuego, como sucedió en Cancún el 9 de noviembre de 2020, entre otras múltiples violaciones a los derechos humanos de las manifestantes (Amnistía Internacional 2021: 35).

En el año 2022 nos encontramos en un punto de inflexión. La marcha del 8 de marzo transparentó la cooptación del movimiento por

parte de las instituciones, al punto de que las policías Ateneas realizaron el acto performático de «marchar con las manifestantes y días antes se pronunciaron feministas en un diálogo organizado por la Secretaría de Seguridad Ciudadana entre policías mujeres y activistas feministas. En la marcha, las policías se presentaron con flores obsequiadas por el contingente de Morena, autodenominadas feministas obradoras» (Data News 2022). Fue una marcha masiva donde una parte de quienes acudieron estaban genuinamente interesadas en tomar acción; tal vez este fue su primer acercamiento al movimiento, por lo que carecen de experiencia y conocimiento de la situación actual. Esto propicia que los actos performáticos institucionales les apantallen y les den la impresión de un avance hacia un cese en las hostilidades. Quienes llevamos más tiempo en diferentes ámbitos de los activismos feministas —no solo acudiendo a las marchas— tenemos mayores herramientas para identificar estas acciones como parte del proceso de cooptación a través de una simulación que oficializa el movimiento buscando con ello neutralizarlo.

Este año, la estrategia del gobierno fue clara: blindaron tanto propiedad pública como privada con muros de contención inquebrantables, delimitaron el número de policías y les posicionaron en puntos clave, y reaccionaron frente a la confrontación pero no fueron quienes la iniciaron (esto en espacios cubiertos por medios masivos de comunicación, como lo es la Ciudad de México, y específicamente el Zócalo capitalino); sin embargo, en lugares alejados de las cámaras principales, actuaron violentamente, como siempre (Barbosa 2022).

Estamos ante un momento que le llega a todos los movimientos sociales: cuando la imagen

del Che Guevara se convierte en una moda impresa en una playera que todxs portan indistintamente sin compromiso ni responsabilidad por lo que significa un posicionamiento, en este caso, feminista. Hoy, los retos no solo siguen siendo luchar, en todos los ámbitos, por una vida libre de violencia, sino que ahora se suma el tener que contrarrestar la simulación que busca desvirtuar el movimiento.

Seguimos y seguiremos accionando por todos los frentes «hasta que la dignidad se haga costumbre».

Cerrucha
Cerrucha
Abril, 2022



Antimonumenta – Glorieta de las mujeres que luchan, Cerrucha, México, 2022.





Restos de una fábrica donde murieron mujeres trabajadoras en la calle de Chimalpopoca tras el sismo del 19 de septiembre, Cerrucha, México, 2017.



Colocación de la Antimonumenta en la calle de Juárez, Cerrucha, México, 2019.



28S por el aborto seguro, legal y gratuito, Cerrucha, México, 2018.



Antimonumenta en la calle de Juárez, Cerrucha, México, 2019.



Ya no tenemos miedo, díptico #9 de la serie Justicia con Glitter. Dípticos del durante y el después de la marcha: Revolución con Glitter, Cerrucha, México, 2019.



Juntas, díptico #2 de la serie Justicia con Glitter. Dípticos del durante y el después de la marcha: Revolución con Glitter, Cerrucha, México, 2019.



México feminicida, díptico #3 de la serie Justicia con Glitter. Dípticos del durante y el después de la marcha: Revolución con Glitter, Cerrucha, México, 2019.



Pintas sobre la Victoria Alada 1, Cerrucha, México, 2019 (arriba).
Pintas sobre la Victoria Alada 2, Cerrucha, México, 2019 (abajo).



Marcha del silencio, Cerrucha, México, 2019.



8M-1: 8 de marzo, 2020, Cerrucha, México, 2020.



#25N, Cerrucha, México, 2019.



8M-2: 8 de marzo, 2020, Cerrucha, México, 2020.



8M-3: 8 de marzo, 2020, Cerrucha, México, 2020.



8M-1: 8 de marzo, 2022, Cerrucha, México, 2022.



8M-1: 8 de marzo, 2021, Cerrucha, México, 2021.



8M-2: 8 de marzo, 2022, Cerrucha, México, 2022.

REFERENCIAS

- AMNISTÍA INTERNACIONAL. 2021. «México: la era de las mujeres. Estigma y violencia contra mujeres que protestan». Disponible en <<https://www.amnesty.org/es/wp-content/uploads/sites/4/2021/05/AMR4137242021SPANISH.pdf>>.
- BARBOSA, MELINA. 2022. «Falso que no hubo violencia policial durante el #8M», *Verificado*, 10 de marzo. Disponible en <<https://verificado.com.mx/falso-que-no-hubo-violencia-policial-durante-el-8m/>>.
- DATA NEWS. 2022. «“Feministas obradoras” se “cuelgan la medalla” por marcha de mujeres en CDMX», *Datanoticias*, 9 de marzo. Disponible en <<https://datanoticias.com/2022/03/09/feministas-obradoristas-se-cuelgan-la-medalla-por-marcha-de-mujeres-en-cdmx/>>.
- NAVARRETE, PRISCILA. 2016. «Miles de mujeres protagonizan la mayor marcha por la violencia machista en México», *El País*, 25 de abril. Disponible en <https://elpais.com/internacional/2016/04/25/mexico/1461543070_815064.html>.

CRÉDITOS ICONOGRÁFICOS

- CERRUCHA (1984), *Antimonumenta – Glorieta de las mujeres que luchan*, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2022.
- CERRUCHA (1984), #24A-1, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2016.
- CERRUCHA (1984), #24A-2, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2016.

- CERRUCHA (1984), 8M-1: 8 de marzo, 2017, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2017.
- CERRUCHA (1984), *Feminicidio de Lesvy Berlín Osorio en CU*, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2017.
- CERRUCHA (1984), *Restos de una fábrica donde murieron mujeres trabajadoras en la calle de Chimalpopoca tras el sismo del 19 de septiembre*, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2017.
- CERRUCHA (1984), 28S por el aborto seguro, legal y gratuito, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2018.
- CERRUCHA (1984), *Colocación de la Antimonumenta en la calle de Juárez*, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2019.
- CERRUCHA (1984), *Antimonumenta en la calle de Juárez*, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2019.
- CERRUCHA (1984), *Ya no tenemos miedo*, díptico, © Cerrucha, «Hasta que la dignidad se haga costumbre», México, Galería La Buena Estrella, 2019.
- CERRUCHA (1984), *México feminicida*, díptico, © Cerrucha, «Hasta que la dignidad se haga costumbre», México, Galería La Buena Estrella, 2019.
- CERRUCHA (1984), *Juntas*, díptico, © Cerrucha, «Hasta que la dignidad se haga costumbre», México, Galería La Buena Estrella, 2019.
- CERRUCHA (1984), *Pintas sobre la Victoria Alada 1*, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2019.
- CERRUCHA (1984), *Pintas sobre la Victoria Alada 2*, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2019.

- CERRUCHA (1984), *Marcha del silencio*, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2019.
- CERRUCHA (1984), #25N, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2019.
- CERRUCHA (1984), 8M-1: 8 de marzo, 2020, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2020.
- CERRUCHA (1984), 8M-2: 8 de marzo, 2020, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2020.
- CERRUCHA (1984), 8M-3: 8 de marzo, 2020, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2020.
- CERRUCHA (1984), 8M-1: 8 de marzo, 2021, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2021.
- CERRUCHA (1984), 8M-1: 8 de marzo, 2022, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2022.
- CERRUCHA (1984), 8M-2: 8 de marzo, 2022, fotografía, © Cerrucha, archiva Históricas, México, 2022.

**DEL RUIDO A LA RIMA:
REFLEXIONES
EN TORNO AL
TRABAJO SEXUAL**

XIMENA QUINTERO VELOZ

El trabajo sexual es uno de los temas que más ruido y confrontaciones genera dentro del movimiento feminista, tanto en los activismos como en la academia. Frecuentemente, el ruido que provoca el desacuerdo no nos permite escuchar la voz de las trabajadoras sexuales, que son las protagonistas de esta actividad.

Mi interés por este tema surgió hace algunos años, cuando era colaboradora de una asociación civil que trabaja por los derechos sexuales y reproductivos. Tuve la oportunidad de conocer a un grupo de mujeres que ejercían el trabajo sexual en la autopista México-Querétaro. Tiempo después, volví a acercarme a ellas para realizar la investigación que formó parte de mis estudios de maestría en Antropología. En ese momento, consideré que abordar el tema desde una perspectiva feminista y antropológica me permitiría explorar algunas de sus vivencias y experiencias tanto en el trabajo sexual como en otro tipo de empleos; de esta manera, podría ayudar a comprender una de las múltiples formas de comercio sexual que existen en el panorama actual de México y por qué se constituye como una opción de trabajo disponible para un

gran número de personas, probablemente más de las que podemos imaginar.

Realicé el trabajo de campo para esta investigación entre 2016 y 2018, tiempo durante el cual hice observaciones etnográficas y entrevistas a siete mujeres. Todas decidieron usar un seudónimo, los nombres que eligieron son: Bárbara, Gloria, Felina, Laura, Sandra, Diana y Hada. Sus edades variaban entre 29 y 48 años, la mayoría de ellas eran solteras o separadas, y solo Sandra era viuda. Para ejercer el trabajo sexual, estas mujeres se trasladaban desde distintos municipios del Estado de México e Hidalgo (tabla 1), y su punto de encuentro se ubicaba en una de las laterales de la autopista México-Querétaro, donde permanecían de pie, de forma individual o en grupos de dos o tres mujeres, con poco de espacio entre cada grupo.

Tabla 1. Datos sociodemográficos de siete trabajadoras sexuales de la autopista México-Querétaro

	EDAD	ESTADO CIVIL	LUGAR DE RESIDENCIA	COHABITACIÓN
Bárbara	29	Soltera.	Tepeji del Río de Ocampo, Hidalgo.	Madre y padre.
Gloria	45	Separada.	Cuautitlán, Estado de México.	Tiene cuatro hijas, de 21, 17, 14 y 4 años; y un hijo de 5 años. Su hija mayor no vive con ella.
Felina	45	Divorciada.	Tizayuca, Hidalgo.	Vive sola en una casa propia, en el mismo predio que sus padres.
Laura	41	Soltera.	Tepeji del Río de Ocampo, Hidalgo.	Vive con su hijo menor, de 17 años.
Sandra	45	Viuda.	Coacalco, Estado de México.	Vive con su hija menor y dos nietas.
Diana	41	Divorciada. Vive en concubinato con su expareja.	Atizapán de Zaragoza, Estado de México.	Expareja y dos hijos adolescentes. La persona que cohabita en su casa actúa como dependiente económico de Diana. Sus compañeras consideran que es su padrote.
Hada	48	Soltera.	No tiene una vivienda propia ni permanente. Se aloja ocasionalmente con sus padres en Tizayuca, Hidalgo, o bien, con amigas en diferentes lugares.	No aplica.

Fuente: elaboración propia.

Aunque comparten mucho tiempo en el espacio laboral, no siempre se genera un lazo de amistad entre ellas. De hecho, durante los años que han ejercido el trabajo sexual en la autopista, han enfrentado distintos conflictos, casi siempre relacionados con préstamos de dinero que no han sido devueltos, diferencias ideológicas, políticas o religiosas —principalmente la santería—, o bien, cuando las cuotas establecidas por los servicios sexuales no son respetadas. A pesar de las diferencias que han surgido entre ellas, están constantemente monitoreando la actividad de sus compañeras y tratando de identificar con qué cliente se encuentra cada una, a fin de protegerse mutuamente. En cuestión de seguridad, estas mujeres conforman un grupo solidario, pero también cuentan con aliados como la policía federal, los empleados de una caseta de cobro, y los dependientes de puestos ambulantes de comida, de un hotel y de un restaurante cercanos.

Las mujeres que ejercen el trabajo sexual en la autopista México-Querétaro aseguran que lo que ellas realizan es una actividad laboral como cualquier otra, en la que cubren un horario y prestan un servicio que les genera suficiente dinero para llevar una vida digna. Para ellas, esto contrasta con otras actividades económicas que se caracterizan por la explotación laboral y la precariedad salarial en regiones industrializadas del centro de México, que ofrecen los únicos empleos a los que ellas tienen acceso.

Las seis mujeres coincidieron en definir su servicio como un intercambio sexual corto a cambio de una cuota acordada entre todas. Sus clientes son principalmente transportistas y operadores de vehículos como tráilers, camiones y camionetas, aunque también tienen clientes que tienen otras ocupaciones y manejan

automóviles privados. La tarifa estipulada por las trabajadoras sexuales por un servicio de quince minutos de penetración vaginal es de \$150 pesos mexicanos; sin embargo, si el cliente desea incluir un preámbulo de estimulación oral de duración de menos de dos minutos, se suman \$50 pesos, lo cual resulta en un total de \$200 pesos por el mismo tiempo de quince minutos, pero incluyendo ambas prácticas. Generalmente, este intercambio sexual ocurre en el vehículo del cliente con las tarifas descritas, pero es frecuente que algún cliente prefiera tener un intercambio sexual en un hotel, lo cual es más conveniente económicamente para las mujeres, pues cobran lo que cada una de ellas decida —a partir de \$500 por hora— y la tarifa del hotel corre por cuenta del cliente.

Cada una de las trabajadoras sexuales establece su propio horario laboral, variable pero flexible. Pueden pasar entre tres y diez horas continuas en el lugar, desde las 9:00 a. m. hasta las 7:00 p. m., pero nunca se quedan después de esa hora. Las mujeres modifican su horario de acuerdo con distintos factores: si tienen festivales o actividades escolares de sus hijas o hijos, si alguna o algún integrante de su familia necesita atención médica, si ellas presentan algún malestar o enfermedad que no les permita trabajar, si presentan su periodo menstrual, si no tienen muchos clientes, si se aburren o si se cansan de esperar, pueden decidir llegar a su lugar de trabajo más tarde, regresar a sus hogares más temprano o tomarse el día libre.

Tal vez a simple vista parecería que el dinero que perciben del trabajo sexual es poco y los horarios son extensos, pero es mucho más de lo que recibían en trabajos anteriores, cuentan con mayor flexibilidad de horario, y deciden cuáles y cuántos clientes atender por día. De hecho,

en sus narraciones a menudo comentaron que tener un trabajo formal era una opción por completo descartada para ellas, pues, por el contexto en el que vivían y la baja calificación escolar con la que contaban, únicamente tenían acceso a empleos precarizados donde ganaban el salario mínimo, ya sea en el sector industrial, como

maquiladoras o costureras, o bien, en el sector de servicios como empleadas de intendencia, meseras o cocineras. En estos trabajos, ellas ganaban entre \$300 y \$450 pesos mexicanos a la semana, en contraste con lo que perciben del trabajo sexual, que va de \$1,400 a \$12,600 pesos semanales (tabla 2).

Tabla 2. Características del trabajo sexual y empleos anteriores de las trabajadoras sexuales de la autopista México-Querétaro

	HORARIO	NÚMERO DE CLIENTES APROXIMADO AL DÍA	INGRESOS APROXIMADOS A LA SEMANA	INGRESO SEMANAL EN TRABAJOS ANTERIORES
Bárbara	13:00 - 19:00	De dos a ocho al día con tarifa de \$200 por servicio.	\$2,400-\$7,200	\$1,000 a \$1,500 a la semana como maquiladora y supervisora respectivamente.
Gloria	10:00 - 18:00	De cuatro a diez al día con tarifa de \$200 por servicio.	\$4,800-\$12,000	Vendedora de refresco de casa en casa. Demostradora de productos en supermercados. Trabajos en panadería y ayudante de cocina, \$310 semanales.
Felina	10:00 - 18:00	De cuatro a nueve al día con tarifa de \$200 por servicio.	\$5,600-\$12,600	Limpieza en ranchos. Fábrica de frituras, \$450 semanales.
Laura	13:00 - 18:00	De cuatro a nueve al día con tarifa de \$200 por servicio.	\$4,800-\$10,800	Solo trabajo sexual en bares, clubes nocturnos y autopista. Ingreso variable, pero afirmó que como bailarina o «haciendo variedad» ganaba muy bien.

	HORARIO	NÚMERO DE CLIENTES APROXIMADO AL DÍA	INGRESOS APROXIMADOS A LA SEMANA	INGRESO SEMANAL EN TRABAJOS ANTERIORES
Sandra	13:00 - 19:00	De cinco a diez clientes por día con tarifa de \$100-\$150 por servicio.	\$3,000-\$9,000	Limpieza. Obrera en fábricas.
Diana	9:00 - 14:00	De tres a ocho clientes por día con tarifa de \$80-\$100 por servicio.	\$1,440-\$4,800	Venta de artículos por catálogo, principalmente zapatos y colchas.
Hada	9:00 - 14:00 y 22:00 - 5:30	De dos a cuatro clientes por día. Tarifa variable.	Como resultado de todos los trabajos que realiza, incluido el trabajo sexual ocasional, tiene un ingreso de \$1,800 a \$4,800.	Limpieza en domicilios particulares, dependienta de restaurantes como ayudante de cocinera y limpieza, mesera. Pepenadora.

Fuente: elaboración propia.

A continuación, retomo un testimonio de Felina, el cual no solo da cuenta de las condiciones de precariedad salarial que sistemáticamente se encuentran en los empleos en contextos industrializados, sino que además visibiliza las desventajas estructurales que enfrenta una gran cantidad de mujeres al tomar la responsabilidad del sustento económico de los hogares con varias jornadas laborales, mientras que asumen el trabajo doméstico y de cuidados:

Es mejor que te lleves más de \$1,000 semanales a que en una fábrica me ganaba \$450 a la semana por ocho horas de trabajo diario, realmente es mucha la diferencia. Y cuando ya tienes hijos en la escuela, ahí sí ya te das de topes, porque yo me iba a la fábrica, llegaba de la fábrica a casa y lavaba y planchaba ajeno y ni así me alcanzaba. Tenía yo que dar pasajes a mi hijo de la universidad, luego al de la prepa, y al que iba en secundaria. La verdad

sí es más difícil, más gasto. Después me salí de la fábrica y me puse a trabajar en los ranchos, iba a hacer limpieza y todo eso. Pero pues no, no es redituable.

Al igual que Felina, la mayoría de las trabajadoras sexuales de la autopista México-Querétaro proporciona la mayor parte del ingreso familiar; de hecho, son las únicas personas que sustentan a sus familias. Como se muestra en la tabla 3, el número de personas que dependen económicamente de los ingresos que ellas perciben del trabajo sexual es de una a cuatro de distintas generaciones: desde sus progenitores hasta sus hijas y nietas. Bárbara, la única mujer transgénero del grupo, es también la única que no destina ningún recurso al ingreso familiar, pues sus padres son los principales proveedores del ingreso económico, así que todo el dinero que gana del trabajo sexual lo destina a sus gastos personales. Por otro lado, Hada es la única mujer que no comparte sus ingresos con su familia, pues no cuenta con una vivienda propia y se aloja temporalmente con sus padres o con sus amigas.

Tabla 3. Destino del ingreso y número de dependientes económicos de las trabajadoras sexuales de la autopista México-Querétaro

	DESTINO DEL INGRESO ECONÓMICO	NÚMERO DE DEPENDIENTES ECONÓMICOS
Bárbara	Gastos personales y de mascotas. Ocasionalmente familiares.	Solo ella.
Gloria	Gastos personales. Manutención de su familia y de su hogar.	Tres hijas. Un hijo.
Felina	Gastos personales. Manutención de sus progenitores.	Ambos padres.
Laura	Gastos personales. Manutención de su familia y de su hogar.	Un hijo.
Sandra	Gastos personales y familiares (hijos y nietos).	Una hija. Dos nietas.
Diana	Gastos personales, un hijo y para mantener a su pareja.	Pareja. Dos hijos.
Hada	Gastos personales.	Solo ella.

Fuente: elaboración propia.

La antigüedad que tenían ejerciendo el trabajo sexual, al momento de mi investigación, era variable. Felina era la que llevaba menos tiempo en esta actividad: no más de cuatro años; las demás contaban con trayectorias desde nueve, diez, veintidós o hasta treinta y cinco años. Para Laura y Hada, las que cuentan con mayor antigüedad, el trabajo sexual ha representado su principal fuente de ingresos gran parte de su vida. Pero, para sus compañeras, el ejercicio del trabajo sexual no siempre es continuo; algunas de ellas «van y vienen». Laura, fue la única participante que dijo directamente que a ella no le gustaba ir a la escuela ni estudiar, pero que sí le gustaba consumir alcohol, bailar y estar en el ambiente de bares, por lo que abandonó sus estudios en el primer año de secundaria para dedicarse de lleno al trabajo sexual algunos años después.

Tabla 4. Antigüedad ejerciendo el trabajo sexual para las trabajadoras de la autopista México-Querétaro

	ANTIGÜEDAD EN EL TRABAJO SEXUAL
Bárbara	Nueve años en el trabajo sexual, los últimos seis años en la autopista México-Querétaro.
Gloria	Veintidós años en distintos puntos de forma intermitente, seis en la autopista México-Querétaro.
Felina	Cuatro años. Anteriormente no lo había ejercido.
Laura	Veintidós años en el trabajo sexual y bares, los últimos tres en la autopista México-Querétaro.
Sandra	Nueve años en el trabajo sexual, los últimos seis en la autopista México-Querétaro.
Diana	Diez años en el trabajo sexual, los tres últimos en la autopista México-Querétaro de forma intermitente.
Hada	Treinta y cinco años en distintas autopistas del país y en otros lugares, como la Terminal de Autobuses del Norte.

Fuente: elaboración propia.

De cara al futuro, la mayoría de ellas afirmaron que no deseaban dedicarse al trabajo sexual de por vida; por el contrario, pensaban que era una actividad pasajera que les permitiría hacerse de un capital económico para planear su retiro. Entre sus planes se encontraban poner un negocio propio, tal vez instalar un depósito de cerveza, una tienda o un local de comida; algunas incluso pensaban en desplazarse a otro estado para vivir más tranquilas.

Ellas consideran que su labor debe ser reconocida como un trabajo porque lo viven como tal, y porque reciben una remuneración económica que suele superar hasta diez veces lo que recibirían de un trabajo formal en una fábrica. Sin embargo, no están interesadas en organizarse o movilizarse para reclamar públicamente que el trabajo sexual sea reconocido como tal, con todas las prestaciones y obligaciones que ello implicaría, y tampoco conocen la labor de las redes de trabajadoras sexuales activistas que sí lo hacen. El estigma social que enfrentan y se reproduce en prácticamente todos los espacios sigue pesando demasiado.

En los campos de la academia y los activismos feministas seguimos encontrando choques entre posturas que buscan explicar y resolver qué sería mejor para las mujeres que ejercen el trabajo sexual. Desde la academia, no basta con exponer las circunstancias que llevan a las mujeres a elegir el trabajo sexual como su principal fuente de ingresos, y tampoco podemos continuar estigmatizando a las mujeres por esta elección. En los trabajos académicos frecuentemente nos encontramos con cierta injusticia epistémica (Fricker 2007) y disputas ideológicas referentes al uso del capital sexual o de la genitalidad del cuerpo para ejercer un trabajo, lo cual mantiene el estigma asociado con las

trabajadoras sexuales y genera ruido que no nos permite escucharnos entre nosotras ni a las verdaderas protagonistas de esta actividad.

Martha Nussbaum (1999) señala que todas las personas usamos nuestro cuerpo para trabajar, siempre, aunque de distintas maneras; y recuerda que a lo largo de la historia han existido trabajos estigmatizados y por los cuales obtener una ganancia era socialmente reprochable. Tal es el caso de los cantantes de ópera y los maestros de filosofía en la antigua Grecia, trabajos que con el paso del tiempo ganaron reconocimiento social. ¿Es posible, entonces, que desde los activismos y academias feministas podamos reivindicar las luchas de las trabajadoras sexuales por el reconocimiento que desean pero no se atreven a reclamar públicamente?

Más allá de pensar en una academia y en un activismo que se posicionen contra el estigma social, es indispensable continuar con el cuestionamiento de los trabajos a los que las mujeres tenemos acceso. De acuerdo con Silvia Federici (2020), las diferencias ideológicas en torno a las múltiples formas en las que podemos usar nuestro cuerpo para trabajar no deberían impedirnos luchar por mejorar las condiciones del trabajo sexual, al igual que otros empleos que implican un mayor grado de explotación laboral o precariedad salarial.

