

VIVA LA PAZ

CON LA VIDA

VIVA LA LIBERTAD

CON LA PAZ
Y LA LIBERTAD
Y LA LIBERTAD
Y LA LIBERTAD

ESCUELA
DE ESTUDIOS
DE GÉNERO
.....

Boletina Anual # 9

ESCUELA
DE ESTUDIOS
DE GÉNERO
.....
Boletina Anual # 9



Novena edición: Bogotá, D. C. Colombia, Septiembre 2021.

ISSN: 2256-1269

Todos los derechos reservados

Universidad Nacional de Colombia.

Facultad de Ciencias Humanas.

Escuela de Estudios de Género

Equipo editorial: Tania Pérez-Bustos, Natalia Quiceno Toro y Daniela Barón Avella.

Catalina Hernández - Cabal, Diana Pardo Pedraza, Julia Pérez Schjetnan, Alejandra Mayela Flores Enríquez, Lucía Castillo Rincón, Fredinson Restrepo Salas, Rovinson Conrado Aguilar, Yeison Arcadio Meneses Copete, Sara Grey Murillo, Miriam Mabel Martínez, Lina Pinto García, Rosario Guerrero Castellanos, Yudy Robles Bohórquez, Karen Navarrete Guzmán, Isabel González Arango, Luisa Elvira Belaunde.

Varias (os) autoras (es)

*Seguimiento proceso editorial: Mara Viveros Vigoya, Franklin Gil Hernández, Tania Pérez-Bustos y Julie Vanessa Suárez Cortés

* Los artículos publicados en el presente texto son responsabilidad de cada una (o) de las (o) autoras (es).

* Imágenes empleadas con fines netamente académicos e ilustrativos. Todos los derechos pertenecen a sus autores.

* Foto portada: Voz de hilo. Hilo de vos. Libro tejido y fotografías de Isabel González Arango.

Producción
MN TALLER GRÁFICO

Diseño y diagramación
Mónica Najjar B.

VIVA LA
MUCHERÍA
CARIÓTIPO
DE LA
MUCHERÍA
Y
RESISTENCIAS
AL
COMUNO

CONTENIDO

01

Pág 8

INTRODUCCIÓN

02

Pág 10

CONTENIDOS TRANSVERSALES

Voz de hilo. Hilo de vos. Bordar para conocer, comprender, reparar. **Pág 13**
[Isabel González Arango]

Recetario epistolar: 18 de septiembre 2020. **Pág 14**

[Yudy Robles Bohórquez & Karen Navarrete Guzman]

03

Pág 18

UNA ENTRADA ESPECULATIVA AL BIENESTAR

Encontrarnos de otras formas: Movimientos con figuras de cuerdas. **Pág 21**
[Catalina Hernández - Cabal]

Aprender a tocar bien. **Pág 29**

[Diana Pardo Pedraza]

Centro Urbano Portátil Análogo (C.U.PA) **Pág 37**

[Alejandra Mayela Flores Enríquez & Julia Pérez Schejetnan]

Recetario epistolar: 15 de octubre 2020 **Pág 44**

04

Pág 48

OTRAS FORMAS DE VIVIR. EL VIVIR SABROSO Y EL BUEN VIVIR

Cuidar es acompañar: Rituales de cocina, vida y muerte en San Basilio de Palenque. **Pág 51**
[Lucía Castillo Rincón]

¡Run, run, con el canalete! ¡Ruqui, ruqui, ruqui, ronca el dentón! **Pág 57**

[Fredinson Restrepo Salas , Rovinson Conrado Aguilar
& Yeison Arcadio Meneses Copete]

El “vivir bien” y la cerámica en la Amazonía. **Pág 65**

[Luisa Elvira Belaunde]

Recetario epistolar: 5 de noviembre 2020 **Pág 72**

05

Pág 76

BIENESTAR AMENAZADO Y RESISTENCIAS DESDE EL CUIDADO

Habitar la calle, sostener la vida. **Pág 79**

[Sara Grey Murillo]

Sin acceso y sin información: El caso de las mujeres embarazadas en la pandemia. **Pág 87**

[Lina Pinto García]

La fuerza de las agujas. **Pág 95**

[Miriam Mabel Martínez]

La covid 19 trajo a la superficie la triple presencia de las mujeres en el trabajo. **Pág 100**

[Rosario Guerrero Castellanos]

Recetario epistolar: 17 de diciembre de 2020. **Pág 104**

06

Pág 108

CODA: VOLVER A LAS PALABRAS DESDE OTRAS PERSPECTIVAS

Una pausa. **Pág 109**

[Tania Pérez-Bustos]

07

SOBRE LAS AUTORAS Pág 112

08

SOBRE LAS EDITORAS Pág 116



INTRODUCCIÓN

La *Boletina anual* surge como una iniciativa de la Escuela de Estudios de Género en el año 2011. El objetivo de esta publicación es lograr una amplia divulgación en un formato flexible, en el que reunamos a investigadoras e investigadores, activistas y estudiantes para pensar sobre un tema clave, coyuntural o importante cada año y que implica de manera central el pensamiento feminista. La *Boletina anual* reúne artículos cortos, escritos en un lenguaje sencillo y accesible a todo tipo de público, desde los cuales buscamos dar cuenta de las discusiones tanto políticas como teóricas de interés para nuestra comunidad.

En esta ocasión invitamos a reflexionar sobre cómo las crisis civilizatorias se expresan en la reproducción de la precariedad y vulnerabilidad de la mayoría de los habitantes del planeta. En los tiempos de incertidumbre que nos acechan quisimos aprovechar estas páginas para pensar en la importancia de centrar el cuidado, la hospitalidad, el bienestar y el disfrute como elementos indispensables para tejer sociedades desde las que sea posible exaltar y habitar lo común, así como poner en el centro de la vida el cuidado.

Ahora bien, ¿qué tensiones atraviesan estas preguntas en torno al bienestar, al goce y al cuidado?, ¿qué tanto ellas están afianzadas en una cultura capitalista?, ¿cuándo pueden irrumpir en ella? En ocasiones, el bienestar, que parece postergarse en tiempos de explotación laboral o se convierte en un privilegio de clase, puede llegar a ser un exceso o vislumbrarse en medio de la precariedad. El bienestar puede ser frágil, agotarse constantemente, ser una búsqueda cotidiana que permanece. En

esa fragilidad e inmanencia, el bienestar es también lo que da fuerza para la vida y el encuentro y puede propiciar la dignidad, sobre todo cuando hablamos de contextos de precariedad e injusticia.

Así, esta *Boletina* invita a preguntarse por dónde surgen y cuándo se rompen las relaciones que nos procuran bienestar. Con esto entendemos aquí que el bienestar depende de las relaciones que construimos con otros, de los vínculos materiales y no materiales, humanos y más que humanos que le sostienen. En las crisis y en la vulnerabilidad emerge la fuerza de dichas acciones y del bienestar. Buscamos aquí dar cabida a esas emergencias y búsquedas, en especial aquellas que ponen en el centro el encuentro y el disfrute.

Esta *Boletina n.º 9* está compuesta por dos contenidos transversales y tres secciones temáticas. Los contenidos transversales han sido dispuestos a lo largo del texto como una forma de acompañar la lectura de los artículos a partir de imágenes bordadas e intercambios epistolares que nos evocan la importancia de comprendernos en la intimidad, abrazar nuestras emociones y rodearnos de afectos que acompañen la vida en momentos de crisis. Estos contenidos también fueron dispuestos como pausas, momentos para abordar las sensaciones, ideas y reflexiones que suscita la lectura.

Las secciones temáticas se constituyen en tres entradas a múltiples apuestas que nos invitan a situar el cuidado de la vida y su fragilidad como el centro de las cotidianidades humanas y más que humanas. En un primer momento, tres autoras a través