Pensar en la abolición del trabajo sexual resultaría estéril si esto implicara la criminalización de las trabajadoras sexuales y la negación de su agencia política. Además, no es posible ignorar la explotación que implican las alternativas de trabajo existentes en el sistema capitalista. Las mujeres que entrevisté llegaron al trabajo sexual huyendo de la precarización y explotación laboral. Y pese al estigma que implica, continúan resistiendo al borde de la autopista.

Tal vez resultaría igual de violento tratar de persuadirlas o incluso obligarlas a renunciar al trabajo sexual para condenarlas a vivir del salario mínimo y bajo la explotación industrial presente en las fábricas, sin ofrecerles ninguna otra alternativa laboral o económica.

Si desde las luchas feministas nuestra propuesta política es la emancipación de las mujeres de todas las formas de opresión, no podemos seguir dejando que ciertos temas provoquen fracturas irreconciliables en el interior. Es necesario que empecemos a dialogar, a cuestionar el conocimiento que hemos generado desde distintas posturas respecto del trabajo sexual, y hacerlo poniendo en el centro a las trabajadoras sexuales, como sujetas políticas, escuchando sus historias de vida y sus experiencias laborales. Construyamos espacios de diálogo entre las trabajadoras sexuales, los activismos y las academias: que del ruido emerjan las voces que se traduzcan en rimas.

REFERENCIAS

- FEDERICI, SILVIA. 2020. *Beyond the Periphery of the Skin. Rethinking, Remaking and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism*, Oakland, Kairós/PM Press.
- FRICKER, MIRANDA. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Nueva York, Oxford University Press.
- NUSSBAUM, MARTHA. 1999. «Whether from Reason or Prejudice. Taking Money for Bodily Services», en *Sex and Social Justice*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 276-298.

**DE RUIDOS
QUE HACEN RUIDO.
PREGUNTAS
DESDE ADENTRO
PARA UN FEMINISMO
ANTIEXTRACTIVISTA
CRÍTICO¹**

MELISA CABRAPAN DUARTE

INTRODUCCIÓN

Los feminismos hacen ruidos. Tienen esa orientada y performática finalidad: hacer ruido para que se escuchen las múltiples demandas de derechos, o para que resuene la furia o rabia colectiva ante las injusticias, o también para celebrar triunfos. Sin embargo, el ruido también es incomodidad y atraviesa nuestra praxis. Como feministas, la incomodidad ha sido históricamente la manera introspectiva y a la vez colectiva para movilizarnos, cuestionar y buscar maneras para salir de ella. La incomodidad es en sí misma política porque inicia un camino para desestabilizar el orden de lo que se presenta como dado y natural. Y, en efecto, pese a que el ruido incomode o altere, tiene el potencial de hacernos revisar prácticas, teorías y discursos, con la finalidad de construir acciones-pensamientos feministas más críticos.

¹ El presente trabajo se enmarca dentro del Proyecto de Unidades Ejecutoras (IPEHCS-CONICET-UNCo) titulado «La (re)producción de las desigualdades en la Patagonia Norte. Un abordaje multidimensional» (22920180100046CO).

En este texto, quiero analizar particularmente los ruidos feministas antiextractivistas que han resonado durante los últimos años: los que a partir del cruce con las demandas de género han visibilizado luchas ya existentes contra el extractivismo de la naturaleza, y los que han dado lugar a incomodidades producto de una serie de esencialismos —de género, étnicos— que reemergen y llaman a ser revisados. Es decir, estos ruidos, así como han fortalecido las defensas de los territorios y los cuerpos de las mujeres, también han generado apropiaciones inapropiadas desde la academia —aunque en directa retroalimentación con los activismos—, evidenciando la actualidad de la tensión clásica entre naturaleza y cultura.

Cabe anticipar que observo y abordo esta complejidad desde la reflexión, pero sobre todo desde el campo empírico y de acción que integro, y a partir de una toma de posición y de decisiones analíticas que reflejan ensamblajes de quehaceres y roles. Escribo como antropóloga feminista que investiga la dimensión genérica del extractivismo petrolero y también como mujer mapuche perteneciente al Lof Newen Mapu, comunidad que forma parte de una organización

mayor, el Consejo Zonal Xawvko de la Confederación Mapuche de Neuquén, Argentina, compuesto por trece comunidades.

Estos múltiples involucramientos mapuche, feministas y académicos tienen distintas implicancias en las resistencias colectivas, así como también exigen responsabilidades diversas (Hofmann y Cabrapan 2021). En ello, y a través del rol que me habilita para elaborar una crítica de los —usualmente contrastantes— espacios de interlocución en los que participo, retomo el llamado de la antropóloga maorí Linda Tuhiwai Smith (2016) a construir metodologías indígenas como parte de un proyecto descolonizador en donde, agrego, las distintas tramas de relaciones en interacción y acceso me ofrecen una lectura situada particular, además de poder intervenir o cocrear saberes territoriales.

En esa apuesta, y en lo singular de una investigación desde adentro, como sucede en el contexto de estudio en el que habito, vale señalar que las preguntas —y en efecto las respuestas— que orientan/producen mi trabajo, etnográfico de base, tienen diversos compromisos políticos. Por un lado está la resistencia mapuche al extractivismo en la región que ha sido renombrada por los proyectos desarrollistas como Vaca Muerta, una formación de reservorios de gas y petróleo no convencional, de treinta mil kilómetros cuadrados, que comenzó a ser explorada y explotada desde el año 2012 mediante la incorporación de la técnica de fractura hidráulica, conocida como *fracking*, en el país. Por otro lado, mi análisis pretende ofrecer una perspectiva crítica del activismo feminista involucrado especialmente con el antiextractivismo, pero sobre todo de los activismos que están emergiendo y visibilizándose desde contextos indígenas y desde las organizaciones de mujeres mapuche

que integro. En la misma dirección o incluso como consecuencia de lo anterior, en la disputa teórica o en el plano de la producción y potencia del pensamiento feminista académico es urgente revisar sentidos comunes que se reafirman y reproducen discursos de gran alcance para indagar cuánta conciencia o reconocimiento hay en ello y con qué finalidad, quizá estratégica.

Entonces, en lo que sigue abordaré los ruidos y tensiones interconectados, indagando una serie de aspectos en torno a la feminización o feministización del antiextractivismo, para arribar a una conclusión sobre la pregunta: ¿naturaleza o cultura en la defensa del cuerpo-territorio? A lo largo del análisis, observaré los aportes para fortalecer una lucha antiextractivista articulada, así como los ruidos que hacen ruido; o sea, los que generan incomodidad, basándome en el contexto de resistencia y análisis en el que me sitúo.

¿FEMINIZACIÓN O FEMINISTIZACIÓN DEL ANTIEXTRACTIVISMO?

En primer lugar, cabe decir que las demandas articuladas de género y ambiente produjeron durante la última década en Latinoamérica una aparente —y casi exclusiva— feminización del antiextractivismo. Esto se puede entender como que las mujeres son las únicas que resisten al extractivismo, este comprendido como un modelo económico basado en la explotación de la naturaleza que perpetúa la lógica colonial de apropiación de los recursos, hoy de expresión neoliberal (Gudynas 2009; Svampa 2019; Machado 2015). Por otra parte, esa feminización también se puede comprender por la movilización masi-

va de las mujeres durante los últimos años en las calles, y porque las propias demandas y los entendimientos del género, desde diferentes influencias teóricas y políticas, particularizaron y fortalecieron las defensas territoriales y ambientales al volverlas personales y corporales (Cabrapan 2022). De ahí que pueda evidenciarse un movimiento de mujeres antiextractivista en Latinoamérica que es multisituado y diverso en su composición, contextos, prácticas y teorización. Durante los años más recientes este movimiento ha colocado entre las principales demandas feministas la consigna contra el extractivismo.

El grito contra las violencias machistas y por el aborto, con el que irrumpieron masiva y radicalmente las mareas violetas y verdes, ha confluído con el activismo de mujeres en contra del extractivismo de la naturaleza, y logró aunar bajo la noción de «cuerpo-territorio» distintos, aunque complementarios, frentes de lucha feminista. Por ejemplo, la búsqueda por la despenalización del aborto ha exhibido usos de la categoría cuerpo-territorio, visibilizada inicialmente por los feminismos comunitarios, indígenas y territoriales. Sobre todo, los centroamericanos y andinos han sido pioneros en impugnar al extractivismo de la naturaleza y en referirse a la tierra-territorio en relación con el extractivismo de los cuerpos (Cabnal 2010; Paredes 2015; Ulloa 2016; Vela-Almeida *et al.* 2020). Asimismo, las luchas antiextractivistas también se han desplazado del campo a la ciudad. En ese proceso, los feminismos populares y urbanos, fuertemente influenciados por la crítica feminista decolonial (Lugones 2011), han sido los que se han levantado en las ciudades en contra del extractivismo, poniendo el cuidado en el centro de las demandas (Federici 2020; Gago 2019).

En ambos contextos, las luchas de mujeres, o comunitarias no necesariamente adscriptas al feminismo como tal, han tenido el mérito de revincular desde la propia práctica y discurso de defensa el cuerpo con el territorio; lo subjetivo e individual/colectivo con una espacialidad mayor que lo contiene, la del territorio. Este es percibido como *continuum* del cuerpo, no solo por la concepción ontológica/cultural de interrelación con la naturaleza, variable según cada pueblo originario, sino también por las afectaciones del extractivismo a los territorios y, en consecuencia, a los cuerpos.

Ahora, regresando a la pregunta o ruido que titula el apartado de si las resistencias antiextractivistas se han tornado femeninas o feministas, existe una gran diferencia entre las representaciones que exclusivizan y naturalizan la presencia de mujeres en ellas —en particular en contextos indígenas— y asumir que las impugnaciones al extractivismo se han ampliado por las demandas de género (Caretta *et al.* 2020; Echart y Villareal 2019; Erpel 2018). Incluso suele suceder que en muchos casos se pretende imponer una interpretación de un caso en donde efectivamente la delantera la llevan las mujeres sobre otra localización distante geográfica y culturalmente. Quizá la feminización sea un modo fuerte de interpelar, de llamar y de hacer ruido sobre la toma de conciencia de la destrucción ambiental y del mundo. Sin embargo, la construcción hiperfeminizada del antiextractivismo, en particular indígena —aunque también de otros colectivos campesinos, afro y populares—, promovida desde algunos sectores de la academia y del activismo pero también alimentada y financiada por la cooperación internacional, ONGs y agencias internacionales de conservación, omite la

diversidad de realidades, relaciones y prácticas de género para la defensa de la naturaleza, que no únicamente interpelan y afectan a mujeres.

A pesar de que los feminismos territoriales y comunitarios enfatizan el carácter comunitario, orgánico y de la política comunal indígena, que involucra tanto a mujeres como a hombres —y no binarixs, cada vez más consideradxs ante su emergente visibilización y politización—, los discursos y acciones antiextractivistas tienen la tendencia de feminizar la defensa ambiental. Sin embargo, en territorio mapuche Xawvnko, la defensa nos implica a todas y todos: a mujeres, hombres, identidades no binarias, a las infancias, y a todas las fuerzas que componen el *ixofij mogen* (biodiversidad en equilibrio), en tanto las afectaciones del *fracking*, como la contaminación del agua, del aire, sonora, los movimientos sísmicos, y el despojo y destrucción territorial no distinguen género, edad ni etnicidad.

En las acciones directas, comunicacionales, y de diálogos que realizamos con el Estado y con las empresas petroleras, estamos y actuamos como pueblo, sin distinciones sexogenéricas, o por lo menos hay un pensamiento cultural y político compartido que así lo predispone y orienta. Tampoco promovemos la idea de líder o lideresa que tanto resuena desde el movimiento de mujeres antiextractivista en Latinoamérica, aunque algunas autoridades se destaquen en sus roles o las destaquen otros, como la prensa, organizaciones sociales, organismos de financiamiento o grupos de derecha. Estos, con objetivos diversos y con intenciones de apoyar, empoderar o criminalizar a las personas que realzan, parecen necesitar más de personalismos y jerarquías que la propia organización mapuche.

Cabe decir que revisar las formas de hacer política y deconstruirla para nuestro existir de

hoy no significa que opere un tradicionalismo o romanticismo de lo comunitario o de valores tales como la complementariedad que contiene la cosmovisión, porque otros procesos, como los de decir basta a las violencias de género, sexuales, intrafamiliares, intracomunitarias y de la organización, cuestionan incluso algunos paradigmas ancestrales, como lo ha venido haciendo el feminismo comunitario (Cabnal 2010). Además, los regímenes extractivistas intervienen en las regulaciones tanto de las feminidades como de las masculinidades, exacerbando o también alterando ordenes de género y roles (Hofmann y Cabrapan 2019). Asimismo, generan la criminalización de las resistencias, predominantemente de hombres,² aunque las que parecen resonar —¿y sensibilizarnos más?— son las de mujeres. La afectación a la salud y vidas de mujeres, hombres, niñxs, y de *pu newen* o fuerzas también es compartida.

No obstante, tal y como ha sucedido en esta geografía, en numerosas ocasiones se ha optado por visibilizar determinadas luchas a través de las mujeres, por lo que provoca y evoca que, por ejemplo, sean las *lamgen* del Lof Campo Maripe, mujeres mayores, las que tomen y se encadenen a las torres de perforación para exigir la personería jurídica de la comunidad en 2014. Esta situación de largos días, cuyas fotografías se difundieron en el ámbito internacional, fue parte de sucesivas acciones comunitarias e intercomunitarias de bloqueo de accesos al yacimiento Loma Campana, epicentro del convenio entre YPF y Chevrón, avalado por la legislatura

² Según el informe de Global Witness (2021) una de cada diez defensoras/es asesinadas/os durante 2020 fueron mujeres.

neuquina, para iniciar el desarrollo de no convencionales. Es decir, si bien se trató de un conjunto de presencias colectivas y compartidas que implicaron tanto a mujeres como a hombres mapuche y a otras organizaciones, fue exacerbada la representación feminizada de estas acciones por parte de análisis académicos, así como del imaginario activista ambientalista y feminista local (Alonso y Díaz 2018; García 2016). Esto no significa que las *zomo* (mujeres) efectivamente no hayan estado ahí, porque el Lof Campo Maripe atravesó un proceso de resurgencia mapuche fuertemente alentado por seis hermanas mujeres de siete hermanxs. Pero sí hay que distinguir y resaltar —además del ánimo y la valentía— que son estrategias comunitarias las que colocan a las mujeres, a veces con las niñas o niños, en el frente más visible para performativizar y destacar roles (filosóficos, espirituales, como voceras o *xupufe*) y, a la vez, generar sentidos que confronten representaciones del pueblo mapuche como violento, y que provoquen adhesión a nuestras demandas.

Entonces, no tiene que ver nada más con observar que existen esencialismos estratégicos en la feminización contra el extractivismo que evidencian agenciamientos y reflexividad sobre las propias prácticas, tal y como los feminismos han evidenciado y cuestionado en distintos ámbitos de lucha, sino que también se trata de registrar que en esas decisiones comunitarias se cuelan acciones feministas que, incluso sin ser así nombradas, manipulan e inscriben políticamente al género, con la atenta reproducción o disputa de sus órdenes, en las resistencias antiextractivistas.

¿NATURALEZA O CULTURA EN LA DEFENSA DEL CUERPO-TERRITORIO? HACIA UNA CONCLUSIÓN

En la noción de *cuerpo-territorio* que le ha dado impulso a la lucha contra el extractivismo podemos interpretar la emergencia de la clásica dicotomía cultura-naturaleza como una tensión que no solo ha sido objeto de la antropología, sino un problema en sí mismo para el feminismo en relación con la definición de género (Ortner 1972). A pesar de que algunas elaboraciones de los feminismos antiextractivistas —como los comunitarios— de «patriarcado ancestral» y «patriarcado colonial» ponen sobre la mesa la pregunta sobre lo cultural, y sobre la historicidad que explica la violencia machista perpetrada sobre los cuerpos de las mujeres, la idea fuerza de cuerpo-territorio parece producir sentidos más apegados al orden de «lo natural».

En directa relación con la feminización del antiextractivismo, determinados discursos académicos y activistas feministas crean y refuerzan la caracterización —casi innata— de las mujeres, principalmente indígenas, como defensoras de la naturaleza y, en efecto, de la tierra como femenina (Ruales y Zaragocin 2020). Esta es la representación que predomina globalmente de las mujeres indígenas como guardianas de los territorios, y que prevalece a pesar de haber sido cuestionada por determinadas perspectivas de la ecología feminista (Plumwood 1993; Rocheleau *et al.* 1996), aunque menos por los activismos.

En la práctica, y ante una coyuntura de avanzada extractivista feroz, ese imaginario se reactualiza a la luz de llamar la atención sobre causas

justas y urgentes que implican, además de a las mujeres y los pueblos originarios, a toda la humanidad. No obstante, en la fuerza de esa convocatoria no parece existir el reconocimiento de las implicancias de naturalizar o biologizar en el cuerpo de las mujeres la práctica de preservar los territorios. En otras palabras, como hemos visto antes, si en la lucha contra el extractivismo existen toma de decisiones, conciencia de los marcos de representación externos, acuerdos colectivos sobre cómo orientar las resistencias, y una amplia participación sin distinción sexogenérica pero con una disruptiva y ruidosa apuesta feminista de transformar las relaciones desiguales de género, ¿por qué a la par de que se (híper) feminiza la representación de las resistencias antiextractivistas se naturaliza que la defensa territorial está y debe estar en manos y cuerpo de las mujeres indígenas?

Desde el Consejo Zonal Xawvnko, a través de las acciones que aquí se despliegan contra las empresas petroleras y el *fracking*, las *zomo* coincidimos con otras colectivas en que los daños del extractivismo tienen un impacto directo en la reproducción de la vida, a cargo de las mujeres. Es decir, como el extractivismo atenta contra el cuidado, que ha devenido histórica y culturalmente como propio de las mujeres por un orden de género determinado, las mujeres estamos, en efecto, en ese frente antiextractivista. Pero cabe diferenciar que cuando reclamamos que el extractivismo repercute de manera diferenciada en hombres y mujeres, es porque atenta contra el sostén de la vida diaria, que es una responsabilidad política y no natural asignada a las mujeres. Y, en ese sentido, el mismo hecho de habitar y de reproducir la vida es una acción política para defender el territorio. O sea, a la par de que disputamos cada vez más las

lógicas masculinistas de los espacios denominados «políticos» en nuestras organizaciones y exigimos que se le dé importancia y distribución a los espacios de cuidado, también estamos restituyendo la politicidad de la *ruka* (casa).

Como mujeres mapuches nos ocupa de lleno, aunque de manera entrelazada con otras dimensiones, remarcar una y otra vez que lo vincular, en el *continuum* del espacio privado-público de lo familiar-comunitario, así como toda la relación con la *mapu* (tierra) es fundamental para nuestro desarrollo y proyección como pueblo. No quiere decir que los hombres no puedan responsabilizarse también de ello; hay instancias en que lo hacen, pero la atención sostenida en las relaciones es parte del cuidado, a cargo habitualmente de las mujeres. Y aquí, otra vez, no se trata de que las *zomo* seamos o debamos ser maternales o cuidadosas por naturaleza, sino que también son prácticas culturales y espirituales que, incluso, nos han hecho sobrevivir al genocidio perpetrado por el Estado argentino y a sus consecuencias desde finales del siglo XIX.

Entonces, y para terminar, con el señalamiento y análisis de estos ruidos no quise desatender la diversidad existente de las luchas multisituadas, de sus logros o de sus dolores, porque a esas diferencias también estoy interpelando, y porque también me convocan y conmueven. Tampoco quiero restar potencia feminista a lo que se ha venido fortaleciendo a partir de múltiples convergencias activistas y académicas para resguardar los territorios y de las que, como organización de mujeres del Consejo Zonal Xawvnko, somos interlocutoras, aunque solo parte de una defensa que exige ser conjunta y cada vez mayor.

Por el contrario, provocar ruido en torno a algunos supuestos sobre la relación mujeres

indígenas-naturaleza-extractivismo, que resuenan fuertemente con la emergencia del movimiento de mujeres antiextractivista y desde la óptica del Wajmapu (territorio ancestral mapuche), pretende desestabilizar algunos sentidos fuertemente arraigados e incluso empoderados, que a veces poco tienen que ver con lo que ocurre en contextos como estos. No debemos perder de vista que esos ensamblajes son políticos porque son culturales y de género, y lejos está la defensa territorial de las mujeres indígenas de ser esencial.

Considero que afinar la crítica sobre las fortalezas y debilidades del feminismo antiextractivista nos puede ofrecer resistencias más sólidas, críticas e inclusivas en donde también merecemos, como mujeres indígenas mapuche, restarnos la exclusiva responsabilidad del cuidado —de la familia, de las infancias, de la naturaleza y de la cultura— sin por ello descuidar lo que es urgente en la lucha contra el extractivismo, y sin por ello dejar de buscar respuestas o, más bien, preguntas feministas.

REFERENCIAS

- ALONSO, GRACIELA y Raúl Díaz. 2018. «Cuerpo y territorio desde lo alto de una torre: visibilidad, protagonismo y resistencia de mujeres mapuche contra el extractivismo», en Mariana Gómez y Silvia Sciortino (comps.), *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina*, Buenos Aires, Tren en Movimiento, pp. 27-58.
- CABNAL, LORENA. 2010. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Madrid, Asociación para la Cooperación con el Sur/Las Segovias.

- CABRAPAN DUARTE, MELISA. 2022. «Movimiento de mujeres contra el extractivismo: feminismos y saberes multisituados en convergencia», *Debate Feminista*, vol. 64, pp. 56-79.
- CARETTA MARTINA A., Sofía Zaragocin, Bethani Turley y Kamila Torres Orellana. 2020. «Women's Organizing Against Extractivism: Towards a Decolonial Multi-sited Analysis», *Human Geography*, vol. 13, núm. 1, pp. 49-59.
- ECHART MUÑOZ, ENARA y María del Carmen Villarreal. 2019. «Women's Struggles Against Extractivism in Latin America and the Caribbean», *Contexto Internacional*, vol. 41, núm. 2, pp. 303-325.
- ERPEL JARA, ANGELA (comp.). 2018. *Mujeres en defensa de territorios. Reflexiones feministas frente al extractivismo*, Santiago, Fundación Heinrich Böll.
- FEDERICI, SILVIA. 2020. *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- GAGO, VERÓNICA. 2019. *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- GARCÍA GUALDA, SUYAI. 2016. «Mujeres Mapuche, Extractivismo y Kvme Felen (Buen Vivir): la lucha por los bienes comunes en Neuquén», *MILLCAYAC Revista Digital de Ciencias Sociales*, vol. 3, núm. 4, pp. 15-39.
- GUDYNAS, EDUARDO. 2009. «Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo», en Jürgen Schuldt, Alberto Acosta, Alberto Barandiarán, Anthony Bebbington, Mauricio Folchi, CEDLA-Bolivia, Alejandra Alayza y Eduardo Gudynas (comps.), *Extractivismo, política y sociedad*, Quito, Centro Andino de Acción Popular/Centro Latinoamericano de Ecología Social, pp. 187-225.

- HOFMANN, SUSANNE y Melisa Cabrapan Duarte (comps.) 2019. *Género, sexualidades y mercados sexuales en sitios extractivos de América Latina*, Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. 2021. «Gender and Natural Resource Extraction in Latin America: Feminist Engagements with Geopolitical Positionality», *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, núm. 111, pp. 39-63.
- LUGONES, MARÍA. 2011. «Hacia un feminismo descolonial», *La Manzana de la Discordia*, vol. 6, núm. 2, pp. 105-119.
- MACHADO ARÁOZ, HORACIO. 2015. «Ecología política de los regímenes extractivistas. De reconfiguraciones imperiales y re-ex-sistencias decoloniales en Nuestra América», *Bajo el Volcán*, vol. 15, núm. 23, pp. 11-51.
- ORTNER, SHERRY. 1972. «Is Female to Male as Nature is to Culture?», *Feminist Studies*, vol. 1, núm. 2, pp. 5-31.
- PAREDES, JULIETA. 2015. «Despatriarcalización: una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)», *Revista de Estudios Bolivianos*, núm. 21, pp. 100-115.
- PLUMWOOD, VAL. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*, Nueva York, Routledge.
- ROCHELEAU, DIANNE, Barbara Thomas-Slayter y Esther Wangari. 1996. *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experiences*, Nueva York, Routledge.
- RUALES, GABRIELA y Sofía Zaragocin. 2020. «De-géneros y territorios. ¿Tiene género la tierra?», en Delmy Tania Cruz Hernández y Manuel Bayón Jiménez (coords.), *Cuerpos, territorios y feminismos*, Quito, Abya-Yala, pp. 303-314.
- SVAMPA, MARISTELLA. 2019. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*, Bielefeld, Maria Sibylla Merian Center for Advanced Latin American Studies.
- TUHIWAI SMITH, LINDA. 2016. *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*, trad. Kathryn Lehman, Santiago, Lom.
- ULLOA, ASTRID. 2016. «Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos», *Nómadas*, vol. 45, pp. 123-139.
- VELA-ALMEIDA, DIANA, Sofía Zaragocin, Manuel Bayón e Iñigo Arrazola. 2020. «Imaginando territorios plurales de vida: una lectura feminista de las resistencias en los movimientos socio-territoriales en el Ecuador», *Journal of Latin American Geography*, vol. 19, núm. 2, pp. 87-109.

4

RISA

**HUMORES FEMINISTAS:
AGUDEZA, CHISPA
Y OTRAS SECRECIONES**



PROTESTAR DESDE LA RISA'

GISEL TOVAR

Las presencia del activismo feminista en el espacio público ha dejado ver un tipo de protesta muy particular de la ya nombrada cuarta ola del feminismo: aquella donde la rabia, el hartazgo y la indignación son expresiones necesarias para que las mujeres *resistan* y se sostengan frente a las violencias que a diario enfrentan. Esta cuarta ola también ha dejado al descubierto diversas formas de protesta de las jóvenes activistas, que van desde imponentes pintas de monumentos, rupturas de vidrios, tomas de espacios, bengalas, *glitter* rosa y morado, hasta otras elaboraciones creativas vinculadas con prácticas artísticas, pedagógicas y culturales como tejidos, bordados, bailes, fotografías, fanzines, ilustraciones, performance, rap y comedia. Estas elaboraciones que acompañan la rabia con ritmo y rima nos han enseñado que, si bien la rabia es una fuerza fundante para transitar y soportar el miedo y el dolor, las mujeres también tienen derecho y merecen protestar desde la alegría, la ternura radical, el placer, el goce y la colectividad.

¹ Este texto se publicó originalmente en el primer tomo de *GRRRRR. Género: Rabia, Ritmo, Ruido, Risa y Respons-habilidad*.

La risa, una expresión que manifiesta felicidad, diversión y libertad, ha funcionado como herramienta de reivindicación política-pedagógica, la cual transforma y transita la enunciación de la rabia, para que las jóvenes feministas descansen y tomen un *recreo* en la escuela de la rabia (de la que nos habla la escritora mexicana Cristina Rivera Garza en el preámbulo de este libro). La risa vinculada a la protesta feminista, y expresada a través de memes, chistes, carnavales, comedia, fiestas, *stand up* y parodias, ha demostrado ser una respuesta subversiva, creativa, crítica, reparadora y divertida para denunciar las prácticas de violencia, dominación y opresión hacia las mujeres, sin que esas expresiones signifiquen que ellas (las mujeres) deban estar siempre «de buenas», o que la rabia pierda su potencia.

Usualmente, en los contenidos de redes sociales y chistes culturales, las mujeres son objeto de risa, burla y «troleo». En los textos que a continuación se presentan, las escritoras reflexionan sobre el uso político, pedagógico y creativo de la risa como forma de protesta —tanto en el nuevo espacio público digital como en la comedia, la escritura, el campo de las artes y el performance— al subvertir el orden simbólico de las cosas; pero también llaman a la autocrítica,

a identificar las relaciones de poder y violencias implícitas en algunos chistes con connotaciones misóginas, clasistas, machistas, sexistas y racistas, aunque tengan lugar o procedan de espacios denominados feministas.

LA FIESTA ES POLÍTICA. EL DERECHO A LA NOCHE Y LA CONSTRUCCIÓN DE ESCENAS MUSICALES FEMENINAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO

MARÍA DEL ÁNGEL MONTERROSA FUENTES

Pensar desde la perspectiva de la vida de las mujeres hace que parezca extraño lo que parecía familiar, y ese es el comienzo de cualquier investigación científica.¹

SANDRA HARDING

INTRODUCCIÓN

En su libro *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives* (1991), la filósofa Sandra Harding sostiene que la producción del conocimiento se ha caracterizado históricamente por ser predominantemente, androcéntrica y occidental, y que se ha reproducido a lo largo del tiempo desde Aristóteles y Platón hasta el pensamiento contemporáneo. Dichos posicionamientos han privilegiado una sola forma de conocer, caracterizada por componentes discutibles como la objetividad, la racionalidad, la neutra-

lidad, la imparcialidad y un método científico que permite comprobar hipótesis y medir variables, con los que «se llega» al conocimiento. Esta postura desdeña el hecho de que los objetos de estudio no están dados por sí mismos, sino que son contruidos y elaborados sobre la base de la subjetividad explícita y el conocimiento situado. Al respecto, la autora se pregunta: «¿Cómo es posible que las mujeres y la política produzcan hechos que alguien pueda considerar como un serio desafío a los hechos impersonales, objetivos, desapasionados y sin valores que han producido las ciencias naturales y sociales?» (1991: 108).² Este cuestionamiento pone de relieve otros aspectos de la investigación social que se apoyan en elementos radicalmente opuestos al canon dominante.

¹ «Thinking from the perspective of women's lives makes strange what had appeared familiar, which is the beginning of any scientific inquiry».

² «How could women and politics be producing facts that anyone should regard as serious challenges to the impersonal, objective, dispassionate, value-free facts that the natural and social sciences have produced?». La traducción de las citas de Harding (1991) es mía.

De acuerdo con Sandra Harding (1991: 106-110), las tres corrientes principales de la epistemología feminista³ son el empirismo feminista, la teoría del punto de vista (*standpoint theory*) y el feminismo posmoderno, las cuales, a grandes rasgos, cuestionan la autoridad epistémica representada por la tradición angloamericana dominante y proponen otras formas de conocer. Además, ponen al centro preguntas fundamentales sobre la teoría del conocimiento y quienes la producen; sobre la naturaleza de la objetividad y la exigencia de la ausencia del punto de vista; la neutralidad de los valores; la relación entre las personas que investigan y las que son sujetas de investigación; y la finalidad de la búsqueda de conocimiento, entre otras.

Las teóricas del punto de vista feminista argumentan que, tanto las opiniones como las creencias de una cultura, están socialmente situadas, por lo que, en una sociedad estratificada por género, los rasgos distintivos de la situación de las mujeres son un recurso en la nueva investigación feminista, la cual permite producir descripciones empíricamente más precisas y explicaciones teóricamente más ricas que la investigación convencional. La teoría del punto de vista ofrece explicaciones que señalan

³ De acuerdo con Norma Blazquez Graf (2010: 22), la *epistemología feminista* identifica las concepciones dominantes y las prácticas de atribución, adquisición y justificación del conocimiento que sistemáticamente ponen en desventaja a las mujeres porque se les excluye de la investigación y se les niega autoridad epistémica. Asimismo, la autora señala que la epistemología feminista muestra cómo el género ha desempeñado un papel causal al describir y considerar el contexto social, histórico, político y cultural en que se realiza la actividad científica.

explícitamente que la investigación dirigida por valores sociales y agendas políticas puede producir resultados preferibles desde el punto de vista empírico y teórico (Harding 1991: 119). En este orden de ideas se apela, pues, a dos conceptos que se desprenden de este posicionamiento epistémico: la *objetividad fuerte* y el *conocimiento situado*,⁴ fundamentales para mi propuesta de investigación y los cuales expongo a continuación.

SUBJETIVIDAD MANIFIESTA Y CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO

Este trabajo constituye un primer ejercicio de reflexión sobre la investigación que desarrollo actualmente como estudiante de segundo semestre del doctorado en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Mi interés respecto al tema

⁴ Sandra Harding (1991: 149) propone pensar la objetividad fuerte como la ampliación de la noción de investigación científica para incluir el examen sistemático de las poderosas creencias de fondo que afectan las experiencias individuales y grupales, y que operan en las agendas políticas de la investigación social. La teoría del punto de vista requiere análisis causales no solo de los microprocesos de laboratorio, sino también de las macro tendencias en el orden social que conforman las prácticas científicas. Asimismo, tanto el pensamiento como la política feminista llevan a cabo la revisión continua de las «formas de llevar las voces de las mujeres y las perspectivas de la vida de las mujeres a la búsqueda de conocimiento, y están llenas de conflictos entre las reivindicaciones de los distintos grupos feministas» (Harding 1991: 141).

de investigación surgió a partir de mi participación en diversas conferencias, talleres y seminarios sobre los Estudios de la Noche organizados por el Programa de Posgrado de Letras, así como el Centro de Investigaciones sobre América del Norte, ambos de la misma universidad.

Aunado a lo anterior, se suma mi implicación directa dentro de una colectiva femenina y feminista de coleccionistas y selectoras de música en formato de vinilo conformada en 2018. Mi experiencia dentro de esta colectiva me ha permitido sensibilizarme en las prácticas feministas, compartir saberes y desarrollar habilidades a partir de intereses, gustos y aficiones compartidas con mis compañeras quienes, al principio de nuestra conformación, éramos todas desconocidas y nos unía solamente el gusto por la música en formato analógico. Aunque con el paso del tiempo surgieron las tensiones, las diferencias y los conflictos (Osorio-Cabrera *et al.* 2021) que inevitablemente conlleva el trabajo colectivo, lo cierto es que hemos tejido nuestra propia comunidad a partir de voluntades compartidas, mediante una red afectiva y de apoyo que nos ha permitido visibilizarnos en la escena local de DJs de la Ciudad de México. Se trata de un ámbito predominantemente masculino y patriarcal caracterizado por un marcado sentido de competencia, control y legitimación de saberes como parte de los capitales simbólicos que se ponen en juego dentro del campo de las prácticas culturales y artísticas relacionadas con la música: la escena resulta un reflejo de la estructura social y de las prácticas imbricadas en ella.

Desde mi subjetividad, apoyada en el construccionismo social y el conocimiento situado que propone Donna Haraway (1995), considero importante precisar que, si bien estoy en proceso de construcción del problema de

investigación, identifiqué algunas directrices conceptuales que han facilitado este primer acercamiento. Esta aproximación, aunque porosa, endeble e irregular, se caracteriza también por su flexibilidad y su naturaleza no lineal. En este sentido, retomo la metáfora de la espiral vinculada con las formas de generar conocimiento feminista, la cual permite articular ideas y reflexiones mediante el intercambio y las conversaciones que se generan entre la academia y el activismo. Este proceso nos lleva a transitar, aparentemente, por los mismos lugares en nuestras investigaciones, pero cada nueva posición transforma el camino. Así, se convierte en un acto continuo de reflexión y producción de conocimiento (Fulladosa 2017).

Dicho lo anterior, la exposición tiene tres objetivos. El primero consiste en explicar brevemente qué son los estudios sobre la noche y señalar cuáles han sido hasta el momento los aportes que, desde los estudios de género, se han realizado en dicho campo. El segundo es señalar cuáles son los derechos de las mujeres según la normatividad de la Ciudad de México y dilucidar qué relación tienen con el derecho a la noche y el derecho a la ciudad. Finalmente, el tercer objetivo se centra en identificar y describir brevemente algunos de los colectivos femeninos que actualmente conforman la escena musical en la Ciudad de México, así como observar la incidencia que sus prácticas artísticas tienen en el pensamiento y las acciones críticas respecto al feminismo contemporáneo.

ESTUDIOS SOBRE LA NOCHE Y ESTUDIOS DE GÉNERO

Mi tesis doctoral lleva por título preliminar «¡La calle, la noche y la fiesta son nuestras! El derecho a la noche y la construcción de escenas culturales femeninas de la Ciudad de México». Este trabajo lo he ido construyendo a partir de la revisión del estado del arte, la apertura de un blog,⁵ la creación de alertas de noticias en Google, así como de listas temáticas de contenidos difundidos en redes sociales relacionados con la noche, el género y la vida nocturna. Estas estrategias conforman un «archivo personal de asuntos de interés» (Mills 1961), a partir de las cuales elaboro este primer bosquejo conformado por algunos apuntes fragmentarios que pretenden

⁵ El blog que yo misma gestiono se titula El derecho a la noche/The Right to the Night, y comencé a conformarlo en 2021 con la finalidad de sistematizar información relevante para la construcción de mi objeto de estudio. Este archivo se nutre principalmente de las noticias que rastreo en la web a través de la configuración de alertas de Google, las cuales se relacionan con la noche, las mujeres, la fiesta y las políticas públicas en torno a dichos temas en cualquier parte del mundo. La bitácora contiene algunos hipervínculos a sitios de interés relacionados con dichas temáticas, así como un listado de etiquetas que ayudan a organizar el contenido del blog, entre las que se encuentran las siguientes: ciudades nocturnas, espacios nocturnos libres de violencia, emergencia feminista, derecho a la noche, la calle es nuestra, noche segura, noche violeta, transporte nocturno, por mencionar las más significativas. Las etiquetas surgen de los mismos contenidos, por lo que no son arbitrarias. El blog es de libre acceso y se puede consultar en Monterrosa (s.f.).

centrar la mirada en la noche, las mujeres y la fiesta.

Los estudios sobre la noche son un campo emergente de conocimiento en el que confluyen una variedad de disciplinas que conciben la noche como objeto de estudio. Un concepto clave en el desarrollo de este campo es el de *nocturnalización* (Koslofsky 2011), el cual puede entenderse como la apropiación progresiva de la noche urbana por un número creciente de actividades económicas, sociales y culturales experimentadas por las sociedades occidentales durante el último siglo. Los estudios que posicionaron a la noche como objeto de estudio surgieron del campo de la economía con la First National Conference on the Night-Time Economy, celebrada en Manchester en 1993; asimismo, los análisis realizados al final de esa década están centrados en temáticas como economías nocturnas, iluminación urbana, circulación de prácticas, entre otras.

Autores como Straw, Gwiazdzinski y Maggioli (2020) señalan que la noche es un espacio identitario y plantean la representación política de la noche, cuestión que ha estado en el centro de los debates sobre la gobernanza de las ciudades desde 2010.⁶ Estudiar la repre-

⁶ Las dimensiones políticas de la noche han tenido lugar en las formas de gobierno de algunos países de Europa, con la figura del Night Ambassador. En San Luis Potosí, México se propuso la primera Alcaldía Nocturna en el marco del festival Key of The Night, cuyo propósito consistía en generar conciencia de la importancia de revisar el marco normativo vigente en materia de venta de alcohol y seguridad —tanto pública como privada— en centros nocturnos y espectáculos masivos. Aunque duró solamente un año, la Alcaldía Nocturna surgió a raíz de una iniciativa global originada en la ciudad de Ámsterdam,

sentación política de la noche es fundamental, pues hay personas dentro de este marco temporal cuya supervivencia está en juego (indigentes y personas sexoservidoras, por ejemplo). La noche también es un espacio temporal hostil en el que la dimensión de género se pone de relieve, pues esta es vivida de distintas formas por hombres, mujeres y disidencias. La integración de los estudios de género en los estudios sobre la noche es reciente y su producción indaga en la seguridad de las mujeres en las ciudades durante la noche. Destacan los trabajos de Marylène Lieber (2011), Cécile Coderre (2017), Camille Guenebeaud, Aurore Le Mat, Sidonie Verhaeghe, Fiona Vera Gray (2018) y Catherine Deschamps (2019). A partir de su trabajo etnográfico sobre prostitución y espacio público, la antropóloga Catherine Deschamps apunta que más que hablar del derecho a la ciudad (Lefebvre 1967), debemos hablar del derecho a la noche. Ella afirma que existe una doble sensibilidad al espacio y sus temporalidades, la cual conduce a una excesiva atención a la

entre cuyos objetivos se encontraban generar un mayor impacto en la economía y cultura de la noche, así como en el consumo responsable de alcohol por parte de los usuarios de centros nocturnos. También es importante señalar que, en febrero de 2022, la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano de México (SEDATU) llevó a cabo el conversatorio Territorios Nocturnos: Visibilizar la Vida Cotidiana Durante la Noche desde un Enfoque Territorial, en el que personas de la academia, especialistas y funcionariado discutieron temas sobre gobernanza, seguridad, movilidad, servicios públicos, oferta cultural, laboral y económica nocturnos; es decir, sobre planificación para la vida nocturna de las urbes con el fin de fortalecer procesos de manera estratégica, segura, equitativa y eficiente.

presencia de peligros potenciales que alcanzan todos los espacios urbanos y todas las temporalidades, por lo que «incluso para las mujeres que pueden sentirse más cómodas que otras en la vida nocturna urbana, existen muros invisibles, que son otros tantos espacios evitados y cuyos peligros potenciales se han incorporado, aunque no se hayan experimentado» (2019: 29). En este orden de ideas, Lieber (2011) sostiene que la sensación de inseguridad y vulnerabilidad de las mujeres en el espacio público es parte integral de la construcción sociosexual de las identidades; implica para todas las mujeres aprender a cuidarse para evitar la violencia en su contra. Liz Kelly y Fiona Vera Gray (2020) señalan que el trabajo de seguridad (*safety work*) consiste en el conjunto de modificaciones, adaptaciones y decisiones que las mujeres adoptan para sentirse seguras en los espacios públicos. Este es un trabajo tan invisible que se oculta incluso a nosotras mismas, y es producto de la tensión permanente entre la libertad y la responsabilidad de estar seguras.

Debo señalar que, hasta el momento, la literatura que he revisado analiza el vínculo seguridad-espacio público,⁷ pero no he hallado estudios que aborden la seguridad en los terceros lugares; sin embargo, mi conocimiento empírico y la experiencia compartida con otras colegas de la *escena* puede aportar algunas pistas. Por otro lado, es importante señalar que la lucha por la apropiación de la noche no es del todo nueva, aunque en los últimos años se

⁷ Existen interesantes análisis sobre la actividad denominada por la tradición francesa como *flânerie*, y sus consecuentes figuras del *flâneur* vs. la *flâneuse*, la cual se ha estudiado durante los últimos años. Véase D'Souza y McDonough (2006) y Elkin (2016).

ha reivindicado en distintas partes del mundo, principalmente en Europa, Estados Unidos y algunos países de Latinoamérica. Ejemplo de esto es Take Back the Night, el primer movimiento internacional de protesta contra la violencia sexual hacia las mujeres y la inseguridad que viven en el espacio urbano durante la noche, surgido en la década de 1970. Además de que sigue vigente, se ha conformado también como una fundación que lucha contra la violencia sexual.⁸ En la Ciudad de México se ha evidenciado poco a poco la necesidad y el deseo que tenemos las mujeres de apropiarnos de la noche, lo cual se ha manifestado a través de rodadas ciclistas nocturnas y las diversas manifestaciones que han tenido lugar en los últimos años en el marco del 8M y del 25N, Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer.



⁸ Una de las primeras manifestaciones de Take Back the Night se llevó a cabo en octubre de 1975 en la ciudad de Filadelfia, en protesta por el feminicidio de la microbióloga Susan Alexander Speeth, quien fue apuñalada mientras caminaba sola de noche hacia su casa. En el sitio web de la organización se publican documentos visuales que dan cuenta de las diversas manifestaciones que se llevan a cabo cada año en distintas ciudades de Estados Unidos, principalmente. Asimismo, esta fundación promueve campañas de concientización en contra de la violencia sexual y otros eventos organizados por activistas en distintas partes del mundo.

POLÍTICA PÚBLICA Y LOS DERECHOS DE LAS MUJERES

El gobierno local reconoce once derechos⁹ de las mujeres que habitamos en la Ciudad de México, o bien, que transitamos por ella. De acuerdo con información publicada en el sitio web de la Secretaría de las Mujeres de la Ciudad de México,¹⁰ las mujeres tenemos derecho a la ciudad y derecho al tiempo libre. Al revisar las políticas públicas respecto al vínculo seguridad-espacio público se advierte que, al menos en la Ciudad de México, no existe ningún instrumento o programa específico sobre las dimensiones políticas de la noche, a diferencia de Argentina, Paraguay, Colombia o Chile, por ejemplo.¹¹ Sin embargo, la instrumen-

⁹ 1) Derecho a la igualdad sustantiva, 2) derecho a la integridad y al acceso a una vida libre de violencia, 3) derecho a la ciudad, 4) derecho a la seguridad ciudadana, 5) derecho a la autodeterminación personal, 6) derechos reproductivos, 7) derechos sexuales, 8) derecho a las personas LGTBTTTI, 9) derecho al cuidado, 10) derecho al tiempo libre y 11) derecho al acceso a la justicia. De estos, son de particular interés para mi trabajo de investigación aquellos relacionados con el derecho a la ciudad y al tiempo libre.

¹⁰ Antes Instituto de las Mujeres del Distrito Federal, creado en 2002.

¹¹ Si bien en dichos países la política pública sobre la gestión de la noche no tiene específicamente un enfoque de género, lo cierto es que en Argentina, por ejemplo, desde 2016 se implementó el programa Noche Segura, el cual está enfocado en la población joven y tiene la finalidad de disminuir los accidentes de tránsito a causa del consumo excesivo de bebidas alcohólicas y otras sustancias. En 2021, se instaló una mesa de trabajo denominada Noche

talización de la política pública relacionada con la gestión y la gobernanza durante el espacio-tiempo nocturno se limita a la instalación de lumina-

Segura y con Derechos, cuyo objetivo principal fue el abordaje integral de la problemática de la violencia y la discriminación en establecimientos comerciales con oferta de nocturnidad. Asimismo, desde 2011, en Chile se puso en marcha el programa Noche Digna, el cual «está destinado a la atención de mujeres y hombres en situación de calle, en búsqueda de la protección de la vida y a la superación de su situación», como lo señala su sitio web. De igual manera, el gobierno de este país implementó en 2018 el programa Noche Segura, enfocado también en la seguridad de la población joven durante el ocio nocturno. Entre algunas de las medidas que contempla este programa están la instalación de cámaras de seguridad en las entradas y salidas de bares y discotecas de la región de Las Condes, una campaña de concientización a través de redes sociales, y la entrega de volantes de autocuidado en las entradas de diversos locales nocturnos. No omito mencionar la importancia de algunas investigaciones que se han llevado a cabo en Estados Unidos y otros países europeos. Ejemplo de ello es la investigación-acción feminista participativa titulada Noches Seguras para Todas, realizada por la Federación Mujeres Jóvenes y financiado por el Ministerio de Sanidad, Consumo y Bienestar Social del gobierno de España. También destaca el proyecto Sexism-Free Night en el que participan promotores de ocio nocturno, varias ONG y la Universidad Católica Portuguesa, que pretende promover entornos nocturnos más seguros e igualitarios en distintos países de la Unión Europea. Finalmente, subrayo el *Manifiesto latinoamericano de ciudades nocturnas*, el cual condensa las exposiciones de la Primera Conferencia Latinoamericana sobre Planificación Urbana Nocturna, celebrada el 22 de noviembre de 2018 en Bogotá, Colombia.

rias extra, la creación de senderos seguros y otras estrategias implementadas en el transporte público que forman parte del Plan Estratégico de Género y Movilidad, creado a partir de la Declaratoria de Alerta por Violencia contra las Mujeres en la Ciudad de México, publicada en *Gaceta Oficial* el 25 de noviembre de 2019. Sin embargo, respecto a la vida nocturna en la ciudad, en los últimos años se han realizado algunas actividades relativas al ocio y al turismo, como son el Festival Internacional de las Luces (Filux), los paseos nocturnos en bicicleta, la Noche de Museos, así como el servicio de Turibús Nocturno.

No obstante, la gestión de la noche urbana ha sido históricamente problemática. Un ejemplo es el análisis de la historiadora Gabriela Pulido Llano titulado *El mapa rojo del pecado. Miedo y vida nocturna en la ciudad de México 1940-1950*, que da cuenta de ello. Otra muestra es la represión ejercida durante la Guerra Sucia en México, un periodo que abarcó entre la década de 1950 y la de 1980 en el que la vida nocturna estaba censurada para la juventud y para las disidencias sexuales. De este periodo podemos destacar la apertura de diversos bares y clubes que permitieron el despliegue de diversas escenas artísticas.¹² Con el paso del tiempo, algunos de estos lugares desaparecieron y surgieron otros más establecidos bajo la idea de «espacio libre de violencia». La noche es política cuando la pensamos en términos de acceso, discriminación y seguridad de las mujeres y de la población vulnerable en el espacio público, pero también en los terceros lugares, donde la fiesta comúnmente tiene lugar.