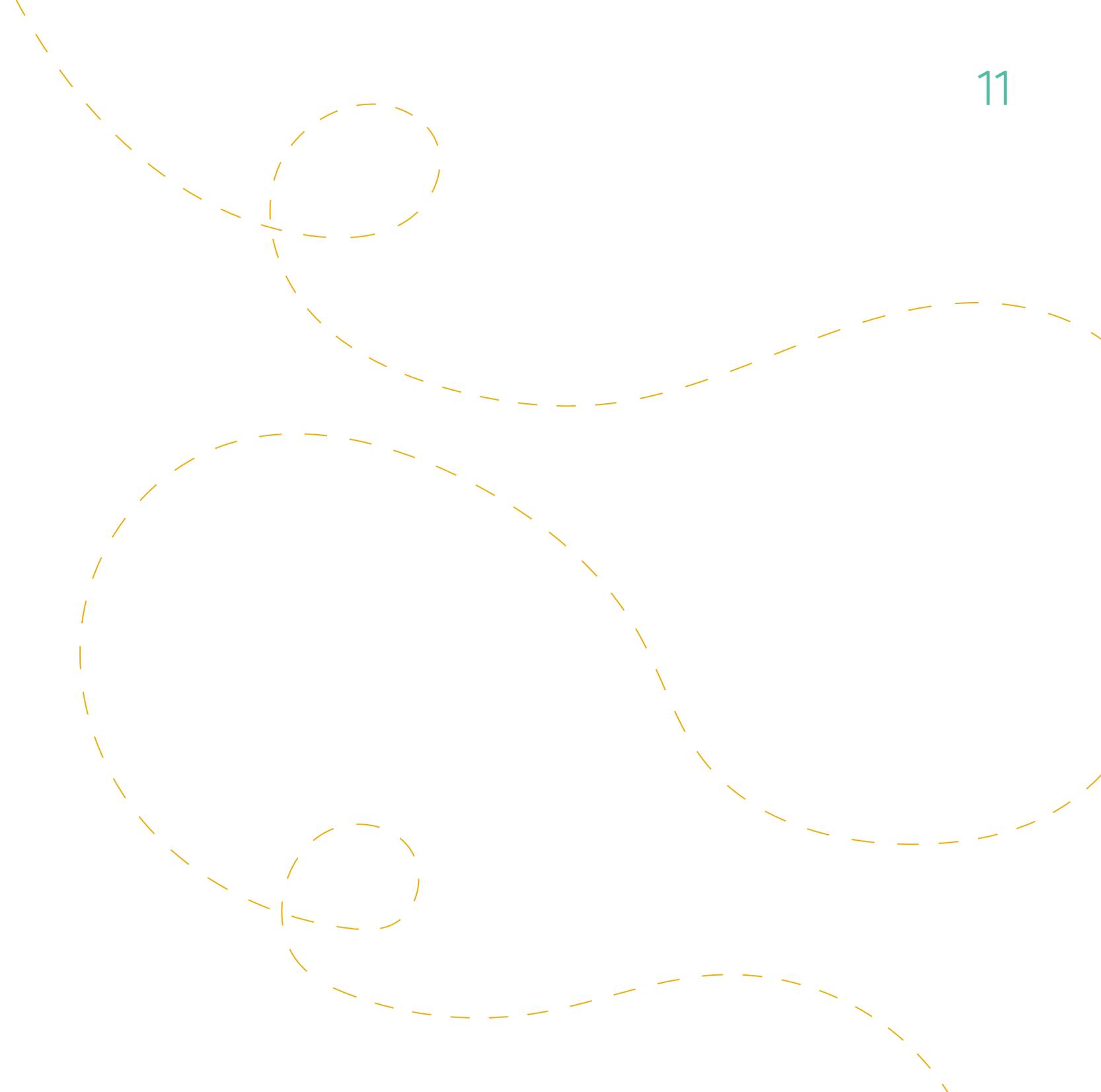
de sus textos especulan de manera profunda y situada sobre lo común y el encuentro como circunstancias claves para el sostenimiento de la vida. En un segundo momento nos encontramos con tres experiencias que proponen pequeños viajes a territorios donde la vida y la muerte se entretujan para crear autónomamente lo común. Por último, tres historias tejidas en un ambiente de pandemia y confinamiento nos llaman a pensar en formas situadas de resistencia en el cuidado propio y colectivo. Esta *Boletina* abre con una invitación al encuentro corporal y cierra con una coda que hace las veces de pausa y pregunta. Esperamos que estas líneas sean para quienes las lean esa posibilidad de detenerse a reflexionar sobre la fragilidad y la fuerza del bienestar y su disfrute.

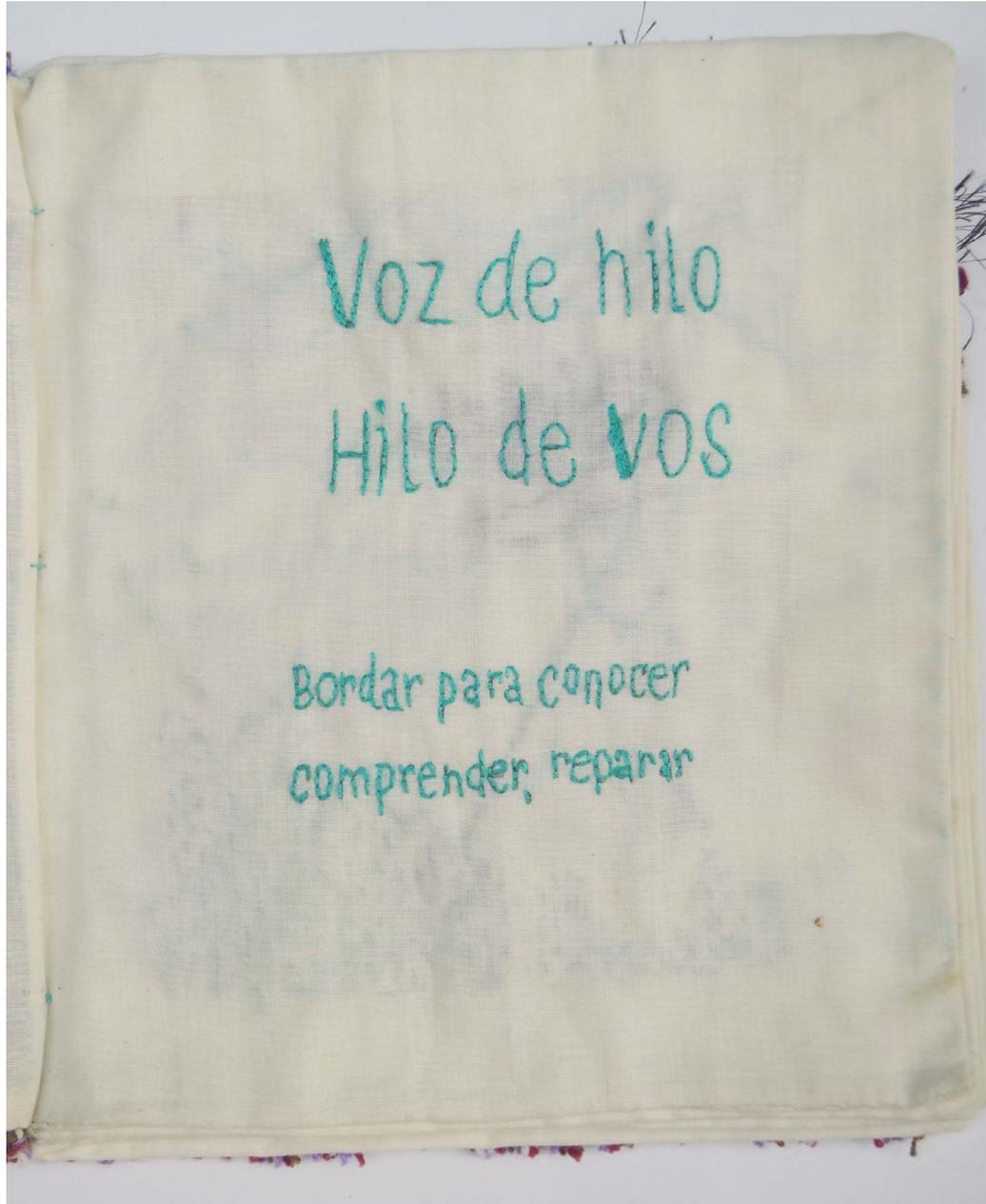


CONTENIDOS TRANSVERSALES

Voz de hilo. Hilo de vos. Bordar para conocer, comprender, reparar. **Pág 13**
[Isabel González Arango]

Recetario epistolar: 18 de septiembre 2020. **Pág 14**
[Yudy Robles Bohórquez & Karen Navarrete Guzman]





Voz de hilo. Hilo de vos

Isabel González Arango

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

Isabel González Arango

Libro textil. 2021

Bordado y costura

Tela de algodón, hilo perle, hilo de seda lana, hilo de cobre

VOZ DE HILO. HILO DE VOS.

BORDAR PARA CONOCER, COMPRENDER, REPARAR.

Isabel González Arango

El viento pasa agitándolo todo, mi pelo y las ideas, la bufanda y la voz, la hierba y el camino.

En marzo los árboles se mecen con el viento, llegan las lluvias y en algunos lugares del mundo comienza el otoño, estación que invita a resguardarse después de los meses de calor, de los días largos y los paseos en bicicleta. En marzo de 2020 se impuso el encierro, la exigencia del cuidado y de contemplar la vida a través de la ventana. La luz del sol atraviesa los vidrios y un arcoíris cubre mi casa, lugar donde doy vueltas, me abrazo y la rueda estática de mi caballo de metal me recuerda rutas distantes. Los días parecen más lentos y tengo tiempo para retomar mi voz de hilo, de reencontrar las puntadas y las palabras que trazan y bordan la esperanza, que buscan salida a las encrucijadas propias de la incertidumbre.

El corazón lluvia no para, busco la sombrilla, protejo a mi gata Sombra y la nostalgia hace nudos en mi garganta, extraño lo perdido, lo que ya no será. Pierdo el control, la voluntad, otras manos invisibles jalan enredando los pensamientos y las emociones, alrededor de mi cuerpo hilos de cobre expanden las conexiones, me sostienen y a la vez me aíslan. Dejo de percibir el olor de los amores que solo veo a través de la pantalla-ventana, la risa espontánea de la copresencia, añoro los abrazos. Sigo aquí con hilo de vos contemplando el viento pasar por los paisajes de ensueño de tela y aguja que me permiten ser con el mundo.

RECETARIO EPISTOLAR

Yudy Robles Bohórquez - Karen Navarrete Guzmán

RECETARIO
EPISTOLAR

Introducción

En la búsqueda de otras formas de acompañar las ausencias, los dolores y la vida misma que transcurría en medio de la pandemia, así como ante la imposibilidad de vernos físicamente y de volver a espacios que solíamos frecuentar, encontramos en las cartas la expresión del caminar acompasado. Nuestras palabras surgieron como posibilidad de juntanza durante la temporada de la Especialización en Estudios Feministas y de Género, lugar que mientras habitamos nos mostró la cocina y el tejido como espacios para teorizar y en la correspondencia epistolar la posibilidad de que nuestras recetas y textiles se encontraran. Es así como nuestros intereses alrededor de los saberes/haceres y cómo estos encarnaban el cuidado se plasmaron en este juego de escribir juntas, al que a ustedes, queridas lectoras, les invitamos a jugar. Nos inspiramos en los recuerdos y las presencias de las mujeres que nos han acompañado y cuidado, también en las palabras de amigas, profesoras y poetas a quienes queremos y admiramos. A ellas nuestros afectos y más sinceros agradecimientos.

Bogotá, 18 de septiembre 2020

Queridísima Karen

He recibido las líneas de palabras que me has enviado, una tras otra las fui descifrando como lo hago también cuando juego a precisar los sabores secretos de tus tortas y guisos; siempre es alegre, al cocinar juntas, aprender los secretos de combinar y sazonar.

Ahora que me apuro a responderte, viene a mí el verso de un poema de Gloria Anzaldúa que me leíste alguna vez: “Tendrás que hacerte amiga de lo oscuro / si quieres dormir por las noches”. No sobra ilustrarte el ambiente de zozobra bajo el que te escribo. He dejado de leer a diario las cifras de contagios y de muertes en el mundo y en nuestro país a causa del virus. En las noches llega el frío y me es inevitable pensar en quienes no tienen abrigo ni posibilidad de llevar a cabo cosas simples, como escribir cartas o contemplar sin prisa el germinar de una semilla o el florecer de la caléndula.

Ahora pienso que el tiempo debería medirse en versos y en horas vividas, no en horas de laburo y horas libres, los días así podrían tornarse en historias escuchadas, alimentos cosechados y tortas de almendra donde Alicia, no en currículos ni en diplomas y cheques... ¿Te imaginas? Además de informes y evaluaciones, haríamos poemarios y poemas, recetarios poéticos, versos comestibles y más visita.

Buscaríamos ingredientes como:

Palabras, una pizca de imaginación, algunas amigas, escuchas atentas, un poco de olvido y papel y lápiz (funcionan también colores, pinturas y pinceles).

La preparación sería sencilla:

Procuraríamos con nuestras amigas conversaciones portentosas, escuchándonos, escudriñando palabras nuevas, tomándolas y haciéndolas nuestras. Empezaríamos una colección, o cinco, sin excesos; las colecciones no deben ser muy ostentosas. Luego compartiríamos las palabras, las pondríamos en boca de otras y otros para ver cómo suenan en voz ajena, las combinaríamos, las volveríamos a combinar, las leeríamos en voz baja y en voz alta, las borraríamos y las volveríamos a escribir. Las pegaríamos en las paredes de los baños y los edificios. Después de un tiempo, si fuere necesario, olvidaríamos las palabras para aprenderlas de nuevo y dejarnos sorprender. El papel y el lápiz serían para darle forma al poema, largo o corto, en prosa o en rima, incluso en verso.

¿Con estas indicaciones crees poder escribirme un poema, Karen? Estamos olvidando decir cuánto nos gustan las nubes, sin tener en cuenta otra razón que nuestra facultad de sentir lo bello, de apreciar la naturaleza, de contemplarla junto a alguien.

Nuestra amada bell hooks escribió alguna vez que “el movimiento feminista del futuro tiene que pensar en la educación feminista como algo significativo en la vida de todo el mundo”. Y yo digo que la educación feminista ha de estar llena de poetas soñadoras con ánimos de cuidar y reanimar con sus palabras, poetas capaces de hacer la “transformación del silencio en lenguaje y acción” como propone la Audre Lorde, poetas que con sus rimas les traigan calma a nuestras noches.

Saluda a tu hermana de mi parte, hazle saber que he aprendido puntadas nuevas y que pronto volveremos a bordar juntas. Recibe tú estas líneas y el deseo vivo de vernos pronto.

Cariños, Yudy.



UNA ENTRADA ESPECULATIVA AL BIENESTAR

Encontrarnos de otras formas: Movimientos con figuras de cuerdas. **Pág 21**
[Catalina Hernández - Cabal]

Aprender a tocar bien. **Pág 29**
[Diana Pardo Pedraza]

Centro Urbano Portátil Análogo (C.U.PA) **Pág 37**
[Alejandra Mayela Flores Enríquez & Julia Pérez Schejetnan]

Recetario epistolar: 15 de octubre 2020 **Pág 44**



Una entrada especulativa al bienestar

Esta primera parte de nuestra *Boletina* reúne tres trabajos que nos invitan a especular situadamente sobre el bienestar desde el encuentro. Esto a partir de un ir hacia atrás y hacia adelante, como movimiento repetitivo en el que nos reconocemos siempre con otras y otros. Estas contribuciones son invitaciones a pensar con cuidado sobre cómo nos acercamos y sostenemos corporalmente, incluso desde la distancia; sobre cómo el tejido de punto puede evocar la imaginación de lo comunitario; sobre los límites de nuestros cuerpos humanos en relación con las especies de compañía. Cada texto, a su modo y en conversación implícita con los otros, nos propone una reflexión sobre aquello que evoca lo común y la forma como este puede habitarse desde el deseo, las tensiones y las conexiones parciales.



El viento todo lo agita

Isabel González Arango



**ENCONTRARNOS
DE OTRAS
FORMAS:
MOVIMIENTOS
CON FIGURAS DE
CUERDAS**

Catalina Hernández - Cabal

(Con Juana María Lara De la Rosa, Sylvia Juliana Riveros Torres y María Fernanda Cristancho Cortés)

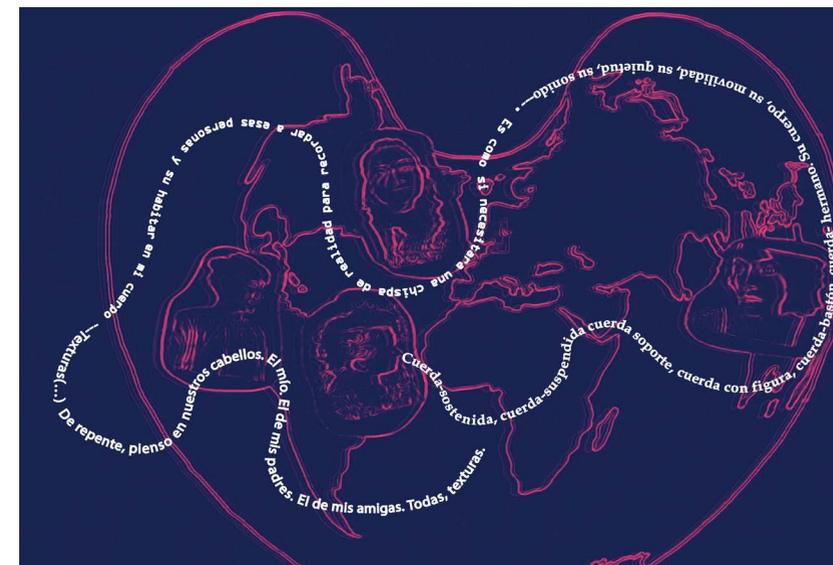


Figura 1. Forma de cuerda emergida de la iteración de encuentros entre Juana, Sylvia, María Fernanda y Catalina. Imagen de Catalina Hernández Cabal.

“(...) las figuras de cuerdas (...) me permiten habitar ese ejercicio de estar en movimiento y en conexión con otros cuerpos, en una dinámica sin estructura ni fin fijo, siempre susceptible a las manos que sostienen la cuerda y a sus movimientos. Me encanta y confío profundamente en [su] poder imaginativo y relacional para provocar una suerte de formas que realmente son testimonio de nuestras vidas (...) En complicidad y oscilaciones constantes, Catalina”

1. Buscando otras formas de proximidad

¿Qué posibilidades de proximidad existen en el contexto de distanciamiento generado por la pandemia? ¿Cómo las artes y la educación artística pueden ayudarnos a habitar nuevas alternativas para encontrarnos? ¿En qué otras formas pueden operar los encuentros mediados/promovidos por estas prácticas artísticas y pedagógicas?

En este escrito comparto una aproximación a la creación-investigación-pedagogía concentrada en generar encuentros desde el cuerpo como espacio de exploración. Esta propuesta busca gestar formas de aproximarse a otras personas a través de una figura de cuerdas que emerge en cada encuentro (bien sea construyendo relaciones nuevas o tejiendo nuevas formas con quienes ya tenemos una relación). A través de pautas creativas que denomino *scores* (que presento más adelante, incluida mi decisión de mantener provisionalmente la palabra inglesa), propongo una alternativa para generar y sostener preguntas sensibles de forma compartida.

A lo largo del último año, confrontada con las limitaciones que la pandemia ha impuesto para trabajar desde el cuerpo y en grupo, he recurrido a estrategias alternativas para ampliar las posibilidades de continuar acercándonos desde el movimiento. En este espacio presento brevemente una exploración muy especial nacida de esa búsqueda: Sylvia en Yopal, Juana en Bogotá y María Fernanda en Sídney (Australia), amigas hace muchos años, aceptaron con generosidad mi invitación (ofrecida desde Virginia, Estados Unidos) a encontrarnos por primera vez desde el cuerpo y el movimiento, en la distancia, utilizando un *score* para explorar enredos y conexiones entre nuestras y otras historias. El epígrafe de este texto es un fragmento de la carta que les envié como invitación. De este intercambio está emergiendo una obra digital que documenta de múltiples formas los encuentros que cada una experimentó con su propia historia y con historias compartidas.¹

Mi propuesta creativa-pedagógica para practicar encontrarnos² tiene dos ejes de gravedad fundamentales. En primer lugar, la perspectiva de Donna Haraway (2016) sobre las figuras de cuerdas (quien juega con las iniciales en inglés SF, para indicar también ciencia ficción y feminismo especulativo) y, en segundo lugar, la teorización de Sara Ahmed (2000) sobre

¹ Este trabajo en proceso puede consultarse en la página www.catalinahc.com/figura-cuerdas

² Con Natalia Espinel, mi amiga y colaboradora, hemos planteado el encuentro como una práctica. Esto quiere decir que, como cualquier otra práctica, su iteración intencional permite un proceso de cultivación.

el encuentro como problema de investigación.³ Habitando el lugar de las artes, en mi trabajo asumo la postura poética, generativa y multidimensional de las figuras de cuerdas y el llamado de Ahmed a cultivar sensibilidades a las características de los encuentros. Practicar encontrarse a través de las figuras de cuerdas es también un ejercicio creativo. Cada iteración provoca un proceso de exploración sobre cómo otros tiempos y espacios se registran en nuestra piel. Implica recordar imaginativamente, sentir creativamente, habitar más allá de lo inmediatamente tangible. Desde ahí, desarrollo esta invitación para recordar que, independientemente de nuestra distancia (física o afectiva) o de nuestras preferencias, nunca dejamos de estar en relación e interdependencia (Haraway, 2016; Puig de la Bellacasa, 2017).