¹² Sobre el surgimiento de diversos espacios donde se desarrolló la escena artística *underground* de finales del siglo XX y principios del XXI, véase Osorno (2013), Donadieu (2019) y Monterrosa (2019).

LA MÚSICA COMO METÁFORA: MIX Y REMIX DE DIRECTRICES CONCEPTUALES

Actualmente existen diversos colectivos culturales feministas en la Ciudad de México que dan cuenta del posicionamiento político y la lucha por la visibilización y la apropiación en y de los espacios, los procesos de sociabilidad y las dimensiones políticas de la noche urbana. Las mujeres que formamos parte de ellos transitamos por la ciudad en cada manifestación feminista y en cada protesta en contra de la violencia feminicida que pone en riesgo nuestra vida y atenta contra nuestra libertad. Las prácticas artísticas y culturales van desde el grafiti y el arte urbano hasta el bordado, el performance, el *live coding*¹³ y la fotografía. También están las fanzineras, las músicas, las DJanes, las periodistas y las gestoras culturales, por mencionar algunas. Respecto de esto, considero pertinente recuperar los apuntes que Marta Lamas (2020) realiza en torno al componente creativo, artístico y cultural de las manifestaciones que han tenido lugar en la Ciudad de México durante los últimos años en el

¹³ El *live coding* es un acto performático que consiste en la práctica de programar código en vivo. Este se escribe, modifica y ejecuta en tiempo real para crear música o visuales generados algorítmicamente. Collins *et al.* (2003) describe que «el acto de programación se convierte en una forma de expresión artística en sí misma». Además de combinar creatividad y tecnología, es una práctica artística que visibiliza «el proceso computacional detrás de una obra sonora o visual» (McLean *et al.* 2014).

marco del 8M y del 25N, y que han resignificado las formas de protesta social y política:

Las feministas están desarrollando cantidad de expresiones políticas creativas y esperanzadoras; en especial, son notables sus manifestaciones artísticas, sus formas de solidaridad interna y sus espacios de encuentro y disfrute. No solo en México, sino también en otros países de América Latina, muchas activistas despliegan una variedad de acciones y reflexiones desde una forma distinta de organización: las constelaciones (Borzacchiello 2018; Gago *et al.* 2018) y las artistas no son una excepción (Lamas 2020: 17).

Las diversas prácticas artísticas y culturales de estas colectivas coinciden con las demandas de la cuarta ola feminista¹⁴ (Cochrane 2013;

¹⁴ Aunque hablar de las olas del feminismo resulta problemático en virtud del desarrollo de los feminismos en los distintos países, considero que las olas funcionan como un recurso epistemológico y metodológico que nos permite caracterizar determinadas etapas del feminismo y proveerlas de signos que nos ayudan a diferenciarlas y entenderlas en su especificidad histórica, así como en su especificidad generacional, tal como lo señala Prudence Chamberlein (2017). Por su parte, Amneris Chaparro (2022) sostiene que el uso de la metáfora implica un corte o desplazamiento epistemológico (es decir, un cambio de posición que posibilita entender desde otro lugar no solo la pluralidad y complejidad del feminismo, sino también su lugar en la configuración del conocimiento), que nos permite visibilizar y sistematizar la historia de la lucha de las mujeres. Esta autora problematiza también el uso de las olas como metáfora y sostiene que, desde hace mucho tiempo, dentro del feminismo se ha he-

Chamberlein 2017; Varela 2019), cuya agenda se centra en asuntos de paridad y representación en los diversos espacios políticos, sociales, culturales y artísticos. También enfatiza la denuncia del abuso sexual, la violencia sistemática contra las mujeres y, yo añadiría sobre esta última idea, la necesidad de contar con espacios seguros en todos los ámbitos donde las mujeres desempeñamos nuestras actividades: desde nuestras propias casas y barrios, el salón de clases o el transporte público hasta la pista de baile.¹⁵ De acuerdo con Ealasaid Munro (2013), la cuarta ola está habilitada por el uso de internet, lo que facilita la cultura de la denuncia a través de las redes sociales. Además, la interseccionalidad es otro de los componentes que se activan en esta cuarta ola, el cual funciona también para amplificar la voz de aquellas personas que se encuentran en los márgenes.¹⁶ Según la autora, esta

cho uso de diversos recursos lingüísticos asociados al océano para describir momentos clave, como mareas, olas y tsunamis. No obstante, es importante señalar que algunas feministas decoloniales se oponen al uso de la metáfora de las olas por considerarla eurocéntrica y una clasificación que es producto del ejercicio de poder colonizador occidental.

¹⁵ Recientemente, en el marco de las manifestaciones del 8M de 2022 en Chiapas, México, cerca de cincuenta colectivas feministas publicaron un comunicado en el que denunciaron agresiones y encubrimiento de acoso y abuso sexual por parte del personal que labora en un bar de Tuxtla Gutiérrez. La manifestación exhibió una manta colgada de un puente en donde se leía: «La noche es nuestra».

¹⁶ La filósofa Rosa María Rodríguez Magda fue una de las primeras en hablar de la cuarta ola del feminismo en 2002, y la vinculó con el ciberfeminismo. Posteriormente, en 2006, se llevó a cabo el Simposio Mujeres, Género y Psicoanálisis de la Asociación

fase del feminismo ha generado su propio vocabulario, y nuevas palabras redefinen y amplían el campo semántico de los feminismos. Ejemplo de esto es el uso del prefijo *cis* y los acrónimos WoC, TERF y, en el caso de México, el muy reciente término *fifas*, por mencionar algunos.¹⁷

Desde la potencia de la teoría feminista se han generado nuevas lecturas sobre cualquier objeto de estudio, y la noche no es la excepción. Las distintas implicaciones de la noción

Estadounidense de Psicología (APA, por sus siglas en inglés), titulado *The Fourth Wave of Feminism: Psychoanalytical Perspectives*. Por su parte, Prudence Chamberlein (2017) sugiere que el concepto de ola puede trabajarse lejos de restricciones o definiciones formales. Es importante recordar que la cuarta ola no ha sido identificada estricta o exclusivamente dentro del campo académico; su uso se ha extendido principalmente dentro del periodismo y del activismo, y muestra de ello es el trabajo de la periodista Kira Cochrane (2013), quien concibe la cuarta ola como un movimiento más bien activista que ha sido potenciado por el uso de tecnologías, y por un sentimiento de rechazo a los gobiernos y a las grandes corporaciones.

¹⁷ La etimología del prefijo *cis* proviene del latín e indica «de este lado, o en la parte de acá». Se utiliza para referirse a las personas cuya orientación sexual es la socialmente esperada (heterosexual) y cumplen con los mandatos de género que cultural y socialmente se les imponen. Las siglas WoC significan en inglés Women of Color (mujeres de color), y el acrónimo TERF se refiere a Trans-Exclusionary Radical Feminist (Feministas Radicales Transexcluyentes). Finalmente, la palabra *fifas* tiene, hasta donde yo tengo conocimiento, un uso local en México y se utiliza para hacer referencia a los hombres cisgénero que ejercen una masculinidad tóxica y que exhiben un comportamiento de burla hacia el movimiento feminista.

del *derecho a la noche* (propuesta por Deschamps [2019]) se vinculan con la apropiación del espacio público y con el *tercer espacio*, definido como «el núcleo de la vida pública informal» (Oldenburg 1999: 41), donde la sociabilidad tiene lugar, pues es la estructura sociológica especial que corresponde al arte y al juego, por lo que posee un carácter lúdico (Simmel 1917: 128-129). La fiesta es ese tercer espacio destinado al goce, a la diversión y al encuentro de las corporalidades de *un-ser-para-sí* y no de un *ser-para-los-otros* (Lagarde 1996). Desde un enfoque antropológico, «la fiesta es un contexto altamente simbólico, donde las interacciones representan relaciones sociales, intereses socioculturales, y conllevan además otros significados que a su vez pueden representar relaciones latentes» (Goetz 2004). No obstante lo anterior, y desde mi implicación ya expuesta al principio de este texto, considero que la fiesta es también un dispositivo de lucha y emancipación que se hace posible desde el arte, la música, el gusto social compartido y, por supuesto, el cuerpo, este último entendido como la fuente primigenia de percepción que posibilita la interacción, y como vehículo y depósito que encarna experiencias.¹⁸

¹⁸ En este orden de ideas, la fiesta como dispositivo está atravesado por aspectos éticos-políticos-afectivos. Prudence Chamberlein (2017) propone la noción de *temporalidad afectiva* ya que la narrativa de las olas debe estar en diálogo con los afectos, pues estos se sitúan entre la experiencia física y las respuestas emocionales interiorizadas en una sociedad patriarcal. Desde la perspectiva de esta autora, poner los afectos, sentimientos y emociones al centro de la discusión es un intento por reconocer la manera en que lo personal y lo político siguen dando forma al movimiento feminista. El afecto es

Además, pienso en la fiesta como parte del concepto de *escena*, definido como «el espacio cultural en el que coexisten una serie de prácticas musicales vinculadas con una herencia musical que interactúan entre sí dentro de procesos de diferenciación y de trayectorias de cambio e intercambio» (Shanks 1988; Straw 1991). Asimismo, Blum (2003) considera que la escena designa la teatralidad de la vida urbana y las formas en que parte del placer de las ciudades viene de ver a la gente reunida en situaciones de convivencia. Las propuestas de estos autores no problematizan las dimensiones políticas de la escena ni de la fiesta, ni tampoco hacen señalamientos sobre las cuestiones de género implícitas en las prácticas que describen; no obstante, son el punto de partida para la elaboración de mi propuesta de investigación.

Desde el conocimiento empírico y de conversaciones con otras colegas, puedo afirmar que los colectivos culturales/musicales femeninos surgen de la necesidad que las mujeres tenemos de visibilizarnos dentro de una escena (que es principalmente masculina y cuyos contenidos simbólicos son resultado de los ordenadores de dichas prácticas), pero también de la necesidad de construir nuestros propios referentes y espacios. La disputa hegemónica patriarcal por el poder y el dominio en los ámbitos social, cultural, político, sexual y económico detonan la necesidad de conformar espacios

importante porque parece mediar el lado de las emociones y el pensamiento, y luego, la experiencia encarnada de ese sentimiento, porque las decisiones políticas afectan los cuerpos de las mujeres. Por su parte, Aida Aisenso (1981: 279-304) elabora un interesante análisis sobre la significación antropológica del cuerpo vivido.

seguros y otras formas de relación e interacción que quiebran esos patrones. Al reunirnos en colectivo, las mujeres rompemos con procesos de desidentificación y extrañamiento entre nosotras; nos confirmamos como sujetas sociales y políticas a partir de nombrarnos entre nosotras y frente a otras personas, al reconocer semejanzas y diferencias, pues el apoyo mutuo transforma nuestras «condiciones colectivas de vida» (Lagarde 1996: 18).

Usamos nuestros cuerpos en contextos de resistencia al apropiarnos de un escenario por medio de nuestra voz, de nuestros instrumentos musicales o incluso de herramientas tecnológicas que por mucho tiempo se nos negaron. En respuesta a ello, estudiamos, compartimos saberes entre nosotras, acompañamos los procesos de aprendizaje de las demás mediante prácticas colectivas: conversatorios, talleres, clínicas. Nos hacemos expertas en el manejo de tornamesas, mezcladoras, conexiones, transmisiones, etcétera. El ensayo/error representa *per se* un proceso de transformación interna que tarde o temprano nos lleva a ser protagonistas de nuestras vidas, a lograr nuestros objetivos, o simplemente reconfiguramos la vida cultural de los *terceros lugares*. Intervenimos el sentido del mundo cuando entre nosotras establecemos códigos de autocuidado colectivo, cuando hacemos explícita la necesidad de contar con una pista de baile segura, con espacios de ocio nocturno libres de acoso y violencias. El goce tiene lugar dentro de las dimensiones políticas de la noche, y si la noche es política, la fiesta también lo es como práctica propia de la escena donde la opresión y dominación sobre otros cuerpos tiene lugar.

COLECTIVAS CULTURALES: AMPLIFICANDO VOCES DESDE LA RESISTENCIA

Dada la diversidad de colectivas que llevan a cabo distintas prácticas artísticas, considero indispensable acotar mi aproximación empírica hacia aquellas que desempeñan actividades relacionadas con la música. Hasta el momento he identificado diecisiete colectivas conformadas por mujeres o disidencias en México y son las siguientes: Batallones Femeninos y Adelitas Fronterizas (Ciudad Juárez, Chihuahua); La Triste Vinyl Club (Mérida, Yucatán); Spin That Wheel (Monterrey, Nuevo León). De la Ciudad de México: WOMXN, Chingona Sound, Jam de Morras, Now Girls Rule!, Colectiva Tsunami, Las Montoneras, Mujeres Vinileras, Híbridas y Quimeras, Female Power Sound, Musas Sonideras, Colectivo Sound Sisters, La Nueva Ola y Energía Nuclear.¹⁹

Estas colectivas están conformadas por mujeres diversas y, entre otras actividades, tocan o enseñan algún instrumento, coleccionan música, organizan fiestas, realizan música experimental, exploran el vínculo musical con otras disciplinas como la performance o el *live coding*, e imparten talleres de distintos temas. Uno de los objetivos de mi tesis doctoral es describir en densidad cómo se conforman, de qué manera se

¹⁹ Los datos aquí mencionados provienen del trabajo de investigación de la periodista musical Karina Cabrera, Mapa de Músicas Mexicanas, publicado en 2020. La información corresponde al momento en que se elaboró la ponencia original (2021) y puede no reflejar el panorama actual de colectivas musicales en México.

relacionan y cuáles son las estrategias que tejen en sus propias colectivas pero también al exterior; es decir, con otras colectivas y también con sus escenas locales, así como con la escena musical en general. Me interesa conocer sus puntos de coincidencia y también sus puntos de disenso respecto a sus propias prácticas, y descubrir si estas tienen alguna relación con la vivencia (en cuanto experiencia encarnada) del ocio nocturno en el espacio público, o en los terceros lugares. Si bien todavía no llego hasta este punto de la investigación, considero pertinente afirmar que la fiesta es política en tanto que distintas subjetividades interactúan y se relacionan dentro de un campo de batalla como es la escena musical y que, al ser colectivas conformadas por mujeres y disidencias en el contexto actual de la violencia sistemática y patriarcal, sus prácticas artísticas están invariablemente atravesadas por sus posicionamientos políticos.

REFERENCIAS

AIENSON, AÍDA. 1981. *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*, México, Fondo de Cultura Económica.

BLAZQUEZ GRAF, NORMA. 2010. «Epistemología feminista: temas centrales», en Norma Blazquez Graf y Fátima Flores (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades y Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

BLUM, ALAN. 2003. *The Imaginative Structure of the City*, Montreal, McGill-Queen's University Press.

CABRERA, KARINA. 2020. «Mapa de músicas mexicanas». Disponible en <<https://www.sonoridadmx.org/p/mapa-de-musicas-mexicanas.html>>.

CHAPARRO, AMNERIS. 2022. «Las olas feministas, ¿una metáfora innecesaria?», *Korpus 21*, vol. 2, núm. 4, pp. 77-92.

COCHRANE, KIRA. 2013. *All the Rebel Women. The Rise of the Fourth Wave of Feminism*, Londres, Guardian Books.

CODERRE, CÉCILE y Sara-Maude Ivelyne Coderre. 2017. «La marche internationale La rue, la nuit, femmes sans peur: ses origines et sa dynamique symbolique», *Reflets*, vol. 23, núm. 2, p. 141-180.

COLLINS, NICK, Alex McLean, Julian Rohrer y Adrian Ward. 2003. «Live Coding in Laptop Performance», *Organized Sound*, vol. 8, núm. 3, pp. 321-330. Disponible en <https://www.researchgate.net/publication/228811209_Live_coding_in_laptop_performance#fullTextFileContent>.

DESCHAMPS, CATHERINE. 2019. «Le genre du droit à la nuit parisienne», en Florian Guérin, Edna Hernandez y Alain Montandon (comps.), *Cohabiter les nuits urbaines. Des significations de l'ombre aux régulations de l'investissement ordinaire des nuits*, París, L'Harmattan, pp. 23-37.

DONADIEU, HENRI. 2019. *La noche soy yo. La historia del loco insomne que creó el primer bar gay, rockero y contracultural de México*, Ciudad de México, Planeta.

D'SOUZA, ARUNA y Tom McDonough (eds.). 2006. *The Invisible Flâneuse? Gender, Public*

Space, and Visual Culture in Nineteenth-Century Paris, Manchester, Manchester University Press.

ELKIN, LAUREN. 2016. *Flâneuse: Women Walk the City in Paris, New York, Tokyo, Venice, and London*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux.

EL MARPLATENSE. 2021. «Se aprobó la creación de la mesa de trabajo “Noche segura y con derechos”», *El Marplatense*, 16 de julio. Disponible en <<https://elmarplatense.com/2021/07/16/se-aprobo-la-creacion-de-la-mesa-de-trabajo-noche-segura-y-con-derechos/>>.

GOETZE, DIETER. 2014. «Fiestas y santos. La construcción simbólica de espacios sociales en España», *Iberoamericana. América Latina-España-Portugal*, vol. 4, núm. 13, pp. 131-145. Disponible en <<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/issue/view/28>>.

GUENEBEAUD, CAMILLE, Aurore Le Mat y Sidonie Verhaeghe. 2018. «Take back the night! Une exposition pour combattre les violences sexistes dans l'espace public», *Métropolitiques*. Disponible en <https://metropolitiques.eu/IMG/pdf/pdf_met_guenebeaud-le-mat-verhaeghe.pdf>.

GWIAZDZINSKI, LUC. 2019. «La nuit, nouveau territoire des politiques publiques», *L'Observatoire. La revue des politiques culturelles*, vol. 1, núm. 53, pp. 11-15.

HARAWAY, DONNA. 1995. «Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial», en Ciencia, cyborgs y mujeres. *La reinvención de la naturaleza*, trad. Manuel Talens, Madrid, Cátedra.

HARDING, SANDRA. 1993 [1991]. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Nueva York, Cornell University Press.

HERNÁNDEZ, EDNA y Alejandro Mercado (eds.). 2020. *Noche urbana y economía nocturna en América del Norte*, Ciudad de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte de la Universidad Nacional Autónoma de México.

KOSLOFSKY, CRAIG. 2011. *Evening's Empire. A History of the Night in the Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

LAGARDE, MARCELA. 1996. *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Madrid, Horas y horas.

LAMAS, MARTA. 2020. *Dolor y política. Sentir, pensar y hablar desde el feminismo*, Ciudad de México, Océano.

LEFEBVRE, HENRI. 1978 [1968]. *El Derecho a la Ciudad*, trad. J. González Pueyo, Barcelona, Ediciones Península.

LIEBER, MARYLÈNE. 2011. «Le sentiment d'insécurité au prisme du genre. Repenser la vulnérabilité des femmes dans les espaces publics», *Métropolitiques*, 5 de diciembre. Disponible en <<http://www.metropolitiques.eu/Le-sentiment-d-insecurite-au.html>>.

MCLEAN, ALEX y Geraint Wiggins. 2010. «Tidal-Pattern Language for the Live Coding of Music», *Proceedings of the 7th Sound and Music Computing Conference*, Goldsmiths, University of London, pp. 269-278. Disponible en <https://www.academia.edu/1433573/Tidal_Pattern_Language_for_Live_Coding_of_Music>.

MILLETT, KATE. 1995 [1970]. *Política sexual*, trad. Ana María Bravo García, Madrid, Cátedra.

- MILLS, CHARLES WRIGHT. 1961. *La imaginación sociológica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MONTERROSA, MARÍA. 2019. «Escena de música oscura de la Ciudad de México y radio pública: trazos del pasado y actualidad», tesis de maestría, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. s. f. El derecho a la noche/The Right to the Night. Disponible en <<https://elderechoalanoche.blogspot.com/>>.
- MUNRO, EALASID. 2013. «Feminism: A Fourth Wave?», *Political Insight*, vol. 4, núm. 2, pp. 22-25.
- OLDENBURG, RAY. 1999 [1989]. *The Great Good Place. Cafés, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hair Salons, and Other Hangouts at the Heart of a Community*, Boston, Da Capo Press.
- OSORIO-CABRERA, DANIELA y Karina Fulladosa. 2021. «Consideraciones ético-político-afectivas en investigaciones feministas: articulaciones situadas entre academia y activismo», *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, núm. 50, pp. 43-66.
- OSORNO, GUILLERMO. 2013. *Tengo que morir todas las noches. Una crónica de los ochenta, el underground y la cultura gay*, México, Debate.
- SALGADO, JUDITH. 2020. «Revelando mi posicionamiento en mi investigación doctoral, gracias a aportes feministas», *Crítica y Resistencias. Revista de Conflictos Sociales Latinoamericanos*, núm. 10, pp. 71-87.
- SHANK, BARRY. 1988. «Transgressing the Boundaries of a Rock n' Roll Community», ponencia presentada en la First Joint Conference of the International Association for the Study of Popular Music (IASPM Canada and IASPM-USA), Yale University, 1 de octubre.
- SIMMEL, GEORGE. 1971. *On Individuality and Social Forms*, Chicago, The University of Chicago Press.
- _____. 2014. *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, México, Fondo de Cultura Económica.
- STRAW, WILLIAM. 1991. «Systems of Articulation, Logics of Change: Communities and Scenes in Popular Music», *Cultural Studies*, vol. 5, núm. 3, pp. 368-388.
- _____. 2019. «Visibility and conviviality in music scenes», en Andy Bennett y Paula Guerra (eds.), *DIY Cultures and Underground Music Scenes*, Nueva York, Routledge, pp. 21-31.
- STRAW, WILLIAM y Luc Gwiazdzinski. 2020. «The Emerging Field of "Night Studies": Steps Towards a Genealogy», en Luc Gwiazdzinski y Marco Maggioli (coords.), *Night Studies: Regards croisés sur les nouveaux visages de la nuit*, Grenoble, Elya.
- TORRES, STEFF. 2020. «La fuerza de la colectividad. Una pista de baile segura parte I», *Goethe Institut Mexiko*. Disponible en <<https://www.goethe.de/ins/mx/es/kul/mus/hfl/heo/21986460.html>>.
- VERA GRAY, FIONA. 2018. *The Right Amount of Panic. How Women Trade Freedom for Safety*, Bristol, Policy Press.
- VERA GRAY, FIONA y Liz Kelly. 2020. «Contested Gendered Space: Public Sexual Harassment and Women's Safety Work», *International Journal of Comparative and Applied Criminal Justice*, vol. 44, núm. 4, pp. 265-275.

5

RESPONS-
HABILIDAD



**FUEGO,
INCANDESCENCIA
E INTEMPERIE.
¿QUÉ SE REQUIERE
DE NOSOTRXS?**

SIOBHAN GUERRERO MC MANUS

En este texto se ofrece un resumen del comentario que se presentó el 12 de noviembre de 2021 durante el XXVIII Coloquio Internacional de Estudios de Género del CIEG. Concretamente, se elaboran tres reflexiones puntuales centradas en 1) la rabia como una emoción política que se lee como legítima o ilegítima en función de la identidad de quien la expresa, 2) la posibilidad muy real de que el tipo penal del transfeminicidio desemboque en un populismo penal incapaz de detener este tipo de violencia, y 3) la importancia de reconocer que entre las disidencias sexogenéricas existen relaciones de hegemonía y subalternidad afectadas por dinámicas geopolíticas que en primera instancia parecerían ajenas a este tipo de relaciones.

1. El papel de la rabia

En este coloquio la rabia ocupa un lugar central. A diferencia de lo que habría ocurrido hace medio siglo, hoy la rabia no se interpreta como una emoción negativa sino como una exigencia del cese de la violencia. Sin embargo, la rabia también se emplaza en un contexto y es necesario no olvidar que se lee de forma diferente en función de quien la expresa. Hoy la furia travesti es

leída de forma perversa para demonizar a las personas trans. Ya no es evidencia de la injusticia que vivimos sino de esa «socialización masculina» que se invoca para colocarnos en el lugar de quien solamente puede ser un agresor. Recordemos, por ende, que la rabia en un cuerpo trans no se lee igual que en un cuerpo cis.

2. El transfeminicidio como tipo penal

Es menester tener cuidado con aquello que se exige, incluso si emana de un movimiento social legítimo. Tenemos que pensar cuidadosamente si la creación del tipo penal de transfeminicidio no puede ser un ejemplo de populismo penal. Si es así, este esfuerzo puede resultar ineficaz, sobre todo si no se abate la impunidad. Se corre de igual manera el riesgo de creer que entre el feminicidio y el transfeminicidio hay una diferencia de clase y no de grado. La amenaza del esencialismo puede regresar a través de los tipos penales. Seamos cautxs.

3. Subalternidades hegemónicas

Incluso en las subalternidades hay hegemonías. Las hubo en las relaciones entre la escena travesti de San Diego y de Tijuana y las hay en la escena voguera del presente. Que no nos sor-

prenda esto, pues también en las subalternidades hay un diferencial en cuanto a los capitales que poseen los individuos de acuerdo a su posición dentro de lógicas coloniales o geopolíticas. Es una obviedad que vale la pena recordarles a las subalternidades del norte.

IMÁGENES DEL ARTIVISMO FEMINISTA LATINOAMERICANO. EL ARTE EN LAS CALLES COMO GRITO DE LUCHA Y RESISTENCIA

SUSANA ESCOBAR FUENTES

Desde los murales de mujeres desaparecidas o víctimas de feminicidio en México hasta las pintas e intervenciones gráficas de la lucha por el derecho a decidir en Argentina, o los poderosos performances en espacios públicos de LasTesis en Chile para combatir las violencias machistas, las imágenes del activismo feminista son un fuego que se expande por toda la región latinoamericana. Nos posicionamos teóricamente desde los feminismos latinoamericanos decoloniales que postulan situar la experiencia de la lucha feminista en países que fueron colonizados. Entendemos el territorio, la historia, el cuerpo y las formas de vida cotidiana y comunitaria como factores determinantes de la acción política de los feminismos en naciones latinoamericanas, lo que Francesca Gargallo (2012) llama *feminismos desde Abya Yala*. Esta autora construye la teoría de la liberación femenina centrada en realidades como las de comunidades indígenas. Es por eso que para estudiar el arte dentro del movimiento feminista latinoamericano nos desubicamos y consideramos la producción del conocimiento desde la calle, la protesta y el espacio público, con lo que asumimos las «dificultades epistémicas» de la «diferencia cultural» que propone Gargallo.

Además, identificamos aquellas causas que tristemente son comunes en la lucha feminista de la región, como son los feminicidios, la violencia machista, la desigualdad en todos sus niveles, la lucha por el derecho a decidir sobre el cuerpo, el despojo, y el desplazamiento violento y forzado, por mencionar algunas de las problemáticas más urgentes. En este texto analizamos tres imágenes del activismo feminista latinoamericano para entender sus funciones, alcances y estéticas: la pinta de murales de mujeres desaparecidas del colectivo #Hasta Encontrarles CDMX, los bordados del colectivo #Vivas en la Memoria, y los performances de LasTesis y La Yeguada Latinoamericana desde Chile.

ARTE Y MOVIMIENTOS

En América Latina los movimientos sociales han tenido de manera permanente la presencia artística, y la música ha sido uno de los bastiones más recurrentes para mostrar mensajes de arte como acto político. La trova cubana, la música de protesta, la canción rebelde y la canción popular latinoamericana son algunas de estas creaciones musicales en contextos de lucha. Estas

expresiones han documentado la Revolución cubana y las atrocidades de las dictaduras; han mostrado los efectos de la represión, la violencia y la tortura de los pueblos latinoamericanos.

El teatro y la danza también han sido espacios artísticos de las resistencias latinoamericanas. Fuera de los teatros institucionalizados, las y los artistas han puesto en escena sus denuncias y, sobre todo, el teatro ha estado ligado a los procesos educativos de subversión como los de la educación popular de Paulo Freire. El teatro comunitario, el teatro callejero y el teatro combativo son algunos ejemplos de esta expresión escénica. Otra experiencia fundamental es el Teatro del Oprimido de Augusto Boal (2013), quien plantea la estetización de la vida de las clases oprimidas, y muestra cómo el teatro puede ser un instrumento de lucha social para la liberación al oponerse a las estructuras opresoras hegemónicas (Boal 2012).

Una de las expresiones artísticas que de forma más perenne se ha manifestado en los movimientos sociales de la región latinoamericana son sin duda las artes visuales y las artes plásticas en toda su diversidad. La gráfica es una de las más importantes porque a través de carteles, dibujos y logotipos se ha dotado de identidad visual a los movimientos sociales a lo largo de la historia. A finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX se incorporaron la pintura, la escultura y el muralismo. Ya para las décadas de 1960 y 1970 aparecieron con fuerza el performance, el *happening* y otras formas de intervención artística. Finalmente, en los ochenta y noventa se dio el auge del cine documental, sobre todo con la llegada del video y tecnologías portátiles para hacer cine. También se registró la llegada de mujeres y hombres cineastas, provenientes de Europa y Estados Unidos principalmente, que

visitaron la región en el contexto de movimientos sociales, en especial el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994. Las personas que llegaban traían consigo equipo de video para enseñar y compartir con las comunidades las tecnologías de la creación videográfica y cinematográfica del documental. Los apoyos gubernamentales, la creación de instituciones, y la implementación de políticas públicas de inclusión de comunidades indígenas y migrantes, coadyuvaron para introducir el video como una forma de comunicación que rápidamente fue apropiada por las comunidades (Méndez-Gómez 2018). El siglo XXI es el del imperio de la imagen en internet y las redes sociales: el meme, la infografía, el microvideo, el *web comic* y la ilustración digital son algunas de las creaciones concebidas como arte visual a partir de los nuevos medios de comunicación que, combinados con expresiones tradicionales, dan como resultado novedosas propuestas artísticas (Escobar y Aguilar 2019).

ARTIVISMO FEMINISTA LATINOAMERICANO

Para acercarnos al artivismo recurrimos a los estudios culturales feministas que postulan que la cultura es un eslabón más de las prácticas patriarcales de dominación que estipulan cómo debe ser la expresión de las mujeres. El artivismo feminista es la obra materializada como acción política dentro de las luchas: se trata de un arte complejo, esencialmente diverso, con identidad, cimentado en la cultura comunitaria.

Es la persona activista quien toma la expresión artística como parte ineludible de lo social:

la artista-activista trabaja en colectivo. Otras características son la trasgresión de la acción; la toma del espacio público, de las calles como lienzo, escenario y auditorio; la organización a favor del trabajo en redes, más allá de las fronteras y las regiones geográficas; y la capacidad de hacer arte desde la identidad, subjetividad y emoción de las activistas-artistas: crear desde y para la lucha. El arte como forma de conocimiento y acción dentro del movimiento feminista forma un discurso libertario y crítico de la lucha, y simultáneamente conforma un imaginario común donde las diversas demandas de los movimientos feministas latinoamericanos tienen una ventana de salida; se viralizan, se muestran, crean controversia, se expanden como una ola que va más allá de la «moda» en lo que Mónica Inés Cejas (2016) llama *prácticas irreverentes*.

Los colectivos artísticos feministas buscan romper el muro, crear una grieta para hacer visibles demandas por el trato igualitario y la aceptación de las diversidades sexuales, la lucha contra las violencias hacia mujeres, y también la lucha por la justicia y la memoria de todas aquellas que han sido víctimas del sistema patriarcal. El arte es además una forma de defender las identidades y subjetividades de la representación en los feminismos latinoamericanos, y de articular con ello una voz propia y diversa que ocupa los espacios culturales, simbólicos, políticos y estéticos de la resistencia del movimiento para transformar de forma radical las estructuras patriarcales. En palabras de la artista Mónica Mayer:

El activismo feminista en el arte nos presenta el reto de cambiar las narrativas del pasado que nos han invisibilizado, actuar en el presente para alterar las estructuras de poder y hacia el futuro, produciendo materiales que

permitan hacer una historia más completa de nuestro presente y creando vínculos con las nuevas generaciones de artistas feministas (en Hurtado 2018).

HUELLAS: EL CUERPO-CUERPA

El cuerpo como dimensión política-estética es un elemento fundamental de las luchas feministas latinoamericanas. El cuerpo históricamente comprendido es lienzo, es herramienta expresiva, es instrumento de acción política y es motivo de reflexiones profundas a partir de la represión y dominación del cuerpo de las mujeres en el sistema patriarcal impuesto (Gómez 2012; Leyva e Icaza 2019; Hernández y Jiménez 2020). Tomar la voz del cuerpo para exponerlo y mostrarlo desde la acción política-estética es salirse del canon de dominación: son cuerpos que molestan, que alteran. Las tetas o el culo de fuera son símbolos que buscan rasgar, generar la ruptura (Parres 2016) a partir del cuerpo, que se vuelve un dispositivo de acción al ser visto en su desnudez emancipada.

METODOLOGÍA

Para el análisis de las imágenes proponemos la metodología de la *arqueología visual* o de la *imagen* (Escobar 2018), una estrategia para analizar las imágenes dentro de su contexto, discurso, historicidad y performatividad. La arqueología visual o arqueología de la imagen permite recoger el testimonio, ubicar las huellas y obtener los rastros de las imágenes dentro de determinada visualidad, en este caso del movimiento feminista latinoamericano. Otro de los objetivos

de este método es pensar estrategias de comprensión y análisis de la imagen que sean diversas y capaces de aportar polifonías plurales de la imagen.

MURALES: COLECTIVO #HASTA ENCONTRARLES CDMX

Los murales del colectivo Hasta Encontrarles CDMX con los rostros de mujeres desaparecidas han sumado pintas colectivas. Es común encontrarlos en las calles donde transitan a diario miles de personas que encuentran en esos muros una ausencia y, al mismo tiempo, un recordatorio de justicia.

Estos murales son un ejemplo de activismo, pues representan una exigencia, un grito y una denuncia pública que va más allá de la denuncia legal. Esta expresión va dirigida a la sociedad. «El caso» de una mujer desaparecida se apila entre las miles de denuncias hechas en papel, pero estos muros hablan de la omisión del Estado, hablan del olvido y del abandono institucional. Son los murales una desgarradora muestra de un problema social, y al mismo tiempo funcionan como dispositivos de activación de la memoria.

El muro irrumpe y permanece; por eso, esas imágenes en paredes ciudadanas son expresiones contra el cansancio y el olvido, y son también una muestra de resistencia de la lucha de familiares de las mujeres desaparecidas. Los murales siempre se hacen en colectivo, jóvenes artistas, hombres y mujeres, responden a la convocatoria de pinta y por lo regular se lleva a cabo en una o varias sesiones, con diversos estilos y simbolismos. Hermanas, madres y otros familiares

suelen estar presentes en las pintas y platican con las personas que elaboran el mural. Entre los trazos de este «murovolante», como suelen llamarlo, se cuelan mascotas, rasgos distintivos, ropa y detalles que muestran a las desaparecidas desde la esencia de su vida cotidiana. Otra de las características de la intervención es que los muros se ubican en lugares por donde pasaban las víctimas y eran parte de su cotidianidad. El muralismo es un arte para colectivizar la búsqueda, la exigencia de justicia y, sobre todo, la esperanza.

BORDADOS DEL COLECTIVO #VIVAS EN LA MEMORIA

El colectivo Vivas en la Memoria es «un círculo de mujeres que bordamos en memoria de las mujeres víctimas de feminicidio, intentamos devolverles un rostro» (Facebook Vivas en la memoria). Este colectivo suma mujeres activistas y personas que voluntariamente y de manera solidaria se unen a las bordadas colectivas. El bordado se hizo popular primero como una forma en que las mujeres tomaban una herramienta de expresión para visibilizar la lucha por la justicia para hombres y mujeres desaparecidas o asesinadas. Estos ejercicios de memoria comenzaron a bordarse en pañuelos que luego se expusieron en tenderos públicos, con la intención de mostrar los nombres e historias de las personas desaparecidas o asesinadas.

Aquí, el objeto cotidiano es emancipado de su función. Bordar en público es una forma de colectivizar o activar políticamente la cotidianidad; se transforma un acto individual en una experiencia política colectiva, y se toma el espacio

público como protesta. El bordado es político porque busca sensibilizar contra la violencia. Bordar los nombres es imprimirlos en la memoria, pero es también una forma de colectivizar el dolor y construir la escucha, el diálogo y la palabra de quienes viven con el peso del dolor de haber perdido a víctimas de feminicidio. La acción del bordado es opuesta a esa desaparición violenta, es nombrar y compartir.

Los bordados políticos vinculados a movimientos sociales son también formas de construir comunalidad. Suelen hacerse bordadas públicas colectivas y solidarias con el fin de exponer y visibilizar las denuncias sociales: son, si se quiere, espacios de acción-emoción-subjetividad. Para la investigadora Mariana Rivera, el bordado es también una forma de narrar el dolor: «Yo creo que es un lenguaje como la palabra, como la oralidad» (en Rendón 2017), además de ser un espacio para el encuentro con las otras.

Son personas que se reúnen en plazas públicas de diversos estados del país para bordar en colectivo como una forma de denuncia y memoria principalmente, pero también a manera de acompañamiento, sanación y solidaridad. Se trata de una estética de la vida cotidiana que irrumpe en el espacio público para hacerse presente a través de las imágenes bordadas. Existe, pues, el poder simbólico de activar el espacio público como un lugar de encuentro. Bordar es también una lucha de resistencia contra el silencio, el anonimato y la omisión:

Bordar, en efecto, es un arte viejo y un acto lento. Consiste en ornamentar una tela con hebras, llenarla de marcas, signos, historias. Es un ir y venir de la aguja que permite sentir en las propias sienes la dimensión del problema de la violencia. Bordar un pañuelo

es preparar la tela donde sonarse y enjugar lágrimas colectivas. El bordado es una obra de cuidado. Es la resistencia de la belleza y la tradición y sirve para transgredir el mandato de la violencia. Bordar, es necesario repetirlo, es un acto de paz y de transformación (Gargallo 2014).

PERFORMANCES DE LA YEGUADA Y LASTESIS

El 1 de julio de 2017 un grupo de mujeres, convocadas por la artista chilena Cheril Linett, salieron a las calles a marchar «por el orgullo de ser tú mism@» en las calles de Santiago de Chile. Apenas una sexteta de chicas, que llevaban una cola de caballo trenzada en el trasero con las nalgas expuestas, causó alboroto. Su objetivo era «interpelar directamente a la fuerza pública, parándonos frente a ellas y ellos en posición de ataque para sostenerles la mirada, buscando el contacto visual» (Linett en Torres 2019). A esta acción artística de intervención pública dentro de las marchas y protestas sociales en Chile se le llamó La Yeguada Latinoamericana.

El performance es una forma de arte-acción que surgió en las décadas de 1960 y 1970 con el auge de los movimientos vanguardistas del arte y su incorporación como activismo sucedió junto con el teatro comunitario y popular en América Latina (Boal 2013). La experimentación escénica y los planteamientos irreverentes son algunas de sus características como activismo, y su inclusión del discurso crítico ante el orden dominante ha determinado su incorporación dentro del movimiento feminista.

La Yeguada Latinoamericana fue creciendo e incorporando personas que buscaban visibilizar los feminicidios, las violaciones y los abusos sexuales que las mujeres padecen en el sistema heteropatriarcal: «Llevamos una cola porque la idea es ser una trans especie, no mujer, no hombre, sino que bestia mitológica que desobedece a la norma, que desobedece al deber ser impuesto por instituciones de poder que se han encargado de ordenar nuestras vidas» (Linett en Torres 2019).

El performance dentro del movimiento feminista funciona como laboratorio, intervención y aprendizaje constante. Además, tiene como característica que es efímero (aunque puede quedar documentado en video), transgresor, y en muchas ocasiones reprimido por las instituciones políticas y sociales (policía, Iglesia, familia, etcétera).

Los performances que hace La Yeguada Latinoamericana exploran la animalidad como discurso, la ritualidad de poner al cuerpo como instrumento visual e irrumpir en la cotidianidad con la protesta. La calle es escenario y el cuerpo es dispositivo de acción política e investigación creativa: el cuerpo es esencialmente político: «Nos han detenido varias veces y pasado partes por obstrucción de la vía pública y por la moral y las buenas costumbres» (Linett en Torres 2019).

Aunque La Yeguada no funciona como un colectivo activista de los movimientos feministas *per se*, sus acciones políticas sí han dotado de simbolismos al movimiento feminista en Chile, donde ahora son imprescindibles en las movilizaciones feministas.

Otro caso chileno de performance o intervención feminista es el de LasTesis, un grupo de artistas cuyo proyecto central era presentar en escena las principales tesis de teóricas

feministas como Silvia Federici y Rita Segato en torno a la violación y al abuso violento contra las mujeres en todas sus formas. Dentro de la puesta en escena se cantaba por un minuto el estribillo de «Un violador en tu camino», canción que daría la vuelta al mundo a través del performance como una acción política de intervención del espacio público.

La obra teatral de LasTesis nunca llegó a estrenarse, pero las frases como «el violador eres tú» o «la culpa no era mía, ni dónde estaba, ni cómo vestía» pusieron en el centro del debate social el tema de la violencia contra las mujeres, sobre todo en Latinoamérica. La intervención callejera se transformó en acción política, en un acto de apropiación y réplica del arte en las calles, escuelas, plazas, parques y espacios públicos del mundo.

El fenómeno de viralidad en redes sociales del performance de LasTesis es una respuesta contundente a la violencia también viralizada. «Un violador en tu camino» tuvo que enfrentar también la censura, la burla y el desprecio por parte de sectores conservadores de la sociedad. Para sus creadoras, esta acción es un grito de protesta a través del cuerpo. La calle es el escenario ideal para protestar porque es ahí donde el cuerpo de la mujer está expuesto y vulnerable.

CONCLUSIONES

Los murales, los bordados y el performance son, como hemos revisado, espacios para la protesta; dan identidad visual al movimiento feminista, y crean una estética de la movilización que funciona como vehículo cultural y simbólico de las demandas feministas. El arte funciona como estrategia de comunicación y acción, conforma

imaginarios visuales de rebeldía, pero quizá lo más importante es que el activismo feminista ofrece una oportunidad de mostrar la lucha y sus discursos, sus demandas, sus formas de transformar el mundo. Murales, bordados y performances son también las expresiones vivas de la colectividad, la alegría y la esperanza de los días que están por escribirse, es la consolidación estética de un grito de lucha y resistencia.

REFERENCIAS

- BOAL, AUGUSTO. 2012. *La estética del oprimido*, Barcelona, Alba Editorial.
- _____. 2013. *Teatro del oprimido*, Barcelona, Alba Editorial.
- CEJAS, MÓNICA INÉS. 2016. *Feminismo, cultura y política. Prácticas irreverentes*, Ciudad de México, Ítaca/Universidad Autónoma Metropolitana.
- CRUZ, DELMY TANIA y Manuel Jiménez Bayón. 2020. *Cuerpos, territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*, Quito, Editorial Abya Yala.
- ESCOBAR FUENTES, SUSANA. 2018. «Región de disidencia, resistencia y rebeldía. Las imágenes en los movimientos sociales de Chiapas», tesis de doctorado, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas.
- ESCOBAR FUENTES, SUSANA y Manuel Francisco Aguilar Tamayo. 2019. «Activismo en la cultura digital. Dos casos en México: #IlustradoresConAyotzinapa y #Noestamosotodas», *Index, Revista de Arte Contemporáneo*, núm. 8, pp. 142-150. Disponible en <<https://revistaindex.net/index.php/cav/article/view/273/246>>.

GARGALLO, FRANCESCA. 2012. *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, México, Ediciones Desde Abajo.

_____. 2014. «Bordados de paz y memoria. Acciones de disenso ante la violencia», en Porfirio Torres Postof, María Eugenia Camacho y Alfredo López Casanova (eds.), *Bordados de paz, memoria y justicia: un proceso de visibilización*, México, Colectivos Bordados por la paz, Bordamos por la Paz y Bordando por la Paz. Disponible en <<https://ia800900.us.archive.org/22/items/BordadosDePaz/BordadosDePazMemoriaYJusticia.pdf>>.

GÓMEZ GRIJALVA, DOROTEA. 2012. *Mi cuerpo es un territorio político*, vol. 1, México, Brecha Lésbica.

HURTADO, MONTAÑA. 2018. «Mónica Mayer: “El arte tiene que ser lo que nosotras necesitamos que sea”», *Mujeres Mirando Mujeres*. Disponible en <<https://mujeresmirando-mujeres.com/monica-mayer-montana-hurtado/>>.

INFOBAE. 2019. «“Un violador en tu camino”: miles de mujeres en México replicaron el performance en contra de la violencia de género», *Infobae*, 29 de noviembre. Disponible en <<https://www.infobae.com/fotos/2019/11/30/un-violador-en-tu-camino-miles-de-mujeres-en-mexico-replicaron-el-performance-en-contra-de-la-violencia-de-genero/>>.

LEYVA SOLANO, XOCHITL y Rosalba Icaza (coords.). 2019. *En tiempos de muerte. Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*, vol. 4, Buenos Aires/San Cristóbal de las Casas/La Haya, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Cooperativa Editorial Retos/Institute of Social Studies. Disponible en <<https://>>.

www.academia.edu/88267376/En_tiempos_de_muerte_cuerpos_rebeld%C3%A-Das_resistencias_Tomo_IV>.

PARRES, FRANCISCO DE. 2016. «Hacia un abordaje de las prácticas estético-retóricas de resistencia: Las aesthesis zapatistas», ponencia presentada en el Primer Congreso Nacional de Estudios de los Movimientos Sociales: Repensar los Movimientos, Diálogos entre Saberes y Experiencias, rectoría de la Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, 17-21 de octubre.

RENDÓN, PEDRO. 2017. «Tejen indígenas para denunciar violencia y sanar heridas», *Universidad Iberoamericana CDMX*, 21 de marzo. Disponible en <<https://ibero.mx/prensa/indigenas-mexicanas-denuncian-la-violencia-con-tejidos>>.

TORRES, CARMELA. 2019. «Performance. Chile: Yeguada Latinoamericana en “Estado de Rebeldía”», *La Izquierda Diario*, 13 de noviembre. Disponible en <<http://www.laizquierdadiario.com/Yeguada-Latinoamericana-en-Estado-de-Rebeldia>>.

VARGAS HUAQUIMILLA, FRANCISCO. 2019. «Echar la yegua. Pensar un evento animal en la obra de Cheril Linett», *ÉCFRASIS. Revista de Estudios Críticos de Arte y Cultura Contemporáneo*.

REFLEXIONES SOBRE EL ARTIVISMO CONTRA LA VIOLENCIA FEMINICIDA EN MÉXICO

NATALIA EGUILUZ

En este texto me interesa compartir algunas reflexiones sobre las aportaciones del activismo en la lucha contra la violencia feminicida, mismas que se desprenden de mi tesis doctoral en Ciencias Políticas. La investigación que he estado efectuando es de tipo cualitativa, parte de un marco teórico feminista y gramsciano, y comprende el estudio de tres casos contruidos a partir de distintas iniciativas de activismo contra la violencia feminicida que utilizan como medios el performance, el bordado y el retrato en pintura mural o arte mosaico en Ciudad de México, Ecatepec, Estado de México, Puebla y Ciudad Juárez.

En México, la mancuerna entre patriarcado y neoliberalismo ha profundizado de manera incisiva la desigualdad y la violencia, misma que recrudeció especialmente durante el sexenio de Felipe Calderón (2006-2012), con la implementación de la mal llamada «guerra contra el narcotráfico», y continuó en el sexenio de Enrique Peña Nieto (2012-2018). Al respecto, Raquel Gutiérrez y Dawn Paley aseveran que las formas de guerra para el sostenimiento del neoliberalismo se fundaron en el incremento extensivo y desbordado de la violencia del Estado y del capital, pero enfatizan la idea de que estas se dirigen

con contundencia en contra de las capacidades mismas de (re)generación y (re)producción de la vida social en su conjunto. Así, actúan «contra las tramas comunitarias y contra la capacidad de forma que se (re)genera en ellas, animada sobre todo —aunque no únicamente— por las mujeres» (2016: 3). De esta manera, las autoras afirman que en las últimas décadas la estrategia para la perpetuación del proyecto neoliberal ha implicado una guerra contra lo popular, lo comunitario y lo femenino. En una línea similar se encuentran las reflexiones que realiza Rita Laura Segato sobre el uso del cuerpo de las mujeres como territorio a colonizar en periodos de guerra. Como ella explica, en el sistema patriarcal contemporáneo el cuerpo de las mujeres ha sido blanco de «destrucción con exceso de crueldad, su expoliación hasta el último vestigio de vida, su tortura hasta la muerte. La rapiña que se desata sobre lo femenino se manifiesta tanto en formas de destrucción corporal sin precedentes como en las formas de trata y comercialización de lo que estos cuerpos puedan ofrecer, hasta el último límite» (2016: 58).