Como hice con Sylvia, Juana y María Fernanda, a través de este texto le regalo un score a usted, que lee estas páginas. También le invito a “atender” (poner atención a, cuidar de) el cuerpo como espacio de conexión (y colisión) con otros cuerpos, historias (y presentes), para encontrarnos desde ese lugar: usted y yo, usted y otras personas de su presente, usted y otras personas de su pasado, personas de su pasado y personas de mi pasado.

³ Haraway juega con las iniciales SF, String Figures, refiriéndose, además de las figuras de cuerdas, al feminismo especulativo (Speculative Feminism) y a la ciencia ficción (Science Fiction), entre otras varias posibilidades. Ahmed teoriza los encuentros como momento de colisión de historias en desequilibrio e invita a poner atención a las circunstancias que sostienen cada encuentro, en lugar de pretender leer los cuerpos de otras personas como si fueran textos a nuestra disposición.

⁴ Mi inspiración para trabajar con scores viene del arte conceptual a través de artistas como Yoko Ono, compositores experimentales como John Cage y Pauline Oliveros y la danza contemporánea a través de artistas como Simone Forti, Kirstie Simson, Lisa Nelson y Jennifer Monson.

⁵ Esta traducción ha surgido de colaboraciones con Natalia Espinel, con quien hemos compartido varias exploraciones similares.

2. Otras proximidades: ‘scores’ como pedagogía con/en movimiento

Llevo varios años indagando a través de las artes, especialmente el movimiento y las relaciones grupales, las posibilidades de cultivar modalidades múltiples de habitar y ser-cuerpo. Exploro si movernos desde invitaciones artísticas permite formas sensibles y éticas para existir-con otros cuerpos. Para indagar *cómo encontrarnos* he utilizado unas pautas creativas que llamo *scores*. Mi conceptualización y uso de *scores* se configura en la intersección de varias formas artísticas y mi apropiación pedagógica.⁴

La palabra *score* viene del inglés y puede referirse a la partitura musical, a las pautas de exploración de movimiento, a una forma de notación y también en los procesos de la escultura al acto de preparar una superficie para entrar en contacto con otra. Aunque lo he traducido como *partitura*,⁵ considero que esa palabra concretiza el dinamismo y posibilidades multidimensionales del score en una página musical con un pentagrama. El

score indica una búsqueda que puede ser habitada, simultáneamente, como objeto, pauta, notación y momento de encuentro. Por lo tanto, mientras encuentro un mejor término, agradezco su generosidad en permitirme seguir usando el término *score* (léalo y pronúncielo como mejor le parezca, pero piense en todas esas opciones). He apropiado los *scores* en mi investigación y pedagogía pensando en aproximaciones al conocimiento, que son participativas, situadas y descentradas. Estos recursos abren preguntas, pero permiten pensar-con y acompañar procesos, antes que generar rutas lineales de estudio. Son una propuesta pedagógica/creativa/investigativa fundamentada en habitar una indagación desde el cuerpo y buscar una manera de conducirla de forma relacional.

Sostenida por las posibilidades de encuentro y movimiento que me permiten los *scores*, quiero subrayar la importancia de habitar las preguntas desde el cuerpo. En tiempos en los que la vida ocurre contenida en unos pocos metros cuadrados, he encontrado fundamental mantener muy cerca la teorización feminista sobre los enredos vitales que constituyen la vida (Puig de la Bellacasa, 2017; Haraway, 1988, 2016). Siempre, pero particularmente ahora, es importante recordar que nuestro cuerpo desborda los límites de nuestra piel.

Indagar desde el cuerpo es quizá un proceso desorientador. Sin embargo, como Sara Ahmed (2006) propone, la desorientación puede ser generativa, aún más creo yo si sucede en una relación cuidadosa y de reciprocidad. Mi propuesta de investigación-creación-pedagogía busca compartir la experiencia de perder el equilibrio y sostenernos justo antes de chocar contra el suelo (o ayudarnos a caer), en lugar de provocar un golpe violento cuerpo contra cuerpo, historia contra historia o voz contra voz. Sin embargo, entrar en un encuentro requiere permanecer con la apertura de permitir que nuestra postura

(física, afectiva, intelectual), se transforme en los intercambios con otros cuerpos.

Mi invitación es buscar múltiples formas para entrar en relación, descolocando nuestros protocolos normalizados (porque solidificamos formas de relacionarnos con personas cercanas y olvidamos preguntas importantes, o porque construimos relaciones nuevas desde inequidades de poder manifestadas a través de género, posición socioeconómica, edad, etc.). “Entrar en relación” (encontrarnos) como pregunta y como lugar, es una preocupación inspirada en la crítica feminista frente a pretender conocer como actividad netamente racional desligada del cuerpo y casi nada de la ética. Trabajar con *scores*, haciendo referencia al significado de esta palabra en la cerámica, prepara una superficie para encontrarse con otra. Prepara un cuerpo para su encuentro con otro o con su propia historia. Son una forma de aprender y preguntar que plantean contactos con historias, cuerpos y materiales que “pasan en y por el cuerpo” (Pérez-Bustos, Tobar-Roa, Márquez-Gutiérrez, 2016, p. 51) de quienes se involucran en el encuentro. En el contexto de la pandemia busqué nuevas formas de desarrollar *scores* que permitieran generar “espacios” de encuentro, exploraciones relacionales encarnadas y desorientación generativa.

3. Figura de cuerdas con Juana, Sylvia y Mafe: apertura, movimiento y opacidad

Conocer desde el cuerpo es simultáneamente concreto (se puede sentir) y difuso (no es posible diseccionarlo). Es íntimo y colectivo. Nos permite centrarnos, pero también nos trastorna.

Enraizado en ese lugar difuso y en tensión, el trabajo que desarrollamos con Sylvia, Juana y María Fernanda es gesto de apertura en sí mismo. Aunque somos amigas hace unos doce años, nos encontrábamos por primera vez a través del *score* que planteaba la pregunta: “¿Qué cuerpos nos componen? ¿Cuáles gestos y movimientos nos mantienen en conexión con quienes amamos?”.

A través de este *score*, disponible para usted al final de este escrito, invité a Sylvia, Juana y María Fernanda y le invito a usted a poner atención a los gestos y movimientos que nos componen: aquellos que en su repetición han cambiado la estructura de nuestros cuerpos o los que inmediatamente vienen a la memoria corporal al recordar a alguien. Incluso, los gestos y movimientos que nos conectan también pueden ser una combinación de fuerzas físicas y afectivas perceptibles en el cuerpo, y que revelan que nuestra historia encarnada desborda los límites de nuestra piel.

Durante unas tres semanas mantuvimos este *score* cerca de nuestro cuerpo y de las otras. En nuestras exploraciones individuales, por varios días *atendimos* (pusimos atención, cuidamos) a cómo la pregunta se manifestaba en nuestros movimientos diarios y en nuestros recuerdos. Dedicamos tiempos para prácticas corporales, momentos de registro expresivo y escritura. De allí emergió una figura de cuerdas que se movía con cada intercambio de mensajes, fotos, preguntas y con cada videollamada. Sus fibras sostenían nuestras confusiones y descubrimientos compartidos, nuestras movilizaciones internas y externas y los modos como logramos registrar y (re)componer todo este proceso. La imagen que encabeza este texto y la obra virtual que lo acompaña son marcas de nuestro gesto de apertura: unas a otras, cada quien a su propia historia y a las historias colectivas de las que somos parte.

Entre otras cosas, aprendimos que los detalles cuerpos que amamos (sus movimientos, texturas y algunos contornos)

pueden borrarse con el tiempo y la distancia. Descubrimos que, incluso, los movimientos más sutiles suenan y suenan diferente en cada cuerpo con sus particularidades. También sentimos cómo las historias dolorosas tienen texturas que dejan marcas imborrables, pero a veces susceptibles de ser ocultadas. Nos descubrimos como Sylvia escribió existiendo a veces como “hermana-cuerda-bastón”, deseando ser extensiones de cuerpos que amamos para sostenerlos o compartir sus dolores.

Sin embargo, el objetivo de trabajar desde la práctica creativa a través de *scores* como lo hicimos con Juana, Sylvia y María Fernanda y yo, no es “capturar” la realidad para diseccionarla y reportarla literalmente. Édouard Glissant (1987) y María Lugones (2006) subrayan la importancia de la opacidad y de rehusar la transparencia para generar solidaridades que no exijan a las personas ser completamente legibles ante el sentido común dominante. Sara Ahmed (2000) y Chandra Mohanty (2003) también señalan que relacionarnos de forma ética y solidaria no debe estar sujeto a que otras formas de vida hagan sentido desde mis paradigmas (culturales, epistemológicos, etc.). Así, los detalles de los aprendizajes de cada una y de las conexiones que encontramos forman parte de la experiencia de quienes participan de la práctica, en intercambios recíprocos y solidarios. En espacios como este, compartimos elementos sobre la riqueza de embarcarse en este tipo de intercambio mediante *scores* (las artes y pedagogías feministas en general). Encontrarse desde la opacidad y vulnerabilidad del cuerpo permite expandir (y complicar) las formas de re-conocernos, abordar la desorientación y, quizá, tejer solidaridades renovadas. Por tanto, dejamos en sus manos recibir nuestra experiencia con generosidad y le invitamos a acercarse a búsquedas similares. Compartimos gestos y provocaciones, pero no pretendemos reportar disciplinadamente el resultado a modo de verdad o de conclusión. Agradecemos su complicidad con esta propuesta.