En las políticas de muerte implementadas por los gobiernos neoliberales, las mujeres se vuelven un objetivo primario en el campo de

guerra. Aun cuando afortunadamente en nuestro país en el año 2018 triunfó en las urnas un proyecto político de transformación antineoliberal, y aunque existen grandes esfuerzos desde distintas trincheras, por desgracia todavía no logramos trascender la violencia y los feminicidios continúan.

La violencia contra las mujeres es un *continuum* que tiene su expresión más álgida y extrema en el feminicidio. Marcela Lagarde (2008) fue pionera en el desarrollo de su categorización en América Latina, y lo definió como el asesinato de mujeres por el hecho de serlo, cometido por hombres. Hoy en día, en México, la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia incluye a la violencia feminicida, cuya definición es

la forma extrema de violencia de género contra las mujeres, las adolescentes y las niñas, producto de la violación de sus derechos humanos y del ejercicio abusivo del poder, en los ámbitos público y privado, que puede conllevar impunidad social y del Estado. Se manifiesta a través de conductas de odio y discriminación que ponen en riesgo sus vidas o culminan en muertes violentas como el feminicidio, el suicidio y el homicidio, u otras formas de muertes evitables y en conductas que afectan gravemente la integridad, la seguridad, la libertad personal y el libre desarrollo de las mujeres, las adolescentes y las niñas (2007: 13).

Dicha definición alude al papel del Estado en torno a la protección de los derechos humanos de las mujeres. La constante en estas muertes violentas es la reproducción social de la discriminación y la revictimización, y subraya el papel

de las autoridades que aún no logran articular de manera eficiente la protección del derecho de las mujeres a vivir una vida libre de violencia (ONU Mujeres 2020: 7).

No obstante, es necesario subrayar que si bien todas las mujeres compartimos el hecho de ser un sujeto subalterno¹ en las sociedades patriarcales, no todas vivimos la desigualdad jerárquica de género y la violencia de la misma manera ni con la misma intensidad: la clase social y la racialización son factores que, entre otros, se entrecruzan y dan como resultado niveles más agudos de opresión y de violencia. Algunos estudios muestran que la mayor parte de las jóvenes desaparecidas y víctimas de feminicidio que aparecen descuartizadas, quemadas o violadas en terrenos baldíos o canales de aguas negras son mujeres que comparten no solo su condición sexogenérica sino también la pobreza (Monárrez 2019; Juárez 2016; Fregoso 2009). Ser mujer y ser pobre acentúa el grado de impunidad y negligencia con la que sus desapariciones y asesinatos son tratados por las instituciones encargadas de impartir justicia, así como la indiferencia que muestra gran parte de la sociedad. Por ello, me parece de suma importancia identificar que el *feminicidio sexual sistémico* (Monárrez 2009) está marcado por la condición de clase, ya que la mayoría de las mujeres asesinadas que muestran signos de tortura sexual y son abandonadas en espacios públicos son pobres, de esta manera es posible hablar de estos como feminicidios clasistas. Esto implica

¹ El orden patriarcal genera una cultura androcéntrica en la cual el varón es tomado como centro y medida de todas las cosas, por lo que las mujeres han sido situadas en una condición de exclusión de la categoría de seres humanos.

no solo mirar la violencia que se ejerce contra ellas por el hecho de ser mujeres.

Ante esta dura problemática que ha crecido desde hace décadas en el país, las mujeres han dado respuestas de manera colectiva. Han conformado movimientos de protesta, de búsqueda, de exigencia de justicia, memoria y no repetición, y en esa lucha las madres de Ciudad Juárez han sido las pioneras. Ellas en su andar han desarrollado una estética política importante, como bien sostiene Mariana Berlanga (2018), que va desde la creación del símbolo del feminicidio (cruces pintadas de rosa) o la intervención urbana de cruces negras pintadas sobre fondo rosa en los postes de la ciudad, hasta acciones performáticas como la organización de la celebración del cumpleaños de las hijas en espacios públicos para recordarlas.

Si bien el activismo de las madres se origina en Juárez, con la expansión del problema se han ido conformando otras organizaciones y colectivas locales de madres y familiares que buscan a sus hijas y exigen justicia en el resto del país, las cuales tienen diferentes modos de organización y encuentran respuestas variables de solidaridad de la sociedad en las distintas latitudes. En esos procesos de lucha se han tejido colaboraciones con diversas organizaciones feministas o académicas, así como con artistas y activistas que utilizan herramientas creativas para denunciar los feminicidios y las desapariciones de mujeres. De hecho, es posible sostener que la producción cultural ha sido nodal en el proceso de visibilización y denuncia de esta problemática (Fregoso 2009).

Aquí resulta útil remitirnos al concepto de *cultura* de Antonio Gramsci (1916), y a su teoría de *hegemonía* y *contrahegemonía*. En ella, se pone en el centro la relevancia de la cultura para

favorecer la dominación y perpetuación de un sistema económico y político injusto, pero también sus potencialidades para lograr una transformación de largo aliento, lo cual implica una disputa por el sentido común.

Hay prácticas culturales y artísticas vinculadas a los movimientos sociales —incluido el feminismo— que se pueden denominar arte contrahegemónico. El activismo se inserta en esta categoría, pues cuando hablamos de este nos referimos a aquellas prácticas artísticas que dirigen su acción al campo de la política y no al mundo del arte,² además de que son realizadas por personas que no necesariamente se identifican como artistas. Este término surgió a finales de la década de 1990 en el contexto de las luchas contra la globalización y los movimientos altermundistas.

Por otro lado, una de las características históricas que ha tenido el movimiento feminista ha sido el uso de lenguajes artísticos para visibilizar sus reivindicaciones, denunciar la violencia contra las mujeres y realizar un trabajo contra el olvido y la impunidad. Desde ese punto de vista podemos decir que el activismo forma parte de los repertorios de acción del movimiento. Asimismo, como menciona Chantal Mouffe (2014), el arte contrahegemónico puede ser una herramienta eficaz para dar la batalla contra el sentido común dominante, mismo que colabora en el sostenimiento del sistema capitalista neoliberal y el patriarcado.

A partir de estas ideas, en mi investigación he buscado analizar distintas posibilidades de

² Es decir, su interés no está centrado en transformar las ideas dominantes del arte sino en incidir en las problemáticas sociales y políticas que identifican.

acción para contribuir a transformar la situación de oprobio e injusticia en la que se encuentra gran parte de la población. En específico, dirijo la mirada hacia el activismo colectivo contra la violencia feminicida, ya que estas prácticas no han sido lo suficientemente estudiadas. En México se han configurado iniciativas colectivas que utilizan diversos medios creativos-artísticos en espacios públicos, las cuales plantean vías para propiciar una transformación en los contextos en los que se desarrollan. Así, en mi investigación doctoral decidí analizar tres casos de activismo colectivo contra la violencia extrema hacia las mujeres, conformados a su vez por distintas iniciativas que no solo se activan en determinada coyuntura o por la conmoción que puede causar algún caso en específico, sino que han logrado mantener sus acciones con continuidad en el tiempo. Todas estas acciones nos remiten a «otras formas» de hacer política.

El primer caso que abordo es el activismo desde el retrato de mujeres desaparecidas y víctimas de feminicidio. Se ubica en Ciudad Juárez e incluye el proyecto Los Rostros del Feminicidio, iniciado en 2015 por la psicóloga y activista Lluvia del Rayo Rocha y el artista urbano Humberto Macías «Maclovio». Actualmente solo continúa activa Lluvia. La propuesta implica que artistas urbanas/os se solidaricen con las madres de las mujeres desaparecidas o víctimas de feminicidio para elaborar murales de sus rostros en Ciudad Juárez.

Asimismo, como parte del caso, analizo propuestas en que las propias madres realizan los rostros de sus hijas, como el proyecto Resiliencia a través del Arte en Honor a Nuestras Hijas. Este es un proceso de sanación y memoria en el que a partir del arte-mosaico las mujeres van construyendo el rostro de sus hijas a gran escala

a través de fragmentos de mosaico de colores. Es un proceso de escucha, recuerdo y creación que culmina con la instalación de los retratos en las tumbas de las hijas o en las casas de familiares. El proyecto fue diseñado por Verónica Corchado, y el equipo que lo trabajó estuvo conformado por ella, el artista urbano Omar Ojeda «El Risas» y una terapeuta. Se desarrolló con madres, familiares y amistades de dieciséis víctimas de feminicidio en el espacio cultural comunitario La Promesa, lugar que surgió a partir de una obra de la artista Teresa Margolles en 2014.

El segundo caso es el activismo colectivo a través de performances contra la violencia feminicida desde la periferia, y está conformado por iniciativas que surgieron en Ecatepec de Morelos. Específicamente me interesa el taller Mujeres, Arte y Política; la Red Denuncia Feminicidios Estado de México; y las colectivas Mujeres de la Periferia para la Periferia e Invisibles somos Visibles (esta última inició en Cuauhtépec, Ciudad de México, que es adyacente a Ecatepec).

El taller Mujeres, Arte y Política fue creado y es impartido por el Mtro. Manuel Amador en Ecatepec de Morelos, desde el año 2011, en la Escuela Oficial Preparatoria No. 128 General Francisco Villa. El profesor Amador, además, ha impartido el taller en otros espacios, como la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). A partir de una pedagogía de contexto³ y la creación de una metodología propia para el desarrollo del performance como vehículo de sanación y denuncia, las jóvenes de la periferia realizan performances en diversos espacios

³ La cual se relaciona a los planteamientos de la educación popular de Paulo Freire pero incorporando la acción simbólica a través del performance.

comunicando y denunciando lo que viven. Como resultado del taller se creó la Red Denuncia Feminicidios del Estado de México (mixta), así como las colectivas de performance Invisibles somos Visibles (mixta) y Mujeres de la Periferia para la Periferia (conformada solo por mujeres).

Por último, abordo el caso del activismo colectivo desde el bordado de casos de feminicidios, que detonó Bordamos por la Paz, iniciativa que surgió en el año 2011, vinculada al Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad. Si bien desde los inicios de esta iniciativa se han conformado distintos grupos de bordadoras y bordadores en diversas ciudades del país y del mundo, me enfoco en el análisis de Bordamos por la Paz Puebla, ya que es una de las ramas de la red de colectivas de bordado que se destaca por bordar casos de feminicidios de manera constante desde el año 2013. Por otro lado, me acerco a Bordamos por la Paz en Ciudad Juárez y Bordamos Feminicidios, ubicada en la Ciudad de México desde 2012. Cabe precisar que esta última es independiente a la red de Bordamos por la Paz.

Cada iniciativa y contexto son distintos, pues la situación que enfrentan los colectivos de activistas en Ciudad Juárez, Puebla, Ecatepec y Ciudad de México no es la misma, además de que el sentido de respeto a las garantías de derecho a la libre manifestación o a la capacidad de articulación y convocatoria, y sus medios para realizar las acciones, son distintos. Sin embargo, he podido identificar que comparten algunas características, entre las cuales me interesa destacar: 1) utilizan las redes sociales para comunicarse, emitir convocatorias y socializar su quehacer; 2) la mayoría efectúa sus acciones frecuentemente en espacios públicos; 3) llegan a participar

en las movilizaciones amplias contra la violencia machista llevando pañuelos o haciendo performance, pero en general trabajan desde la temporalidad de lo cotidiano; 4) a partir de sus prácticas políticas creativas visibilizan la problemática y constituyen formas de lucha por la justicia, la memoria y la no repetición; 5) tienen una relación solidaria con las madres de las víctimas que, aunque varía en el grado de cercanía, indica un conocimiento e involucramiento con algunas de ellas; y 6) sus acciones conllevan la politización y el empoderamiento de las mujeres que participan o ven las acciones, con lo que se producen quiebres en los roles tradicionales de género. Además, estas formas de activismo constituyen prácticas de *acuerpamiento*:

[Es] la acción personal y colectiva de nuestros cuerpos indignados ante las injusticias que viven otros cuerpos. Que se autoconvocan para proveerse de energía política para resistir y actuar contra las múltiples opresiones patriarcales, colonialistas, racistas y capitalistas. El acuerpamiento genera energías afectivas y espirituales y rompe las fronteras y el tiempo impuesto. Nos provee cercanía, indignación colectiva pero también revitalización y nuevas fuerzas (Cabnal 2015).

El acuerpamiento que se genera desde estas iniciativas puede ser físico —es decir, desde el acto de poner el cuerpo para la protesta, realizar la acción de bordar, hacer un retrato o un performance—, pero también es simbólico al mostrar solidaridad con las vidas de las mujeres desaparecidas o que fueron asesinadas; al dar importancia a sus madres, familiares y seres queridos en lugar de concebirlas como cifras o

revictimizarlas, como lo hacen la mayor parte de los medios de comunicación y las instituciones encargadas de impartir justicia.

Dichas iniciativas implican organización y sus acciones pueden detonar otros procesos que fortalecen el poder popular de las mujeres y conducen a procesos de politización y empoderamiento. Así, se potencia la lucha desde la exigencia de la justicia y la memoria, la solidaridad, los afectos, la demanda del derecho de las mujeres a la vida y a la vida digna, lo cual se contraponen al sentido común hegemónico labrado por el sistema neoliberal y patriarcal. La apuesta de estas acciones se puede interpretar como una forma de hacer política que parte desde el dolor, la indignación compartida y el tejer lazos de cercanía. Se construye esperanza desde el acto creativo, solidario, participativo, colectivo; y esto es cercano al concepto de *hacer política en femenino* al que se refieren las investigadoras Raquel Gutiérrez (2015) y Rita Laura Segato (2016) cuando hablan de conceptualizar la política como el «compromiso colectivo con la reproducción de la vida en su conjunto, humana y no humana» (Gutiérrez 2015: 84). Se trata de una política no estadocéntrica, que busca desdibujar las oposiciones entre lo concebido como la esfera propia de lo público y aquella de lo privado al poner en el centro la vida, los afectos, los lazos, la solidaridad y la empatía.

Considero que el concepto de *hacer política en femenino* implica también tomar en cuenta el imaginario simbólico construido sobre lo femenino y lo masculino, así como los espacios, las prácticas y los valores asociados a estos, donde según los sistemas patriarcales lo femenino ha sido posicionado jerárquicamente como inferior a lo masculino. Las representaciones simbólicas de género que se evocan pueden parecer

conservadoras o transgresoras dependiendo del lugar y en la forma en que se activan.

Estas iniciativas, además, convergen en su enfoque comunitario. Interpelan no solo a las mujeres —si bien fortalecen sus lazos y formas de lucha—, sino también a los hombres y a la comunidad toda. Desde sus prácticas promueven la despatriarcalización de las subjetividades, lo cual, desde mi punto de vista, significa desnormalizar las jerarquías entre mujeres y hombres, masculino/femenino; no poner en el centro al varón como medida de todo y revalorar a las mujeres y lo femenino. Se trataría entonces de establecer relaciones más horizontales, colectivas, comunitarias y de cuidado recíproco, poniendo en el centro la vida y su reproducción, en oposición a la necropolítica capitalista⁴ neoliberal patriarcal y su cultura hegemónica.

Con estas acciones, desde sus propios contextos, se van construyendo procesos cercanos a una justicia restaurativa desde el pueblo y para el pueblo, con la que se combaten tanto la indiferencia social como el miedo y la culpabilización de las mujeres de su propia desaparición o feminicidio.

REFERENCIAS

BERLANGA GAYÓN, MARIANA. 2018. *Una mirada al feminicidio*, Ciudad de México, Itaca/ Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

⁴ Entendida como las políticas de gobierno que utilizan la muerte o eliminación de la población como formas de control, dichas políticas están dirigidas a ciertas poblaciones en función a las categorías de clase, raza y sexo-género y se limitan o exacerban en relación a los intereses del capital.

CABNAL, LORENA. 2015. «Feminista Comunitaria», *SUDS*, 11 de septiembre. Disponible en <<https://suds.cat/es/experiencias/lorena-cabnal-feminista-comunitaria/>>.

DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN. 2007. Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, 1 de febrero. Disponible en <<https://www.diputados.gob.mx/Leyes-Biblio/pdf/LGAMVLV.pdf>>.

FREGOSO, ROSA LINDA. 2009. «¡Las queremos vivas!: la política y cultura de los derechos humanos», *Debate Feminista*, vol. 39, pp. 209-243.

GRAMSCI, ANTONIO. 2013. «Socialismo y cultura», *Colectivo Gramsci. Instrucción, Educación, Hegemonía*, 3 de septiembre. Disponible en <<https://colectivogramsci.wordpress.com/2013/09/03/587/>>.

GUTIÉRREZ, RAQUEL. 2015. *Horizonte comunitario popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

GUTIÉRREZ, RAQUEL y Dawn Paley. 2016. «La transformación sustancial de la guerra y la violencia contra las mujeres en México», *DEP. Deportate, esuli, profughe*, núm. 30, febrero, pp. 1-12. Disponible en <https://www.unive.it/pag/fileadmin/user_upload/dipartimenti/DSLCC/documenti/DEP/numeri/_n30/01_Ric_Aguillar-Dawn-Palley.pdf>.

JUÁREZ RODRÍGUEZ, JAVIER. 2016. «Paralelismos en los capítulos de feminicidios y desapariciones forzadas de mujeres y niñas en Ciudad Juárez y Ecatepec entre 2008 y 2014: el patriarcado como sistema de poder garante de la impunidad y la desinforma-

ción», *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, vol. 22, núm. 2, pp. 759-776. Disponible en <<https://doi.org/10.5209/ESMP.54234>>.

LAGARDE, MARCELA. 2008. «Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres», en Margaret Louise Bullen y María Carmen Díez Mintegui (coords.), *Retos teóricos y nuevas prácticas*, San Sebastián, Ankulegi, pp. 209-239.

MONÁRREZ, JULIA. 2009. *Trama de una injusticia. Feminicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*, México, El Colegio de la Frontera Norte/Porrúa.

_____. 2019. «Feminicidio sexual sistémico: impunidad histórica constante en Ciudad Juárez, víctimas y perpetradores», *Estado & Comunes. Revista de Políticas y Problemas Públicos*, vol. 1, núm. 8, pp. 85-110.

MOUFFE, CHANTAL. 2014. *Agonística. Pensar el mundo políticamente*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

ONU MUJERES. 2020. *La violencia feminicida en México: aproximaciones y tendencias*. Disponible en <<https://mexico.unwomen.org/es/digiteca/publicaciones/2020-nuevo/diciembre-2020/violencia-feminicida>>.

SEGATO, RITA LAURA. 2016. *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños.

**DE LA TOMA
DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS
A LA CREACIÓN
DE LA ASIGNATURA
GÉNERO, VIOLENCIA Y
ÉTICA COMUNITARIA.
COINVESTIGACIÓN
PARA LA CREACIÓN
DE UNA ARCHIVA**

**ERÉNDIRA YADIRA CRUZ CRUZ,
MITZI VALERIA ROMERO MORALES,
JIMENA PÉREZ, FERNANDA SAUCEDO,
NABIL YANAI Y CAROLINA AGUILERA**

Tenemos en nuestras manos
el compromiso de visibilizar
las historias de gloria
y creatividad que cargamos.

GIOVANA XAVIER
22 octubre

La capacidad de contar tu propia historia,
sea en palabras o en imágenes,
ya supone una victoria, ya es una rebelión.

REBECA SOLNIT

INTRODUCCIÓN

La creación e implementación de la asignatura Género, Violencia y Ética Comunitaria (en adelante GVEC), en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (FFyL-UNAM), ha representado un cambio institucional coyuntural y un parteaguas en la historia de la UNAM. Coyuntural, porque se enmarca en un álgido contexto nacional e internacional de movimien-

tos y luchas feministas, comunitarias, antipatriarcales, antirracistas y anticoloniales que responden a la deuda histórica de igualdad, justicia y erradicación de la violencia contra las mujeres; y porque tuvo lugar en medio de una crisis sanitaria, social, cultural, ética y estética que hizo evidente la pandemia global ocasionada por el virus SARS-COV-2, la cual arremetió con fuerza en México a partir de marzo de 2020. En este texto¹ presentamos avances de una coinvestigación documental en torno al proceso que inició con la toma de la FFyL por grupos de mujeres organizadas² hasta la puesta en marcha de la asig-

¹ Para su realización tomamos como base el modelo de investigación *Paros feministas en la FCPYS-UNAM* (2021) realizado por Amneris Chaparro Martínez.

² El feminicidio de Lesvy Berlín Osorio el 3 de mayo de 2017 en Ciudad Universitaria causó gran conmoción entre la comunidad. Estudiantes y profesoras de la universidad se sumaron a la familia de Lesvy para exigir justicia, creando así una red de estudiantes que se autonombró Mujeres Organizadas de la Facultad de Filosofía y Letras (MOFFyL). Estas colectivas de mujeres universitarias buscan abrir espacios de encuentro, organización, discu-

natura GVEC en el semestre 2021-1, el 12 de octubre de 2020. La coinvestigación se inscribe teórica y metodológicamente en la intersección de las pedagogías restaurativas y críticas, pedagogías feministas de archivo/a, pedagogías de la memoria y la desapropiación, las prácticas artísticas, y el análisis del texto-imagen. Los primeros pasos de esta investigación iniciaron en 2019 como parte de un proceso pedagógico de recuperación de la información en torno a lo que sucedía en el interior y exterior de la UNAM durante la toma de la FFyL, y continúa hasta el día de hoy siguiendo la huella de la asignatura puesta en marcha. En 2021, este ejercicio de documentación transitó a la consolidación de un equipo de coinvestigación que se conformó por colaboradoras del Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG), en el marco de las líneas emergentes de investigación declaradas en el Plan de Desarrollo 2021-2025: Academia y activismo: saberes y prácticas feministas e interdisciplinarias en la construcción de pedagogías restaurativas y cultura para la paz, e Impacto y desarrollo curricular desde las perspectivas de género y las nuevas pedagogías: enfoques metodológicos de frontera y teorías críticas de género. Entre las reflexiones, analizamos la tra-

sición y protesta en torno a la situación de violencias atendiendo a las urgencias y demandas de la comunidad, en ese sentido es importante reconocer la reorganización que al interior de estas se ha producido. Un ejemplo de ello serían las siguientes formas en las que han decidido renombrarse, de MOFFyL a Disidencias y Mujeres Organizadas de la Facultad de Filosofía y Letras (DyMOFFyL). Organizaciones similares se han ido gestando en otras facultades y escuelas de la UNAM.

ma de los sucesos, las luchas y las gestiones necesarias para que este logro tuviera lugar.

A casi cuatro años de la toma, y tres años de la aprobación y puesta en marcha de la asignatura, es urgente pensar las formas de organización y gestión necesarias que nos permitan estudiar y comprender los impactos de la protesta y las formas concretas de respuesta, en este caso, de transformación institucional, comunitaria, dialogal y curricular. Durante el proceso de documentación, descripción, interpretación, catalogación y curaduría de imágenes, fotografías y comunicados recabados, nos hemos sumado a la construcción de la memoria de este momento histórico desde nuestras ópticas, enfoques y perspectivas pedagógicas y estéticas restaurativas.

Articulamos nuestra escritura entretejiendo imágenes³ del proyecto que hemos denominado Archiva.⁴ Con el objetivo de situar sus

³ Reproducimos solo algunas de las imágenes que forman parte del proyecto, con base en lo establecido por las normativas de derechos de autor.

⁴ Apelamos a la epistemología feminista, a las consideraciones sobre una historización no lineal y a la construcción de una memoria que se construye con otras y está abierta a la asamblea. En un primer momento, asignar la nominación *archiva* a nuestro proyecto respondió directamente al reconocimiento de las formas de nombrar en femenino que se se promovieron a través del lenguaje usado por las MOFFyL en expresiones como «la murala» y «la salona» (de los lugares intervenidos: muros, ventanas y espacios apropiados). Sin embargo, estamos conscientes de que torcer el género masculino de la palabra archivo para enunciarla en femenino, *archiva*, es una apuesta política que se inscribe en una amplia genealogía de prácticas que dialogan con los feminismos. Entre las expresiones culturales que

coordinadas en el entramado de los hechos que nos convocan, nos precipitamos a mirarlas con atención, minuciosidad y cuidado, desde una perspectiva crítica. Procuramos indagar sus indicios, analizándolos como referentes simbólicos e históricos. En este sentido, la selección de expresiones —realizadas por la comunidad universitaria— que hemos filtrado, traslucido, por medio de nuestros intereses e interpretaciones, nos ha posibilitado visualizar las imbricaciones estético-políticas del movimiento feminista con otras luchas y movimientos sociales: las de las mujeres, las obreras, las sindicalistas, las normalistas, las madres en busca de sus hijos e hijas desaparecidas, y las estudiantes. Y lo comprendemos como un movimiento que está gestando formas estéticas y políticas de aparición y *enunciación* como la queja, la protesta, la respuesta, el testimonio, la interrupción y la irrupción, haciendo uso de recursos lingüísticos como la metáfora, las palabras maleta, los retruécanos, y con diversos tonos como la ironía, el humor, la burla, la rabia, la furia, la alegre militancia, la euforia y también en ocasiones el resentimiento, estrategias que les permiten traslucir heridas como la violencia sexual, las grietas a los vínculos entre mujeres, la omisión, el borramiento, la sordera, la ceguera que viven, producto de las violencias sociales, culturales y estructurales.

hacen parte de ella y de cuyas consonancias estamos conscientes, citamos las siguientes: *Archiva: obras maestras del arte feminista en México* (2011) de Mónica Mayer, *Una Archiva del DIY: la fanzinoteca feminista-cuir* (2016) de Gelen Jeleton y *La código* (2021) de Betzamee.

¿CÓMO SE OBTUVO Y EN QUÉ CONSISTE LA INFORMACIÓN?

Para comprender lo que estaba sucediendo, nos acercamos a las distintas plataformas virtuales (Facebook, Instagram y Twitter) de los grupos de mujeres organizadas y autoridades de la FFyL. Dichas plataformas funcionaron como herramientas de difusión, comunicación e intercambio de información que adquirieron relevancia por las condiciones de distanciamiento social durante la pandemia. Por tanto, el cuerpo documental de nuestra coinvestigación se compone de imágenes-texto: comunicados, infografías, memes y fotografías digitales, que daban cuenta de las decisiones y conversaciones desde diferentes perspectivas, que rastreamos y recuperamos de redes sociales por descarga directa o capturas de pantalla posteriormente reencuadradas y fragmentadas.⁵ También obtuvimos documentación fotográfica directa de las intervenciones realizadas por las MOFFyL en las instalaciones de la Facultad de Filosofía y Letras durante el periodo de la toma (noviembre 2019 a marzo 2020). Este proceso documental tuvo lugar en diferentes periodos (marzo de 2020, diciembre de 2021 y marzo de 2022).

⁵ El recorte o reencuadre de las imágenes que obtuvimos por captura de pantalla responde a la decisión de privilegiar la información relevante para la investigación. En este sentido, dejamos fuera datos como el portal virtual del que fue adquirida y *banners* publicitarios.

¿QUIÉNES INFORMAMOS?

Nos reconocemos como feministas y prietas.⁶ Somos estudiantes, prestadoras de servicio social, becarias, profesionistas independientes, académicas-activistas, colaboradoras del CIEG que provenimos de distintos campos del conocimiento: pedagogía, sociología y artes visuales. Inscribas en sus facultades, en sus aulas expandidas⁷ o trabajando en proyectos de la universidad, todas nos hemos formado profesionalmente en la UNAM antes y durante la toma de la FFyL, y algunas de nosotras estamos acompañando el proceso de implementación de la asignatura GVEC. Hemos atestiguado de manera directa las transformaciones institucionales que ensa-

⁶ Nos acuerpamos en las elaboraciones que la autora chicana Gloria Anzaldúa desarrolla en «La prieta»: «Empecé [...] a andar con la cabeza llena de visiones, con hambre de más palabras y más palabras. Despacio dejé de andar cabizbaja, rechacé mi herencia y empecé a desafiar las circunstancias. Pero he pasado más de treinta años desaprendiendo la creencia inculcada en mí de que blanco es mejor que ser moreno» (1988: 162). Reconocemos las fisuras que se abren en una institución de origen colonial para que la escritura joven, prieta y zurda tenga lugar.

⁷ El *aula expandida* es una noción proveniente de las pedagogías en espiral (Belausteguigoitia y Lozano 2012), que proponen la construcción de aulas a partir del encuentro entre sujetos para intercambiar sus saberes, sin estar determinados por un lugar arquitectónico llamado escuela o aula. El aula expandida puede suceder en un centro penitenciario, en el campo de entrenamiento del ejército o en un museo, y atiende la movilización de saberes y la construcción colectiva de conocimiento.

yamos en esta coinvestigación; nuestros lugares y perspectivas se sitúan y moldean en la imbricación de estas vivencias e intereses.

Para denominar nuestros procesos «coinvestigativos» hemos colocado el prefijo *co*, que refiere a una acción en conjunto, por dos motivos: como posicionamiento político, para subrayar que toda producción epistémica es resultado de esfuerzos colectivos y colaborativos; y como estrategia pedagógica, para no obliterar que la colectividad y las colaboraciones no están dadas, sino que son quehaceres sujetos a la negociación de las relaciones de poder, contradicciones y corresponsabilidades. Aquí, los sentipensares que vamos articulando conjuntamente entraman afectos, heridas, preguntas, reflexiones y posicionamientos con efectos y necesidades diversas que, por tanto, requieren cuidados entre quienes participamos de ellos y en los contextos donde los inscribimos y circulamos.

Al comenzar a vincularnos con los documentos que actualmente conforman la Archiva y plantearnos la perspectiva desde la cual deseábamos hacerlos memoria, surgió la expresión «dar cuenta», la cual nos convocó a contar lo sucedido y nos incomodó en el sentido de rendir cuentas, tanto de las acciones vertidas en los documentos como de nuestras interpretaciones frente a ellos. En consonancia, para distanciarnos de un acercamiento con ambiciones de exhaustividad y en cambio defender la parcialidad en nuestras indagaciones y elaboraciones, buscamos asir estrategias narrativas para informar y mostrar jugando con diferentes capas de visibilidad. Fue así que recurrimos al trabajo de la investigadora Haizea Barcenilla (2016) en torno a la translucidez en *Rompe la ventana, exposición y ocultación en Exhibition 19 de Señora Polaroida*.

Tras ello, «dar cuenta» se transformó en «translucir». De acuerdo con Barcenilla, la translucidez es una «forma de hacer visible sin conseguir ver completamente a través, es decir, de mostrar sin exponer [es establecer] una distancia entre lo que vemos y lo que llegamos a imaginar [...] que nos sugiere entramados secretos a los que no podemos acceder» (2016: 507).

Del amplio alcance que puede significar el asir estrategias narrativas translúcidas, en este momento de la coinvestigación, y al fortalecer nuestro aliento de enunciación con las palabras de Barcenilla, nos abocamos específicamente a nuestra necesidad de *mostrar* los hechos *sin exponer*, en el sentido de poner en riesgo a sus agentes. ¿En qué sentido es relevante «sugerir entramados secretos a los que no podemos acceder», en un ejercicio de hacer memoria y articularla en una archiva?

Invitamos a la comunidad lectora a ejercitar la mirada y la escucha translúcida de lo que las imágenes que presentamos les relatan; a colarse por las ventanas y las puertas —simbólicas, materiales y curriculares— que han sido abiertas a partir de las intervenciones feministas y los logros consolidados como producto de las tensiones, las negociaciones, los espacios de escucha y conversación entre quienes son y piensan distinto: una comunidad universitaria diversa, cultural, generacional, étnica, lingüística y sexogenéricamente diferente, con múltiples posturas y posicionamientos políticos.



PARTIR DE TRASLUCIR LA HERIDA

Nuestras heridas son fértiles [...]
¿Qué tiene de fértil una herida?
¿Por qué hurgar en ella?

JAMISON LESLIE

Reconocer, translucir las heridas nos ayuda a pensar en las suturas y en los ejercicios de sanación necesarios, y en los procesos de restauración que, desde nuestras pedagogías y prácticas archivísticas feministas, desde el lugar de la universidad y su comunidad, podemos ensayar. En ese sentido, es necesario partir del cuestionamiento sobre una comunidad dañada, sobre las heridas abiertas ocasionadas por la violencia sistémica y sistemática —dirigida a las mujeres, mujeres trans, sujetos feminizados, personas no binarias, comunidades disidentes y las masculinidades no hegemónicas—, persistente en las ciudades y sus calles, y que ha trasminado los muros de la universidad y las corporalidades de su comunidad.

Las heridas son la consecuencia de la deuda histórica con las mujeres y sujetos feminizados en el imbricado situado de nuestros contextos latinoamericanos, entre la colonialidad, la modernidad, el patriarcado. El sistema neoliberal estructura las violencias y las incorpora a través de prácticas y discursos legitimados y normalizados por las instituciones: familia, escuela, Iglesia, Estado. Situar las heridas nos permite comprender los daños y las formas de respuesta y posible reparación y sanación a mediano y largo plazos, representadas por las gestiones para

el logro de la asignatura GVEC y lo que esta implicó (el intercambio y la negociación de voces y espacios de escucha entre estudiantes, mujeres organizadas, autoridades y profesoras).

Desde un enfoque pedagógico restaurativo, comprendemos que la herida, consecuencia de estos impactos, es la rasgadura del tejido colectivo de nuestras sociedades y de los espacios vinculantes (la escuela es una entre tantos), donde el contexto de violencias (desapariciones, feminicidios, inseguridad) ha logrado agudizar la desconfianza entre los cuerpos que habitamos la ciudad. Así también, con las medidas de sana distancia durante la pandemia, se reforzó la desconfianza y el miedo a corporalidades ajenas. Esa distancia ética y afectiva interrumpe la potencia política del estar juntas y juntos, del hacer comunidad.

Esa rasgadura en la comunidad social cultural transita hasta la universidad, y refuerza las separaciones y fronteras entre quienes son y piensan distinto: académicas, activistas, estudiantes, autoridades, personal administrativo y de seguridad. Estas separaciones habría que pensarlas críticamente en el marco de paradigmas epistémicos e identitarios excluyentes y cruzados por el poder (simbólico y material). Sin embargo, paradójicamente, la propia universidad es el lugar donde pueden activarse las estrategias que limpien la herida, y ponerse en acción los hilos para suturarla. Las heridas abiertas que supuran dolor, indignación y rabia son las que, como comunidad, debemos hacer transitar para cicatrizar y sanar sin olvidar. La cicatriz será la huella que nos recuerde las luchas que se tuvieron que librar para encontrar el antídoto que limpie y sane la herida. El antídoto, estamos seguras, solo provendrá de ejercicios colectivos de escucha,

diálogo, disenso y consenso, negociación y la presencia comprometida de todas las agentes de la comunidad universitaria.

Historizar las heridas, translucir sus coordenadas, es oponernos a la anulación, al silenciamiento y a la invisibilización de las gestiones, luchas y transformaciones que nos sostienen y sostenemos. La búsqueda por «translucir lo mucho que nos cuesta llegar a algún lado» (Ahmed 2018: 29) forma parte de la pedagogía comprometida y restaurativa que articulamos en este texto, al reconocer la deuda histórica y aportar a la memoria del logro, así como a la construcción de memorias abiertas y en movimiento de la comunidad universitaria para que recuerde las gestiones y los movimientos necesarios —entre activismo y academia— de la toma y hasta la aprobación de la asignatura. Esto tiene de fértil una herida: la posibilidad de sanar, cicatrizar —dejar huella—, hacer historia, contribuir a la memoria y llamar a la puesta en marcha de los hilos que son necesarios para suturarla.

¿QUÉ SUCEDIÓ?

El 4 de noviembre de 2019 inició un paro de actividades en la FFyL en protesta por el borrado de La murala⁸ *Victoria alada y Atenea besándose*, creada en el marco de la conmemoración de la

⁸ La murala, nombrada en femenino por las estudiantes de las colectivas feministas que gestionaron la toma de la FFyL, evidencia su posicionamiento como parte de una denuncia epistémica que implica el nombrar para hacer visibles a las mujeres y las formas de conocimiento que han quedado al margen de la academia.

matanza del 2 de octubre de 1968.⁹ Sobre un fondo salpicado¹⁰ en tonalidades de color morado, la murala tiene como protagonistas a Atenea, diosa griega de la sabiduría y símbolo de la FFyL, y a Niké, diosa de la victoria y emblema de la Ciudad de México. Esta última es presentada con su característico pecho desnudo, pero con una modificación en el atributo que representa su potencia: en lugar de una corona de laurel, sostiene en alto una bomba molotov.¹¹ Ambas portan en el cuello un pañuelo verde que refiere al movimiento por la legalización del aborto¹² y

⁹ En México, el 2 de octubre se conmemora la masacre en el mitin que en 1968 reunió a miles de estudiantes en la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco, quienes murieron a manos del Estado. Esta conmemoración tan importante para la comunidad estudiantil de la UNAM nunca pasa inadvertida. El 2 de octubre de 2019 no fue la excepción y, para sumarse a las movilizaciones hacia la Plaza de las Tres Culturas, se convocó una asamblea mixta donde se propusieron las acciones que la comunidad estudiantil realizaría en torno a esta fecha. Así, se acordó un paro en la facultad para poder integrarse a las actividades y movilizaciones. Parte de estas involucraron la toma de muros para realizar murales con mensajes dedicados a la memoria de estudiantes y su rebeldía y desobediencia hacia el Estado.

¹⁰ Como gesto pictórico, la salpicadura es una técnica emblemática de la pintura de acción.

¹¹ La bomba molotov, molocha: es la bomba incendiaria de fabricación casera cuyo propósito, más que la explosión, es la expansión de los líquidos inflamables que contiene.

¹² «Se ha generado una mística en torno a los pañuelos, que no es ajena a la historia de la lucha de las mujeres. En Argentina por ejemplo, las abuelas de plaza de mayo inauguraron su uso con sus pañuelos —pañales blancos de sus hijos desapareci-

se encuentran enmarcadas por la frase «Existimos porque resistimos»,¹³ se besan en la boca.

El borrado de la murala causó gran indignación entre la comunidad, ya que de las intervenciones murales realizadas en la conmemoración del 2 de octubre esta fue la única eliminada. Esto representó —desde la perspectiva de algunos grupos de estudiantes— un acto de lesbofobia por parte de las autoridades de la facultad, y se generó así la movilización de las MOFFyL, quienes, luego de un proceso de denuncias para su reinstalación, iniciaron y mantuvieron la toma de las instalaciones hasta el 14 de abril de 2020. A estas denuncias se sumaron una serie de indignaciones y protestas por la perpetración de violencias de género relacionadas con casos de hostigamiento y acoso en la FFyL, y en otras facultades de la universidad. Estas indignaciones y protestas se desbordaron al estar permeadas de un contexto social amplio en la ciudad y el país —de violencias de género sistémicas y sistemáticas, desapariciones forzadas,

dos durante la dictadura, que ellas resignificaron— al ponerlos sobre la cabeza y salir a exigir cuentas alrededor de la Plaza Mayo. Actualmente las feministas continúan resignificando el uso y color» (Seca 2002: 93).

¹³ «La idea de “resistencia” unida a la de “existencia” es particular si se considera su denotación política de fuerza u oposición al poder hegemónico, una enunciación del lugar desde donde se es y se lucha simultáneamente, una realidad material constituida desde la vulnerabilidad y la protesta, la sola presencia como indisciplina ante una sociedad que les considera individuos fuera de la norma» (Guerrero 2021).

feminicidios— que excede los propios límites y alcances que actualmente tiene la universidad.

El paro de actividades tuvo una duración de cinco meses y diez días, convirtiéndose en la protesta estudiantil más larga en la historia de la FFyL desde la huelga de 1999. La toma de la facultad es un hecho significativo para la comunidad universitaria, ya que la gran mayoría de facultades y escuelas se unieron a la protesta mediante paros y tomas de sus instalaciones, con lo que se abrió un álgido proceso de intercambios, diálogos y negociaciones entre las principales entidades universitarias involucradas: autoridades, estudiantado, profesorado, personal administrativo y de mantenimiento, egresadas, académicas y estudiantas¹⁴ de la grupa en toma.

La toma se vio interrumpida por la pandemia de covid-19, y en abril de 2020 fueron devueltas las instalaciones, pero quedaron irresueltas algunas demandas de las MOFFyL. Sin embargo, las carencias institucionales que se hicieron visibles por la toma —la falta de escucha a las estudiantes, el mejoramiento en los procesos de acompañamiento ante las quejas, la necesidad de procesos formales de sensibilización en temas de género— tuvieron seguimiento gracias a

¹⁴ En reconocimiento a cómo las MOFFyL utilizaron expresiones como munda, murala, salona, colectiva, estudiantas y bisexuala, desde las cuales se posicionaron durante la toma de la FFyL, en este texto hacemos uso del femenino para referirnos a las formas de organización política en las que ellas se articularon o con las cuales han sido vinculadas. En este sentido, por ejemplo, no hacemos referencia a ellas como grupo en toma sino grupa en toma. Aplicamos la misma estrategia de enunciación con las colectivas que replicaron dicho posicionamiento, como las Artemisas Veterinarias.

una serie de intercambios durante y después de entregada la facultad.

La toma de las MOFFyL revela la presencia y el compromiso que el movimiento feminista académico y activista que se vive en nuestra universidad tiene con otros movimientos de mujeres en distintos países, así como sus intercambios e influencias. Un ejemplo de ello es la creciente participación, apoyo y acompañamiento en diversas marchas como las de cada 8 de marzo; la Primavera Violeta del 24 de abril de 2016; el Cacerolazo del 7 de noviembre de 2019 en Ciudad Universitaria; las marchas por nuestras muertas y desaparecidas (Lesvy Berlín Rivera Osorio, Mariela Vanessa Díaz Valverde) del 2017 y 2018 respectivamente; el Mayo Feminista en Chile (2018); la réplica en el Zócalo de la Ciudad de México del performance «Un violador en tu camino» de LasTesis (Chile, 2019), y frente a rectoría en la UNAM; el uso del pañuelo verde en remembranza de la Marea Verde en Argentina en apoyo al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, utilizado en las protestas 8M y 25N; los tendederos de denuncia en la FFyL; el movimiento #MeToo (2019); y otros *hashtags* que permitieron hacer públicas denuncias de acoso sexual y violencias dentro de las facultades. Estos intercambios, acciones y movilizaciones de mujeres dentro y fuera de la universidad abonan a transformaciones institucionales de carácter estructural en favor de la transversalización de la perspectiva de género¹⁵ en los

¹⁵ «La transversalidad de género tiene el objetivo de mejorar, desarrollar, evaluar y poner en marcha mecanismos institucionales que garanticen la incorporación de la perspectiva de género en todo el ciclo de la política pública y la cultura institucional, así como los programas, proyectos y servicios que

procesos de atención, prevención, erradicación y justicia en contra de las violencias en el ámbito universitario.

Es importante mencionar que en América Latina la incidencia situada¹⁶ de los grupos feministas en las universidades ha detonado prácticas, discursos, acciones y transformaciones a nivel de política, didáctica, pedagogías, y transformación cultural y mediática que ha contribuido a la denuncia, visibilización y búsqueda de mecanismos más efectivos para el seguimiento de las formas de violencia. Valeria Fernández Hasan (2020) encuentra en la región de América Latina una interesante conversación, tensión y negociación entre las feministas académicas y militantes, pioneras y de extensa trayectoria, con lo que ella denomina «las “hijas” del movimiento [las feministas de las generaciones más jóvenes que aportan] su irreverencia, su desorden, sus prácticas y estéticas de época, la generación glitter, su ruidosa participación callejera de performances de pañuelos verdes y

impulsen las instituciones de Gobierno» (INMUJERES s.a.).

¹⁶ Nos referimos a la *incidencia situada* como parte del reconocimiento de la multiplicidad y diversidad de posicionamientos y formas de organización de los grupos de mujeres y grupos feministas. Es imposible uniformar o dicotomizar el movimiento cuando los procesos y las localizaciones geográficas, históricas, étnicas, políticas y culturales son tan diversas. De lo anterior, conviene problematizar la comprensión de la cuarta ola como una metáfora y construcción epistémica (Chaparro 2021) única que decanta en una forma unívoca para describir la intensidad, la revolución y la transformación de los feminismos y las feministas: sus historias, procesos y contextos.

su definida defensa generacional de la legalización del aborto» (Fernández 2020: 2).

Un ejemplo de estos procesos de transformación con incidencia feminista —dentro y fuera de la universidad— es el Protocolo para la Atención de Casos de Violencia de Género, publicado el 29 de agosto de 2016 en *Gaceta UNAM*, y años más tarde el 15 de marzo de 2019 en su versión revisada y renovada.

Sin embargo, aunque los esfuerzos han sido múltiples y paulatinos dentro y fuera de las universidades latinoamericanas, las políticas de igualdad no han alcanzado a permear del todo las subjetividades sociales y culturales que aún legitiman las violencias, o que las invisibilizan y reproducen. De ahí que los esfuerzos institucionales tengan que expandir las formas de incidencia y transformación de la cultura universitaria, entendiendo intergeneracionalmente las miradas y las voces de la comunidad que conforma el tejido universitario, y también accionando en conjunto desde un proceder en alianza que, aunque lento, debe involucrar a todas las partes.

Los procesos de resubjetivación pueden tener lugar en las aulas, los pasillos y los espacios comunitarios de la universidad. Esto nos lleva a pensar en la transformación de las prácticas pedagógicas y los objetivos que, más allá de la impartición de contenidos, debería habilitar perspectivas, enfoques, posicionamientos y disposiciones sensibles, afectivas, críticas y analíticas que lleven a desnormalizar la violencia y la injusticia (epistémica, simbólica, jurídica). Esta transformación también deberá contribuir a la generación de procesos críticos y éticos comunitarios que permitan ejercicios esperanzadores para la construcción de horizontes comunitarios alternativos a la violencia.

LOGROS DE LAS MOFFYL. ASIGNATURA GÉNERO, VIOLENCIA Y ÉTICA COMUNITARIA

Atribuido a las MOFFyL, y reconocido por otras colectivas de mujeres en la UNAM, la asignatura Género, Violencia y Ética Comunitaria es un **logro**, resultado de la organización y toma de acciones colectivas frente a la necesidad vital de frenar, combatir y erradicar la violencia de género. También es un parteaguas en la generación de dispositivos y marcos de escucha y conversación entre distintas voces: de activistas, autoridades, profesorado y estudiantado. Es un encuentro inesperado entre la institución y su comunidad.

La huella en la gestión de este logro se puede ver en la infografía «Logros por MOFFyL», publicada el 14 de abril de 2020 en la página de Facebook de la Colectiva Artemisas Veterinarias, conformada por estudiantas y egresadas de la Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia (FMVZ-UNAM). En este documento, las Artemisas contemplaron siete demandas, legibles sobre la imagen de un puño en alto que porta un pañuelo verde y del cual se desprenden hojas y flores similares a las de la planta Artemisa Vulgaris, coloquialmente conocida como Artemisa. En el punto cinco se lee: «Cursos propedéuticos y materias con perspectiva de género en los planes de estudio», lo que habla de la urgencia señalada por un sector estudiantil que exige a la institución intervenir, actualizar y transformar las herramientas formativas que ofrece para prevenir la violencia que en forma de acoso,

hostigamiento y abusos había sido denunciada por las estudiantas.

La gestión de la asignatura partió del conflicto en medio de una facultad tomada y de una serie de intercambios entre las mujeres organizadas y autoridades de la facultad, que derivaron muchos meses después en la gestión de espacios de escucha y diálogo, la conformación de una comisión tripartita (conformada por estudiantas, profesoras y autoridades) para el armado de un programa curricular que respondiera a las necesidades de las colectivas, de la comunidad estudiantil en general, y de las crisis sociales culturales de violencia que vivimos. Esta práctica de gestión y escucha entre voces y necesidades, desde nuestra óptica, responde a los daños de manera concreta e inicia una reparación a mediano y largo plazos desde las aulas, entre los pasillos y con la comunidad.