4. Invitación de cierre y apertura

Querida lectora:

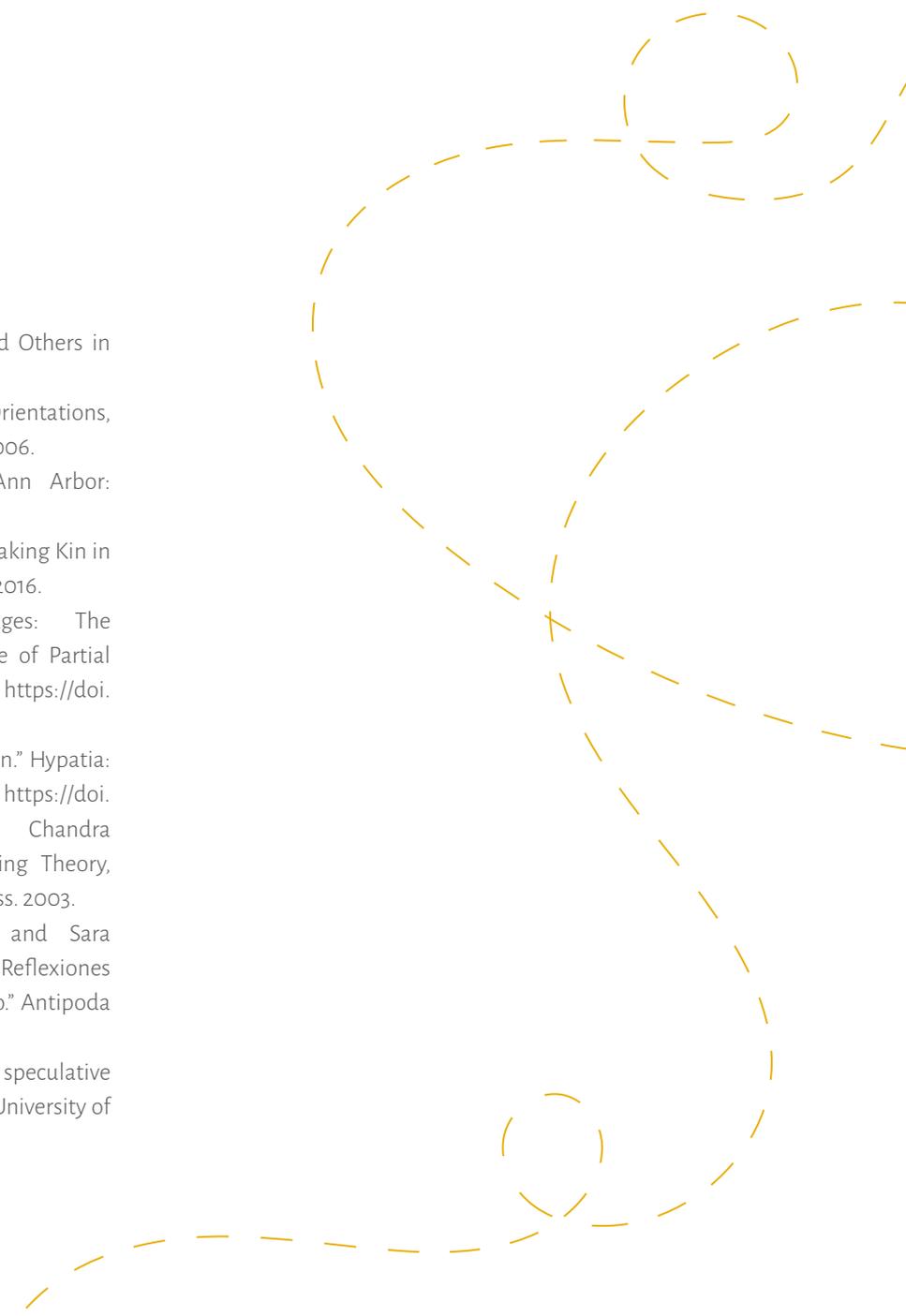


Figura 2. Score para usted: Invitación y ruta de exploración

6 Para ver la animación visite la página del proyecto: www.catalinahc.com/figura-cuerdas

Referencias

- Ahmed, Sara. *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. London; Routledge. 2000.
- Ahmed, Sara. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press. 2006.
- Glissant, Édouard. *Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press. 1997.
- Haraway, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press. 2016.
- Haraway, Donna. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies* 14 (3): 575–99. <https://doi.org/10.2307/3178066>. 1988.
- Lugones, María. "On Complex Communication." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 21 (3): 75–85. <https://doi.org/10.2979/HYP.2006.21.3.75>. 2006.
- Mohanty, Chandra Talpade. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham; Duke University Press. 2003.
- Pérez-Bustos, Tania, Victoria Tobar-Roa, and Sara Márquez-Gutiérrez. "Etnografías de Los Contactos. Reflexiones Feministas Sobre El Bordado Como Conocimiento." *Antipoda* 25 (26): 47–66. 2016.
- Puig de la Bellacasa, María. *Matters of care: speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2017.





Reencontrar puntadas y palabras

Isabel González Arango

××××××××××××××××××

Aprender a tocar bien: Encuentros corporales y afectos entre perros detectores de minas y guías caninos

Diana Pardo Pedraza

El comando de no tocar

Ibrahim solía ordenarme, de manera insistente, que no tocara a sus perros sin su autorización. Recuerdo la primera vez que me lo dijo: era una mañana neblinosa de octubre del año 2015, estábamos en el campamento base del Proyecto Piloto de Desminado Humanitario en El Orejón, donde yo desarrollaba mi investigación sobre la capacidad no explosiva de las minas antipersonal en Colombia. Lo hizo cuando me encontró sentada en el piso frío de concreto consintiendo a Drag, un pastor belga Malinois de cinco años que pertenecía al Batallón de Desminado del Ejército (BIDES). “¡Deja de tocarlo! me gritó Ibrahim, ¡no es una mascota, es un perro trabajador!”. Su reacción me tomó por sorpresa, incluso me pareció exagerada. Flores, el guía de Drag, un soldado de unos veinte y tantos años, no parecía estar indispuesto por mis atenciones a su perro. Drag, por su parte, parecía disfrutar de mis mimos; su barriga al aire y sus continuos movimientos así lo sugerían. “¡DEJA DE ACARICIARLO!”, repitió Ibrahim, esta vez con más fuerza y en un tono más hostil. Era claro que lo que me decía no era una sugerencia sino una orden, así que me detuve.

Esta fue la primera mas no la última vez que escuché a Ibra (como era conocido) exigir con firmeza que la gente no tocara a sus perros. Además de él y los otros dos guías caninos, nadie estaba autorizado a tener contacto con ellos. Tampoco fue la única ocasión en que lo escuché hacer una clara distinción entre caninos trabajadores, a los que retrató como incansables olfateadores de explosivos, y otros perros, cuyo rol como mascotas no requiere el despliegue de las mismas capacidades físicas. Oliver, mi perro criollo de dos años, solía servirle como ejemplo: “Tu perro simplemente duerme, come y espera que lo

acaricien. Mis perros detectan”. En una ocasión, presionado por mis preguntas sobre las diferencias entre animales de compañía y de trabajo, Ibra señaló de manera contundente: “El perro trabajadores como un soldado: trabaja, juega, descansa; trabaja, juega, descansa, está siempre bajo control”. Sus palabras no solo evocaban la larga y compleja relación entre la detección canina y el militarismo, sino también apuntaban al disciplinamiento y regulación de los encuentros corporales entre los perros y sus guías y las complejas relaciones afectivas que esto supone.

Para Ibra, como para muchos entrenadores caninos que conocí durante mi investigación, la distinción entre mascotas y perros detectores implica una relación táctil y afectiva diferencial. Mientras uno puede relacionarse con las mascotas a través del contacto suave e ininterrumpido, la relación corporal con los perros detectores necesita ser deliberada y precisa. El toque, al igual que otras formas de interacción como el juego, debe ser regulado y efectuado con cuidado. De este cálculo táctil no solo dependen las capacidades de detección de los perros y sus guías, que por ejemplo, los caninos puedan percibir una mina, sino también el tipo de relación que se establece entre ellos. El toque expresa y a la vez contribuye al establecimiento de ciertas obligaciones y vínculos afectivos entre las especies. A diferencia de los idiomas afectivos usados para hablar de las mascotas (Haraway 2008), el amor familiar o la amistad incondicional no forma parte del repertorio usado por entrenadores como Ibra para describir la relación con sus perros. Sus vínculos están enmarcados por un vocabulario profesional que privilegia la distancia, la disciplina y el trabajo duro, así como también la confiabilidad, el respeto y la admiración. La relación se piensa en términos laborales (e instrumentales). Esto no excluye la posibilidad de encuentros amistosos, pero sí complica los

imaginarios de sentimientos cálidos que suelen usarse para pensar la relación perro-humano. No es que Ibra y sus perros estén desapegados, sino que están vinculados por obligaciones y afectos concretos mediados por la labor de detección que buscan desempeñar juntos, los requerimientos sensoriales de este trabajo, y las relaciones de poder desiguales que los atraviesan.

En relación con lo anterior, el comando de no tocar en el que Ibra insistía no es necesariamente un imperativo de distancia corporal y desinterés afectivo (Schrepfer and Scranton 2004). Es, más bien, una exigencia de aprender a *tocar bien* para producir las habilidades corporales y relaciones afectivas requeridas para realizar el trabajo en cuestión (la detección de minas improvisadas) de manera segura, confiable y experta. *Tocar bien* es tocar a tiempo y con cuidado; ambos sentidos suponen que los involucrados en el contacto deben atender a las necesidades, las expectativas y las disposiciones del otro.