¿Qué posibilidades tiene la asignatura de generar un cambio estructural en la forma de pensar y articular una universidad distinta desde las perspectivas feministas? La necesidad de crear e implementar la asignatura, como parte del acuerdo al que llegó la comisión tripartita, la convirtió en un requisito extracurricular para la permanencia en la FFyL. Es decir, para inscribirse al quinto semestre, cualquier estudiante, a partir de la generación 2021, debe haber cursado y aprobado GVEC. Esto llevó a las docentes a denominarla como asignatura «candado». Sin embargo, a partir de una resignificación gestada en la práctica dentro de algunas aulas, la asignatura es reconocida por un conjunto de docentes y estudiantes como «llave»,¹⁷ porque

¹⁷ «Esta asignatura más que representar un candado por su carácter obligatorio, quienes la imparti-

abre la posibilidad de pensar y accionar una universidad pública encaminada a la despatriarcalización y atiende la reorganización de saberes, la reconfiguración de las prácticas en el aula, la desactivación de los mandatos de género y las injusticias epistémicas, estéticas y corporales. Una muestra de este giro en la significación de la asignatura es la compilación de textos de estudiantes de GVEC impartidas por las profesoras Marisa Belausteguigoitia y Patricia Piñones, titulada «Llaves: la escritura como defensa personal», donde muestran cómo la apropiación de la escritura en el marco de pedagogías feministas y la ética comunitaria permite una defensa ante la normalización de violencias, y como herramientas críticas y narrativas que les permiten procesos de resubjetivación y toma de la palabra para posicionarse ante posturas y perspectivas distintas. Los textos compilados tuvieron como objetivo «dar cuenta de los procesos de formación, agenciamiento y toma de la palabra».¹⁸

Este ejercicio tiene la tarea de colectivizar las acciones que permitan significar la asignatura como llave que abre las puertas de prácticas restaurativas desde y con la comunidad

mos hemos trabajado mucho para que se convierta en una llave, no solamente para que quienes la cursan se encuentren con el conocimiento histórico y teórico del feminismo, sino para proponer a nuestra comunidad formas de defensa que nos ayuden a restaurar el tejido social universitario, frente al escenario de violencia, movilizaciones, tomas, protestas, confinamientos y desolación en el que vivimos.» (Belausteguigoitia 2022).

¹⁸ Extrañarse de lo que ha sido normalizado, la violencia, los mandatos de género, la discriminación, la desigualdad.

universitaria porque posibilita ejercicios de imaginación y con-fabulación de realidades otras, alternas, para promover miradas, oídos y lenguas que se extrañen de las formas de relacionarnos, y hacer comunidad universitaria en el presente. La con-fabulación nos remite a la propuesta de Haraway (2019) sobre los ejercicios de imaginación necesarios y derivados de la ciencia ficción para configurar otras formas de relación y alianzas inesperadas en tiempos de crisis ecosistémica, las cuales se concretan en las colaboraciones entre saberes científicos, artísticos, culturales, literarios, y los sujetos que los acuerpan. El prefijo «con» alude a un ejercicio colectivo, a muchas manos en las figuras de cuerdas, que Haraway propone como una metáfora que requiere tensiones, distensiones y movimientos comprometidos y con responsabilidad. Para nosotras, comprenderla como tal, como llave, ha permitido posicionar nuestra forma de entender la universidad y las aulas como espacios abiertos al pensamiento crítico, a la conversación entre quienes son y piensan distinto, al emplazamiento de voces múltiples, disonantes y resonantes. También nos ha permitido asomarnos a los procesos, las gestiones y las luchas históricas que las transformaciones implican.

HISTORIZAR Y CONTRIBUIR A LA MEMORIA

Historizar y contribuir a la memoria de la gestión de la asignatura desde la toma de la FFyL responde a la necesidad de mostrar las resonancias que las Mujeres Organizadas tienen con movimientos feministas y de otros sectores de otras

épocas, así como resignificaciones y apropiaciones simbólicas de otros movimientos (estudiantiles, laborales, magisteriales, entre otros).

La Archiva que estamos construyendo se sitúa desde la lógica pedagógica feminista y restaurativa, que busca la desactivación de las injusticias epistémicas que ordenan la memoria y que históricamente en el acto de archivar han contribuido a la configuración de una historia única (Adichie 2018), sesgada y ciegamente mostrada como universalizante: la de los sujetos en el poder, de tal manera que históricamente «el nombre de archivo guarda [ha guardado] el mandato, la ley».¹⁹

Según Roberto Pittaluga, «archivo remite al lugar, lugar de la ley, un lugar desde el cual el orden es dado [...] intimidad constitutiva entre archivo y autoridad» (2006: 3), que invita a la pugna entre el archivo y la democratización de archivar. Continúa el autor: «La actividad archivante no consiste en reunir materiales documentales del pasado [...] sino en producir aquello que será lo archivable». ¿Qué alianzas requerimos para construir la memoria colectiva y el movimiento que queremos gestionar? ¿Cuáles alianzas debemos consolidar para continuar definiendo lo archivable?²⁰

¹⁹ En occidente, los mandatos se articulan desde el orden patriarcal, colonial, moderno y neoliberal, y sitúan lo masculino (construcción histórica, cultural, social, geográfica y simbólica) como medida epistémica, ontológica y legítima de la Historia y la Ciencia Moderna.

²⁰ Un ejemplo del trabajo en alianza es el llevado a cabo por las Mujeres Organizadas de la Facultad de Arquitectura (MOFA), quienes gracias al trabajo conjunto con fotografías independientes, colectivas como las Restauradoras con Glitter, profesoras,



«Antes que histérica, histórica. De tanto que siente eufórica», Valeria Romero, México, 2021.

Posicionarse como Archiva no se limita a la enunciación en femenino, sino que expande su sentido hacia la desactivación de la selección y organización jerárquica de las memorias, en un ejercicio crítico de lo que históricamente ha constituido la acción de archivar y el archivo

estudiantes, colectivos feministas de otras facultades y autoridades de la Facultad de Arquitectura, lograron abrir la muestra *¡Juntas! Manifestaciones feministas y apropiación del espacio público* en el espacio que ahora lleva el nombre de la primera arquitecta de México y América Latina, María Luisa Dehesa Gómez Farías. «Nosotras empezamos a impulsar la idea de hacer un archivo de preservación de las pintas como patrimonio, como si fuera nuestra herencia. Dejamos de abocarnos a lo de siempre, que es la conservación de monumentos, de piedras», explica Sofía Riojas, arquitecta integrante de la colectiva Restauradoras con Glitter (Romero 2022).

como lugar físico y simbólico que contiene una selección legitimada de la memoria.

Uno de los ejercicios que planteamos viene de la necesidad de invitar a la construcción colectiva de la archiva proponiendo la articulación de perspectivas para su configuración. Siguiendo la filosofía *Do it with others* (DIWO), que supone un ejercicio de solidaridad y sororidad²¹ propuesto por la artista Gelen Jeleton en su tesis titulada «Una Archiva del DIY (Do It Your Self): autoedición y autogestión en una fanzino-teca feminista queer» (Alcántara 2016), y que se traduce como hacer con otras, esta involucra un ejercicio de participación para negociar lo curatorial —el discurso epistémico desde un posicionamiento feminista—, y la curaduría que en palabras de Isis Yépez significa «el trabajo constelacional —relacional— que significa construir historias y sentidos con los acervos»,²² negociar los soportes, la residencia, la selección, organización y difusión de la memoria. A partir del enfoque pedagógico restaurativo desde el que nos enunciamos, esta forma de construcción colectiva está íntimamente relacionada con las estrategias de sutura que requiere la sanación de las heridas en el tejido comunitario universitario: «La producción del archivo, la preservación

²¹ «La sororidad es una dimensión ética, política y práctica del feminismo... se trata de crear y sumar vínculos» (Feminismo Unizar 2014 en Alcántara 2016: 49).

²² Derivado de la taller «Registrar historias es una manera de cuidarlas» organizada por la Fanzinoteca «La voz que corre» del CIEG y el proyecto Investigación para la creación de una archiva con las docentes invitadas Paola Eguluz e Isis Yépez. Diciembre de 2024.

de las memorias, exponen también su potencial dimensión reconstitutiva de los lazos sociales. Producir el archivo es, asimismo, asumir la posición de la escucha, de la escucha del testimonio, de la escucha del resto transformado en documento» (Pittaluga 2006: 6).

Queremos resaltar que las transformaciones son procesos históricos, políticos, pedagógicos, afectivos, estéticos, axiológicos, simbólicos y prácticos, que siempre resultan de ejercicios y entramados situados y a largo plazo, y que deben darse en el nudo de diferentes hebras: las transformaciones sociales, educativas (en todos sus niveles y tipos: formales, no formales e informales), familiares, mediáticas, a nivel de política pública y axiológicas, en donde es urgente el trabajo colectivo y las alianzas inesperadas.

La pinta que protagoniza la siguiente imagen fue realizada durante la toma de la FFyL sobre una de las ventanas que da a las islas, un enorme jardín, reconocido en el campus central



«Las paredes se limpian, las muertas no regresan», Valeria Romero, México, 2021.

de Ciudad Universitaria en donde se encuentran edificios emblemáticos como la torre de Rectoría, el Museo Universitario de Ciencias y Arte (MUCA) y la Biblioteca Central, en cuyas paredes se encuentran las obras de David Alfaro Siqueiros, Juan O’Gorman y Diego Rivera. Las obras, consideradas como bellas artes, le otorgaron a Ciudad Universitaria en 2007 el reconocimiento como patrimonio cultural de la humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO); por el contrario, la pinta al interior del aula, fue reconocida como vandalismo.

Consideramos que la frase «Las paredes se limpian, las muertas no regresan» no solo dialoga con las obras de los grandes representantes del muralismo mexicano, sino que se alza contra la doble moral de las buenas costumbres que bajo argumentos como «esas no son las formas» culpabilizan a las personas en protesta de la carga laboral —mal remunerada— y el desgaste físico que implica para el personal de limpieza y mantenimiento, el «tener que» limpiar y erosionar superficies para borrar las huellas de una insurrección. No olvidemos que este discurso históricamente ha sido instrumentalizado para disipar movimientos estudiantiles, ya sea de manera frontal o tangencial, al ser usado para polarizar la opinión pública y contribuir a la criminalización de la protesta.

En la historia reciente de la FFyL, la consigna que versa en esta pinta hace alusión al borrado de la murala que detonó la toma de la facultad. En relación con este hecho nos preguntamos, ¿pueden la investigación, el estudio y la escritura ser importantes para entender cuáles son las implicaciones del borrado de las protestas y de las huellas que quedan?, ¿qué estrategias translucidas pueden ser leídas? En artes plásticas,

dibujar con goma es una técnica con la que se da forma al borrar y traslucir. Sobre un soporte saturado de materia,²³ se hace uso de una goma para retirarla. La materia se borra para desaturar y, con ello, traslucir el soporte. La disposición de contrastes entre la translucidez y la saturación es lo que da forma al dibujo. Con esta línea de pensamiento en mente, revisitemos el borrado de la murala en clave de dibujar con goma.

Comencemos imaginando un muro blanco de la facultad como el soporte que gesto a gesto pictórico, es saturado de materia. Visualicemos cómo los gestos van acumulándose y dando lugar a una imagen que, simbólicamente y desde el gozo, transgrede el deber ser femenino heteronormado y patriarcal: Atenea y Victoria Alada se besan enmarcadas por la frase: «Existimos porque resistimos». La realización de lo que se denominó como la murala posiblemente fue una fiesta, un jolgorio, una celebración de la disidencia sexopolítica y la travesura.

Ahora, visualicemos la facultad vacía y en penumbra, con la pintura de las intervenciones murales aún frescas. Vemos aparecer a un grupo de personas que se detienen frente a la murala, las luces se encienden y el grupo procede a limpiar completamente el muro. Quienes la realizaron vuelven a las aulas para encontrarse con indicios y huellas de lo que fue su intervención: el borrado por limpieza ha traslucido el blanco del muro y desaturado los cuerpos de Atenea y Victoria al restarles colorido y fuerza visual, al volver su existencia espectral. Como Vir Cano (2021) expone, se trata de un palimpsesto,²⁴

²³ Susceptible de ser borrada, como puede ser el grafito, el carboncillo o el gis seco.

²⁴ «Un método antiguo de economía de materiales: usar una piedra suave para borrar, raspando en el

de cuya existencia podremos decir «hay borrón pero no hay cuenta nueva» y no como coloquialmente se dice que después de un daño, todo se borra y se vuelve a empezar. De esta idea y parafraseando a Marisa Belausteguigoitia, comprendemos que «no hay borrón y cuenta nueva», sino que son urgentes cuentos nuevos que permitan negociar las tensiones y escribir y acuerpar prácticas que nos permitan escribir desde las aulas historias para otros presentes y futuros posibles. En un acto de resistencia, de reconocimiento de su existencia, las personas realizadoras de la murala rastrean las huellas del borrado, las interpretan, generan conjeturas y exigen la reinstalación de su intervención como una reparación a sus libertades sexogenéricas y de expresión.

El borrado de la murala translució una saturación de violencias perpetradas en el ámbito universitario, mismas que, al permanecer como heridas, terminaron por desbordarse, al imbricar con heridas históricas, tales como el silenciamiento, el borrado y la anulación sistémica y sistemática de corporalidades subversivas al régimen imperante, como pueden ser las mujeres que disienten de sus roles de género.

Consideramos que este ejercicio translúcido es necesario para mirar los pasos andados sin traicionarlos ni borrarlos. Más bien, este ejercicio

pergamino, la escritura anterior e imprimir allí nuevas narraciones. Pero el texto anterior nunca desaparece del todo, se trasluce, se asoma, palpita en la superficie. Insumisa, la lengua de Vir se convierte en piedra, se convierte en herramienta y se frota contra las definiciones de los diccionarios para borrarlas y atizar en esas palabras nuevos significados» (Cano 2021: 81)

reconoce y contribuye a través del recuento, al dejar huellas necesarias y documentarlas para evitar que se borren. Toda vez que la sobreposición al borramiento de nuestras letras, presencias y nuestros pasos se manifieste, habrá siempre posibilidades para seguir siendo las que cuentan. Por lo tanto, nuestra responsabilidad y compromiso con la coinvestigación-archiva responde a un deseo y con-fabulación que hemos vislumbrado. Este tiene que ver, por un lado, con que las generaciones futuras de toda la comunidad universitaria, puedan, a partir del contacto, apropiación y constante diálogo con la archiva, reconocer y reconocerse en las huellas de estas luchas.

Para nosotras, la erosión del entramado —institucional, curricular y espacial— de la universidad, que provocó la asignatura Género, Violencia y Ética Comunitaria como producto de las tensiones y crisis visibles por la toma, es un espacio que abre la posibilidad de que la utopía de una universidad distinta se logre. Paola Cruz Sánchez (2024) menciona que utopizar significa propiciar espacios que, desde la escucha atenta, den lugar al reclamo, la denuncia y la exposición de lo que duele, es decir, espacios comunitarios y pedagógicos que posibiliten no estar de acuerdo con lo que del mundo es injusto.

Esto solo puede suceder a partir de un proyecto educativo distinto, alternativo, donde la construcción de conocimiento contemple las urgencias sociales: el cese de las violencias, el desaprendizaje de los estereotipos y las prácticas verticales —tanto en la socialización como en la construcción de conocimiento—, y la reproducción de las injusticias a partir de la omisión de la reparación, la restauración y la búsqueda de alternativas para cuidarnos.



«Clase Género, Violencia y Ética Comunitaria»,
Eréndira Yadira Cruz, México, 2022.

Las pedagogías restaurativas apelan a las pedagogías de la memoria, la escucha, el cuidado, la responsabilidad, la con-moción, los afectos y la ética comunitaria, así como a principios de dignidad, esperanza y responsabilidad, que permiten generar espacios de convivencia donde las diversas perspectivas, los saberes, los posicionamientos ideológicos, políticos y estéticos, así como la diversidad de formas de vida —maneras distintas de mirar, comprender y nombrar al mundo—, se encuentren en entornos de respeto, seguridad y confianza.

Desde este enfoque, es preciso el reconocimiento de procesos sociales, culturales y afectivos que impactan a la comunidad y al tejido social, así como los daños, las pérdidas y las transformaciones que detonan. La sutura de los daños e impactos requiere prácticas y acciones para reescribir, resignificar, desaprender y aprender, dignificar y reconocer lo que duele, así como para desarrollar prácticas afectivas

y corporales que permitan ensayar y agenciar los procesos de con-dolencia, y el desaprendizaje de prácticas y discursos que reproducen la violencia. El objetivo es la construcción comunitaria y colectiva de esta archiva, para que siempre pueda ser leída y retroalimentada, y que permanezca abierta a la asamblea de nuestra comunidad, para seguir dialogando a través de procesos de encuentro, lectura, escritura y reescritura que se traduzcan en formas diversas para construir conocimiento y reconocimiento entre y con la comunidad universitaria.

REFERENCIAS

- AHMED, SARA. 2018. *Vivir una vida feminista*, trad. María Enguix, Barcelona, Edicions Bel·laterra.
- ALCÁNTARA SÁNCHEZ, MARÍA ÁNGELES. 2016. *Una Archiva del DIY (Do It Your Self): autoedición y autogestión en una fanzinoteca feminista queer*, Murcia, Universidad de Murcia-Departamento de Bellas Artes.
- ANZALDÚA, GLORIA. 1988. «La prieta», en Cherrie Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente mi espalda*, trad. Ana Castillo y Norma Alarcón, San Francisco, Editorial Ismo.
- BARCENILLA GARCÍA, HAIZEA. 2016. «Rompe la ventana, exposición y ocultación en Exhibition 19 de Señora Polaroiska», en Pascale Peyraga, Marion Gautreau, Carmen Peña Ardíd y Kepa Sojo Gil (eds.), *La imagen trans-lúcida en los mundos hispánicos*, Villeurbanne, Orbis Tertius.
- BELAUSTEGUIGOITIA, MARISA y RÍAN LOZANO (coords.). 2012. *Pedagogías en espiral. Experiencias y prácticas*, México, Programa Univer-

sitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.

BELAUSTEGUIGOITIA, MARISA. 2021. *Plan de desarrollo 2021-2025*, Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. 2022. «De la toma de la Facultad de Filosofía y Letras a la creación de la asignatura Género, Violencia y Ética Comunitaria. Co-investigación para la creación de una Archiva», documento de trabajo.

BETZAMEE. 2021. *La códiga*, Ciudad de México, nohacernada.org/miau ediciones/Gato Negro Ediciones.

CANO, VIR. 2021. *Borrador para un abecedario del desacato*, ilustrado por Lucila Adano, Buenos Aires, Madreselva.

CHAPARRO, AMNERIS. 2021. «Feminismo, género e injusticias epistémicas», *Debate Feminista*, vol. 62. Disponible en <<https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2021.62.2269>>.

CRUZ SÁNCHEZ, MARÍA DEL CONSUELO PAOLA. 2024. Tercera sesión del seminario «Sembrar Pedagogías violeta: semillas, riegos y cuidados con responsabilidad», Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.

FÉRNANDEZ HASAN, VALERIA. 2020. «Activismo y academia: la conversación feminista», *Revista en línea del Grupo de Investigación de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Disponible en <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7501490>>.

GARCÍA, PAULA. 2019. «The Suffragist», *Hipertextual*, 6 de marzo. Disponible en <<https://hipertextual.com/2019/03/es-origen-simbolos-feministas>>.

GUERRERO, CELIA. 2021. «Existir y resistir», *Pie de página*, 10 de febrero. Disponible en <<https://piedepagina.mx/existir-y-resistir/>>.

HARAWAY, DONNA. 2019. *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*, trad. Helen Torres, Bilbao, Consonni.

JAMISON, LESLIE. 2015. *El anzuelo del diablo. Sobre la empatía y el dolor de los otros*, trad. Rita da Costa, Barcelona, Anagrama.

JELETON, GELEN. 2016. *Una Archiva del DIY: La fanzinoteca feminista-cuir*. Disponible en <<https://archivodiymusicaydibujo.tumblr.com/>>.

MAYER, MÓNICA. 2011. *Archiva. Obras maestras del arte feminista en México*, México, Pinto mi raya. Disponible en <<http://pintomiraya.com/redes/images/stories/pdf/archiva.pdf>>.

PITTALUGA, ROBERTO. 2006. «Democratización del archivo y escritura de la historia en «Notas a la relación entre archivo e historia», *Anuario de documentación e investigación del CeDInCI*, núm. 6-7, pp. 199-205.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE). 2022. *Diccionario de la lengua española*. Disponible en <<https://dle.rae.es>>.

ROMERO, MIRELES. 2022. «En la FA, exposición sobre manifestaciones feministas», *Gaceta UNAM*, 7 de mayo. Disponible en <<https://www.gaceta.unam.mx/en-la-fa-exposicion-sobre-manifestaciones-feministas/>>.

SECA, MARÍA VICTORIA. 2022. ««Estamos haciendo historia»: activismos juveniles por derecho al aborto en Mendoza (Argentina)», en Marina Larrondo y Camila Ponce Lara (eds.), *Activismos feministas jóvenes*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponible en <<https://www.jstor.org/stable/pdf/j.ctvt6rkfs.8.pdf>>.

SOLNIT, REBECA. 2019. *Los hombres me explican cosas*, trad. Paula Martín, Buenos Aires, Fiordo.

STEYERL, HITO. 2016. *Los condenados de la pantalla*, trad. Marcelo Expósito, Buenos Aires, Caja Negra.

Transversalidad de género. Glosario para la igualdad. Disponible en <<https://campusgenero.inmujeres.gob.mx/glosario/terminos/transversalidad-de-genero#:~:text=%E2%80%99Cel%20proceso%20que%20permite%20garantizar,y%20culturales%20en%20las%20instituciones>>.

XAVIER, GIOVANNA. 2020. «Feminismo: derechos autorales de una práctica linda y negra», en Djamila Ribeiro, *Lugar de enunciación*, trad. Aline Pereira, Madrid, Ediciones ambulantes.

CRÉDITOS ICONOGRÁFICOS

VALERIA ROMERO, «Antes que histórica, histórica. De tanto que siente eufórica», documentación fotográfica, archiva CIEG, México, 2021.

VALERIA ROMERO, «Las paredes se limpian, las muertas no regresan», documentación fotográfica, archiva CIEG, México, 2021.

ERÉNDIRA YADIRA CRUZ, «Clase Género, Violencia y Ética Comunitaria», documentación fotográfica, archiva CIEG, México, 2022.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

DR. LEONARDO LOMELÍ VANEGAS

Rector

DRA. PATRICIA DOLORES DÁVILA ARANDA

Secretaría General

DR. MIGUEL ARMANDO LÓPEZ LEYVA

Coordinador de Humanidades

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS DE GÉNERO

DRA. AMNERIS CHAPARRO MARTÍNEZ

Directora

DRA. LUCÍA NÚÑEZ REBOLLEDO

Secretaría Académica

MTRA. LUZ ADRIANA ARREOLA PAZ

Secretaría Técnica

MTRA. LAURA BEJARANO ESPINOSA

Secretaría de Planeación y Vinculación

LIC. MARLENE CAROLINA PÉREZ LIMÓN

Secretaría Administrativa

MTRA. MODESTA GARCÍA ROA

Jefa del Departamento de Publicaciones

La primera edición de



Grrrrr. Género: rabia, ritmo, ruido, risa y respons-habilidad 2,
editado por el Centro de Investigaciones
y Estudios de Género de la UNAM,
formato PDF, se terminó en noviembre de 2025.

En su composición se utilizaron las familias tipográficas
Lato de Łukasz Dziedzic, Helsinki de Vic Fieger,
Komika Title de Apostrophic Labs
y Source Sans diseñada por Paul D. Hunt.

La totalidad del contenido de la presente publicación
es responsabilidad de las autoras y los autores de la obra.

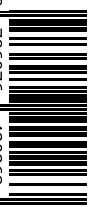


Coordinación y supervisión editorial: *Modesta García Roa*
Cuidado de la edición: *Salma Vásquez Montiel*
Corrección de estilo y de pruebas: *Janet Grynberg Jasqui, Sofía Reyes y Rigell Ayala*
Diseño de interiores y de portada: *Lucero Elizabeth Vázquez Téllez*
Asistencia editorial: *Alejandra Tapia Silva y Janaina Maciel Molinar*
Ventas y distribución: *Ubaldo Araujo Esquivel* <publicaciones.ventas@cieg.unam.mx>
Derechos de autor: *Mariana Hernández León*
Difusión y comunicación: *Brenda Margarita Macías Sánchez,*
Sandra Ramírez Carrera y Cindy Carolina Martínez Lagos
Apoyo a la difusión: *Adriana Arreola Paz y Marvin Alexander Vázquez*



CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS DE GÉNERO

ISBN: 978-607-642-026-3



9 786076 420263