Tocar bien

En paisajes contaminados por la guerra, el toque entre perros detectores y sus guías no puede ser aleatorio. La labor de detección y remoción de minas, riesgosa, es una cuestión de vida o muerte, tanto para quienes desempeñan la labor de remoción (por ejemplo, los equipos caninos y los desminadores manuales), como para quienes esperan con ansia caminar sobre territorios liberados (por ejemplo, las comunidades campesinas históricamente afectadas por la contaminación por guerra). Por lo tanto, es necesario considerar la especificidad del contacto: ¿quién puede tocar?, ¿cuándo tocar?, ¿cómo tocar?, ¿por qué tocar? Incluso es preciso preguntarse qué cuenta como

tacto. El contacto concreto, dinámico, situado e informado es fundamental en la producción de perros detectores de minas y guías caninos confiables, una pareja multiespecie que en la jerga técnica del desminado militar y humanitario en Colombia se conoce como binomios caninos.

Para los binomios caninos, *tocar* está profundamente relacionado con experiencias y sensaciones de disfrute. Dentro de la forma de enseñanza conocida como condicionamiento operante, utilizada en el entrenamiento canino de detección, el contacto físico funciona como un reforzador positivo y una recompensa. Tras un proceso temprano y constante de asociación, los perros y los humanos aprenden a entender el toque como una interacción agradable y placentera que *solo* está disponible con la aparición de “comportamientos deseados” y “buenos desempeños”, por ejemplo, cuando el perro demuestra conductas inquisitivas, juguetonas y valientes; cuando tiene energía alta y sigue los comandos; cuando tiene un buen patrón de búsqueda y hace una indicación correcta. Estas son conductas asociadas con un buen perro detector. Acompañado de elogios vocales y momentos de juego, el contacto físico es una forma de premiar la expresión de estos comportamientos y de comunicarle al perro que está haciendo un buen trabajo con la expectativa que las acciones se repitan y el ciclo de experiencias placenteras continúe. El condicionamiento operante también involucra ignorar o castigar “comportamientos no deseados”. El castigo no es violencia física, sino el retiro afectivo: la ausencia del toque, la reducción del tiempo de juego, la privación del elogio.

Que el toque solo se ofrezca cuando el perro cumple con las expectativas de su compañero humano ilustra las relaciones de poder asimétricas que enmarcan estos encuentros, pero

también instruye sobre lo que significa *tocar bien*. *Tocar bien* implica estar atento a los momentos en los que el acercamiento debe tener lugar, a los instantes en los que los cuerpos deben o no encontrarse. También implica saber qué cuerpos deben verse envueltos en esas zonas de contacto y bajo qué condiciones. *Tocar bien* es reconocer cuándo un roce es permitido y también cuándo es necesario; cuándo no solo es prohibido sino también desacertado. Es aprender a distinguir y ejercer diferentes toques. Es entender que tocar no es una acción neutral o inocente, pues está llena de significados: tocar controla y tiente, asegura y libera, tranquiliza y excita. Así como también genera bienestar y placer. El toque es algo que se añora y se desea. Estos significados son profundamente materiales: tienen el poder de moldear cuerpos y sus sensibilidades. *Tocar bien*, entonces, no se reduce al contacto; también encarna, en términos literales, capacidades visuales, olfativas, auditivas y gustativas.

Así, el comando de *tocar bien* no se refiere a una forma legítima y moralmente apropiada de relación corporal; no es una exigencia por un tacto “bueno” o “correcto” ni tampoco supone toques suaves, tiernos y no violentos. Aun cuando suele incluir buen trato y afabilidad, *tocar bien es*, sobre todo, tener tacto: una “forma de cortesía sensorial, entendida como un arte político de medir la distancia y la proximidad” (Puig de la Bellacasa 2017, 119). *Tocar bien* supone navegar espacios de alejamiento y apego, retiro y cuidado. Más que una cuestión de desafección, no tocar es una exigencia por tocar a tiempo y con cuidado, de manera rigurosa y atenta. Si el tacto es una intra-acción material y afectiva que mueve, orienta y transforma a los cuerpos (Puig de la Bellacasa 2017; Barad 2013; Manning 2007; Sedgwick 2003), *tocar bien* es una técnica recursiva corporal a través de la cual los guías y los perros detectores se hacen y rehacen

juntos y en relación. Esta co-producción está atravesada por encuentros corporales que deben ser entretenidos y agradables, aun cuando están marcados por relaciones instrumentales y asimétricas. *Tocar bien* hace los cuerpos, las capacidades y las sensibilidades de las partes que componen el binomio canino. En otras palabras, *tocar bien* es una condición fundamental, si bien no la única, para armar esta pareja multiespecie y que su relación esté atravesada de bienestar y seguridad.

Tocar a tiempo

Ibra solía entrenar con Hamilton. Criado y entrenado para detectar químicos explosivos, Hamilton era un pastor belga Malinois con siete años de experiencia en campos minados en Bosnia, Camboya y Etiopía.

En contraste con su orden de no tocar, Ibra solía palpar a Hamilton con frecuencia durante los entrenamientos. Sus toques eran variados, ocurrían en momentos específicos y respondían a interacciones precisas; tenían, además, un propósito. Por ejemplo, Ibra le daba una palmadita, casi imperceptible en la cabeza a Hamilton al inicio del entrenamiento, cuando obedecía el comando de caminar junto a su pierna izquierda (*Fot*). Este toque funcionaba como una invitación a iniciar la tarea de detección; una especie de llamada corporal a la acción. También había contacto físico cada vez que Hamilton regresaba a la “línea segura”, justo antes de iniciar con el siguiente carril. En este instante, el toque era suave y rápido y solía ir acompañado del comando *Kom Søk* (regresa y sigue buscando). Esto le indicaba a Hamilton que estaba desempeñando un buen trabajo y que debía seguir haciéndolo. Cuando Hamilton

detectaba correctamente el objetivo, Ibra ofrecía un toque más largo, suave y lento; este buscaba calmarlo tras una intensa búsqueda y premiar su indicación corporal. Calmar al perro es importante, ya que un detector de minas “sobreexcitado” no busca con rigor. Otro tipo de toque emergía cuando Ibra y Hamilton jugaban al tire y afloja con el Kong, el juguete rojo que sirve como herramienta central en estos entrenamientos; aquí el contacto era brusco, enérgico y con resolución y servía para provocar entusiasmo y aumentar la “motivación” un canino “apático” no busca con esfuerzo. En varias ocasiones, después del entrenamiento en carriles, Ibra ponía el Kong frente a Hamilton y procedía a golpearlo con decisión y contundencia en las caderas, obligándolo con cada golpe a bajarlas y, poco a poco, adoptar la posición de indicación; Hamilton terminaba sentado con la cabeza hacia abajo mirando con atención al Kong. Estas palmadas agrestes buscaban desafiar y mejorar la concentración, la resistencia física y el temperamento no agresivo del perro.

Los frecuentes contactos corporales en el entrenamiento contrastaban con la relativa ausencia de estos el resto del tiempo. Una de las primeras cosas que noté fue que los perros solo salían de sus perreras y tenían contacto con sus guías dos veces al día: cuando iban a trabajar a los campos minados, sobre las 5:45 o 6:00 de la mañana, y cuando entrenaban al final del día. El resto del tiempo estaban reclusos en sus perreras, alejados de cualquier tipo de contacto humano. Incluso recibían su comida y agua en ellas, ambas proveídas exclusivamente por sus guías; nadie más podía alimentarlos.

La relación perro-humano en el mundo del desminado se compone de estrictos momentos de encuentro y contacto, así como de ausencia y distancia. Estos momentos son recursivos:

BOLETINA No.9

se repiten diariamente, son calculados y se ponen en práctica de forma estricta. Hay poco espacio para la improvisación en el desminado. Así entonces, *tocar bien* se torna en una cuestión de tiempo, de sincronización: los cuerpos deben entrar en contacto en momentos precisos para producir los efectos y afectos específicos. Por ejemplo, perros capaces de moverse sistemáticamente por campos minados e indicar la presencia de sustancias explosivas, y guías caninos capaces de atender a los intereses físicos y mentales de sus compañeros de cuatro patas y de orientar y mantener su competencia de olfateo de minas. No tocar a tiempo podría alentar un comportamiento “no deseado”, producir una capacidad olfativa diferente, materializar un perro distinto una mascota en vez de un perro trabajador, por ejemplo. Un contacto a destiempo también podría hacer que el humano pierda su autoridad y capacidad de dar comandos y que, debido a esto, se convierta en algo más que un compañero de trabajo; un dueño o amigo, por ejemplo. En efecto, *tocar bien* hace la diferencia, tiene consecuencias.

Estas cercanías y distancias corporales coreografiadas no implican la ausencia de bienestar. Por el contrario, en muchas ocasiones, Ibra y otros guías recalcaron la importancia de ofrecer extendidos momentos de descanso y relajación a los perros detectores en sus perreras, reconociendo la intensidad de las jornadas de trabajo de casi cinco horas (divididas en segmentos de 45 minutos de detección y 15 minutos de descanso). En esos momentos también enfatizaban la extraordinaria capacidad olfativa y de concentración de sus perros y su resistencia física. Su admiración y orgullo no era imparcial, por supuesto. El talento de sus perros era también evidencia de su excelencia como entrenadores.

Tocar con cuidado

El contacto en los entrenamientos de detección de minas no es solo corporal. Incluso si gran parte de esta práctica supone el contacto físico, *tocar bien* no puede reducirse a la piel. Tocar bien es una relacionalidad material encarnada que se extiende a una dimensión afectiva (Puig de la Bellacasa 2009). Afecto aquí se entiende como apego (y desapego) pero también como ser “conmovido” y “afectado”. Se refiere a los lazos y obligaciones éticas y emocionales en el sentido de interesarse y a la capacidad que mantiene a estos cuerpos en una relación receptiva, en el sentido de afectar y ser afectado. Al implicar este doble significado de afecto, *tocar bien* también se refiere a la capacidad de “estar en contacto” con lo que uno quiere tocar y afectar. Estar en contacto es atender al otro que emerge en el contacto, sintonizarse con el encuentro y responder en relación. Es la exploración de los cuerpos, los movimientos y los ritmos en proceso y el desarrollo de modos de atención y de alineación.

Saber cuándo, cómo y por qué tocar requiere cierta sensibilidad. La capacidad de tocar a tiempo, central para la labor de desminado, se aprende en la práctica y a través de ella. Desarrollar las habilidades táctiles para ser un guía canino exige estar atento a quien también está en el oficio del desminado, pero que es miembro de otra especie; que tiene diferentes capacidades cognitivas y sensoriales; que no comparte un mismo lenguaje (Kohn 2013) ni los mismos intereses (Despret 2016). Exige observar y responder a señales difíciles de detectar, que el compañero de cuatro patas puede enviar con la cola, las orejas, los dientes, con sus inhalaciones y faltas de aliento, con sus ladridos y gruñidos. Esta capacidad de atención es un esfuerzo corporal, situado y constantemente ensayado. Así,

en el entrenamiento de detección de minas no solo los perros están siendo instruidos, los humanos también lo están. No se puede tocar sin ser tocado, esa es la reversibilidad de lo háptico; la ambivalencia del tacto reside, precisamente, en tal cualidad (Puig de la Bellacasa 2009).

Al igual que Hamilton, Ibra estaba siendo moldeado y transformado en el entrenamiento. Ibra no podía entrenar a Hamilton para ser un perro detector de minas confiable y eficiente si no se preocupaba por él y no le prestaba atención, si no aprendía a sentirlo, descifrarlo y orientarlo correctamente. A través del entrenamiento Ibra cultiva esta capacidad de estar en contacto y logra comprender las formas como su pareja no-humana aprende a identificar y descifrar sus estados de ánimo, movimientos y ritmos, percibir su interés o aburrimiento, discernir y modificar el comportamiento de su compañero y promover el máximo rendimiento del equipo. Al sintonizar su atención con lo que el cuerpo de su compañero le comunicaba, Ibra también procuraba adaptar y calibrar sus comandos, gestos y acciones, alinear su propio cuerpo para responder a los movimientos, ritmos y direcciones de Hamilton. El volumen y el tono de su voz al dar los comandos ilustran ese esfuerzo constante de graduación. La forma como sujetaba, retraía o soltaba la correa también daba cuenta de los ajustes corporales que realizaba de manera constante. Al igual que las capacidades de percepción de Hamilton, la sensibilidad de Ibra emerge, se desarrolla y se mantiene en el entrenamiento. Esta sensibilidad depende de la capacidad de este de estar en contacto con su compañero, *de dejarse afectar para poder afectar efectivamente*.

En el mundo del desminado humanitario, el encuentro corporal y, por lo tanto, afectivo entre perros y humanos es calculado. Tiene, además, un objetivo específico y concreto:

la producción de perros detectores y guías caninos capaces de trabajar juntos para indicar la presencia de artefactos explosivos. La posibilidad de detectar y remover amenazas latentes en el suelo y de liberar territorios otrora ocupados por la sospecha de artefactos explosivos depende de que esos momentos de encuentro se den a tiempo y con cuidado, de que las partes estén en contacto y se toquen de un modo oportuno y adecuado y que lo hagan garantizando mutua seguridad y bienestar. Solo al tocarse bien pueden ellos convertirse en lo que son: un binomio canino.

Referencias

- Barad, Karen. 2013. "On Touching—The Inhuman That Therefore I Am." *Differences* 23 (3): 206–23. <https://doi.org/10/gctkvc>.
- Despret, Vinciane. 2016. *What Would Animals Say If We Asked the Right Questions?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*. University of California Press.
- Manning, Erin. 2007. *Politics of Touch: Sense, Movement, Sovereignty*. University of Minnesota Press.
- Puig de la Bellacasa, María. 2009. "Touching Technologies, Touching Visions. The Reclaiming of Sensorial Experience and the Politics of Speculative Thinking." *Subjectivity* 28 (1): 297–315. <https://doi.org/10/bk7nfz>.
- Puig de la Bellacasa, María. 2017. *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schrepfer, Susan, and Philip Scranton, eds. 2004. *Industrializing Organisms: Introducing Evolutionary History*. New York; London: Routledge.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 2003. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press.



Valle de la capital mexicana. El proyecto de Julia puede considerarse como una “intervención suave”, término propuesto por Karen Cordero (2020), historiadora del arte, curadora y escritora feminista, para referirse a “los procesos corporales y temporales implicados en estos modos de producción (tejido de punto, bordado y el uso de textiles)”. Las intervenciones suaves son “fundamentales para establecer vínculos con antecedentes históricos y culturales, y transformaciones afectivas significativas que propician modelos distintos de convivencia e interacción social” (Cordero, 2020, 16).

En entrevista sobre este proyecto, Julia detalló que todo inició con una visita a Telas Junco;⁹ ahí su madre le compró unos estambres con los que inmediatamente se puso a tejer. Al explicar el origen de la idea de realizar un conjunto habitacional, mencionó que “muchas cosas se han dado durante el acto de tejer”, coincidiendo con la manera en que la tejedora Annuska Angulo ha caracterizado el tejido como un medio de expresión, como un evento casi mágico y como un acto meditativo que propicia un estado receptivo. Mientras Julia tejía, el textil “le dijo” que quería ser un edificio, por lo que emprendió la tarea de concretar esa idea. A ello siguió, también de manera espontánea, el anuncio de venta de departamentos a través de su cuenta de *Instagram*. Ella explica que el proyecto no fue planeado, ni su forma, ni su difusión, ni muchos de los giros que ha dado desde entonces. “Se desarrolló de una manera muy orgánica, se fue desarrollando... la idea era que fuera solo un

⁹ Almacenes mexicanos dedicados a la venta de telas y productos de mercería.

¹⁰ La cuenta de Instagram del proyecto es: @posible_multifamiliar, Instagram. Accesado el 09.10.2021. https://www.instagram.com/posible_multifamiliar/

edificio, pero de repente ya estaba muy alto y yo lo había hecho muy flaquito. Se veía como una bufandota larga”.

Así, la primera torre concluyó como efecto de la sensación que producía su altura y dio paso al tejido de la segunda, y al de un proyecto de tipo multifamiliar fuertemente pautado por el paradigma de la integración arquitectónica moderna que, entre otros aspectos, se caracteriza porque los edificios, espacios, servicios, mobiliario y formas son armónicas entre sí y propician una convivencia cercana entre sus habitantxs, de quienes se esperaba que fueran familias de tipo nuclear. Julia considera que no fue fortuito que el textil adoptara esa modalidad, pues ya la ha abordado en el marco de sus estudios en historia del arte: “Yo tengo el interés... por los conjuntos habitacionales, estos proyectos del México moderno por crear modos de vivienda colectivos es algo que yo siempre he tenido romantizado e idealizado... Es una idea que siempre me ha atraído mucho. Supongo que, por tenerlo tan presente, cuando surgió la segunda torre dije: me gustaría que cobrara ese nivel de multifamiliar”.

2. El juego como pauta estética y de convivencia

A través de Instagram¹⁰ los departamentos se ofertaron en cuatro pesos, o en pagos de parcialidades de dos pesos, que se

BOLETINA No.9

efectúan por medio de transferencias o depósitos a la cuenta de Julia. También existe la opción de entregar un “pagaré”. La transacción busca que el proyecto no esté totalmente alejado de las lógicas de compraventa de vivienda, sino que parte de estas para explorar las posibilidades del intercambio. Se trata de un pago más bien simbólico, con un pie dentro del sistema capitalista y el otro en busca de nuevos modos de habitar y adquirir espacios. El anuncio en redes llamaba la atención a quienes buscaban independizarse y ofrecía un lugar para vivir junto con “amix”, además incluía una promesa cautivante: comenzar una nueva etapa de paz y prosperidad. En todo momento, los anuncios mostraban sin reserva el tejido al que se refería el proyecto. El interés no se hizo esperar, las personas empezaron a comprar departamentos, algunas incluso invirtieron en un piso entero o en dos departamentos ubicados en pisos consecutivos y comenzaron a ser vecinxs del C.U.P.A. y a jugar con esa idea reimaginando las posibilidades del habitar.

El juego ha sido uno de los motores vitales para el desarrollo del conjunto. Julia menciona que fue conmovedora la manera como las primeras inversionistas y vecinas oficiales se prestaron a jugar con las posibilidades del proyecto.¹¹ Lxs vecinxs, en general, habitan su ser vecinxs de manera propositiva y positiva, haciendo notar que a muchxs de ellxs les gustan las plantas. Varixs invitan a sus condóminxs a pasar a tomar té, café o

¹¹ Cabe mencionar que, aunque actualmente las torres también están habitadas por hombres, su población se mantiene principalmente conformada por mujeres.

¹² Como ejemplo de las interacciones entre lxs vecinxs, revítese: “Torre A: pisos 12 a 19” en @posible_multifamiliar. Accesado el 09.10. 2021 https://www.instagram.com/p/CKZ3Yxrj9as/?utm_source=ig_web_copy_link



alimentos preparados por ellxs mismxs. Junto con las personas, los gatos se cuentan entre los habitantes más numerosos, incluso existe un departamento que únicamente está ocupado por varios de ellos. Algunos perros viven en el C.U.P.A. y también una serpiente que aparentemente gusta de comer felinos, se disfraza de ser humano y sabe parkour. Lxs vecinxs han habitado este espacio mediante ese juego compartido y colectivo. A través de esa dinámica han creado las condiciones de posibilidad para que los departamentos del C.U.P.A. funjan como bodegas de cosas secretas y peligrosas, despachos, oficinas, talleres, viviendas y como un espacio habitacional propio que a muchxs les llena de goce. En medio de estas dinámicas y también desde juegos que convocan a la administración del conjunto, han ocurrido problemas de abastecimiento de agua, otrxs más han tenido averías en sus boilers, la azotea ha sido asumida como lugar de reunión para fiestas y para tender ropa. Muchas personas se disculpan por molestar a lxs otrxs pues disfrutaban del baile, de escuchar música, tocar instrumentos y hacer ruidos nocturnos.¹² Así es la vida en el C.U.P.A.

Las relaciones e interacciones entre vecinxs del C.U.P.A. se desarrollan entre las distintas capas que componen el proyecto. Dentro de estas destaca la cuenta de Instagram del conjunto habitacional portátil y análogo (@posible_multifamiliar), en donde lxs usarixs han tenido la posibilidad de conocer a su

comunidad desde la digitalidad. A través de comentarios en las publicaciones del C.U.PA., así como otras interacciones (reacciones, *likes*, mensajes directos, *follows*) que proponen diversas pautas de convivencia, van aconteciendo situaciones, emociones y afectos entre lxs habitantes, que en su conjunto resultan en un ejercicio creativo de imaginar otras maneras de vivir y convivir. También está, por ejemplo, un archivo de “Hojas de cálculo”, compartido con todxs lxs vecinxs, a través del cual cada participante elige su departamento dentro de los disponibles y se presenta con lxs demás. Otro ejemplo es la alberca, que también es una de las piezas textiles elaboradas por Julia y que ha sido particularmente placentera de tejer para ella; a partir de esta el juego ha tomado nuevas capas y direcciones, que van desde la generación de empleos dentro del conjunto habitacional, hasta la mera fantasía de echarse un chapuzón y disfrutar de habitar un espacio con piscina.¹³ Mediante estas plataformas, además de otras que se dan en contextos más personales, como conversaciones independientes, se construye el imaginario del C.U.PA. y se constituye el juego como principio de convivencia.

De acuerdo con Georges Didi-Huberman (2015) y en línea con su análisis de los textos de Walter Benjamin, algunas imágenes, las “imágenes málicas”, tienen el efecto de desmontar la historia y propiciar el montaje de su historicidad. Es decir, las imágenes se prestan a revisiones que respaldan la articulación de otros relatos con efectos transformadores. El autor invita a entender las imágenes como aquello que se configura con base

en la experiencia visual, pero también a partir de la experiencia de/con personas, cosas, objetos y demás, la cual tiene dimensiones corporales, afectivas y mentales, así como individuales y colectivas, no sin olvidar la injerencia de pautas históricas y políticas. Así, a cada idea le corresponde una imagen vital, vívida y compleja, que se incluye en imaginarios que se prestan a juegos de imaginación y a la creación de nuevos y distintos sentidos. Ante ello, el C.U.PA. es un abanico de posibilidades simbólicas para las personas que convoca y que colaboran en la creación de narrativas críticas, creativas, comunitarias e, incluso, revolucionarias sobre la vida en vecindad, en la medida en que no están sujetas a ningún tipo de norma y tienen tantas posibilidades como aquellas que permitan la imaginación, los anhelos, afectos y deseos. Estos pormenores coinciden con las ideas del feminismo especulativo en el sentido de que el proyecto invita a una reflexión profunda sobre la vivienda comunitaria. Esta se teje a través de la convivencia en distintas plataformas en las que se articulan narrativas plasmadas en plataformas y formatos diversos, como los referidos antes, y que presentan escenarios posibles e inacabados sobre la vida de personas y no humanos. A estos se les suma el hacer textil de Julia, el cuidado del tejido, así como su existencia inacabada, siempre podrán tejerse más torres y siempre podrán sumarse circunstancias nacidas del ejercicio de imaginación (Araiza 2020). Cabe anotar que el proyecto también resuena con la propuesta del feminismo orientado en objetos en el sentido de que las personas, demás seres vivos, prácticas y objetos que aquí convergen tienen

¹³ “Alberca del C.U.PA.” en @posible_multifamiliar. Accesado el 09.10.2011. https://www.instagram.com/p/CLrWq_bDAVe/?utm_source=ig_web_copy_link

como eje articulador un conjunto habitacional textil, un objeto que permite ser y vivir con él y en él a nivel de representación, teniendo a la imaginación y al juego colectivo¹⁴ como condición (Behar 2016).

En el caso del C.U.PA. podría decirse que las imágenes con las que se juega corresponden a las ideas de vivienda, habitación y vecindad, que se desmontan de algunas de sus convenciones para rearticularse a través de diversos procesos digitales, sociales y materiales pautados por el carácter textil del proyecto y la experiencia que cada habitante tiene de un textil y de un espacio de vivienda comunal. Es así que el C.U.PA. propicia una dinámica lúdica que da lugar a expresar y compartir experiencias, ilusiones, anhelos y afectos múltiples que, en el marco de la pandemia, como Julia lo ha notado, parecen buscar y necesitar lugares de representación que se encuentran suprimidos, pausados o trastocados en sus formas habituales. Ante todo ello puede decirse que el C.U.PA. es un juego que engloba procesos, creación, creatividad, personas, animales, plantas, comunidades, distintas formas de expresión, técnicas, materiales, objetos, imágenes, ideas y representación, todo lo cual deviene en el acontecer de un acto de cuidado colectivo, aun entre desconocidxs, y en estrategias de resiliencia ante una vida en pandemia que no se limita ante ella. En esta línea, Julia platica que ha encontrado consuelo en el ejercicio de imaginarse cohabitando un espacio con otras personas. Cuando ella o alguna de sus amigas más cercanas pasan por un momento difícil, es común hacerse comentarios como “ahorita le llevo un tecito, vecina”, u otros por el estilo, desarrollando así prácticas de cuidado a través del acto de imaginar y

¹⁴ FOO, corresponde a la traducción al español del nombre en inglés Object-Oriented Feminism (OOF).

jugar. Julia espera que esto pueda expandirse hacia el resto de lxs habitantes del C.U.PA.

3. La vivienda portátil y análoga

Julia tiene una larga experiencia como tejedora, la cual revisitó en el contexto de la pandemia y ante las oportunidades de creación que ha encontrado durante este periodo. Cabe apuntar que su experiencia en la creación textil se inició desde la infancia y las formas que entonces pautaron sus procesos aún habitan sus maneras de hacer: ella escucha podcasts mientras teje, tal y como lo hacía en la primaria, a la par que escuchaba la lectura de cuentos en voz alta. Cuando no está tejiendo, el C.U.PA. está guardado junto con sus estambres y tijeras. Enrolla cada edificio y de esa manera los guarda para volverlos a desplegar cuando se busque mirar, sentir, mostrar o continuar tejiendo. Estas formas de hacer, que implican dimensiones éticas y afectivas, también resumen formas de cuidado que suelen tener traducciones materiales concretas y que en este caso se refieren a la creación del textil y a la atención cuidadosa que se le dedica. Este cuidado se vuelve extensivo a su comunidad debido a que el tejido la convoca, representa y acoge simbólicamente (Puig de Bellacasa 2017). El cuidado de los objetos, como este textil, visto desde la postura del feminismo orientado en objetos, no excluye la atención a las personas, sino que resulta en un cuidado de amplio espectro que también las incluye. Así nos invita a pensar

la posibilidad de que se puede “ser con” objetos, de construir vínculos empáticos con ellos que tomen como punto de partida el reconocimiento de la existencia material y su plano afectivo. Las relaciones de empatía que puedan existir entre humanos y no humanos abonarán al cultivo de una praxis del cuidado que resuene tanto en lo individual como en lo colectivo y en el entorno vital (Behar 2016).

Como Julia ha apuntado, la materialidad y pormenores técnicos del tejido de punto propician que los edificios sean flexibles y portátiles. Las torres jamás se derrumbarán durante un terremoto como aquellos que han ocurrido en Ciudad de México y que justamente han afectado algunos conjuntos multifamiliares. Su carácter textil supone que sus vulnerabilidades sean distintas: los puntos podrían deshacerse, si es que se llegase a correr el estambre, y su suavidad, si bien le **confiere** gran flexibilidad, también provoca que las torres sean dependientes de otros soportes o estructuras, además de que no aguantarían un tijeretazo. Estos pormenores coinciden con el carácter análogo del proyecto. Entre las distintas acepciones del término, Julia ha destacado que, desde la biología, un organismo análogo es aquel que tiene la misma función que otro, pero cuyo origen es distinto. Esta idea también recuerda a las analogías en tanto recursos literarios, que establecen conexiones entre elementos distintos que, sin embargo, comparten algunas semejanzas. El conjunto es un multifamiliar semejante a otros, pero en formato textil, es “un cuerpo, un espacio que sí existe, que es físico y material” y que, ante las posibilidades y oscilaciones anotadas, es el referente y articulador principal de esta forma de vecindad.

El C.U.PA fue resultado del acto creativo, manual y corporal de Julia. Ante ello, ambos gozan de una relación estrecha y de

mutua determinación, a lo que se suma el habitar de lxs vecinxs. Así, este hacer textil también surge a partir de un acto colectivo que tiene al tejido de punto como protagonista (Pérez-Bustos 2019) Este tipo de tejido, junto con otras variantes textiles, se inscribe en el grupo de obras que han sido feminizadas histórica y socialmente, y que tradicionalmente se han relacionado con el ámbito doméstico y los trabajos de cuidado, los cuales han lucido su potencia afectiva, vital, de cohesión y expresiva ante condiciones de encierro y distanciamiento (Parker & Pollock 2013). El C.U.PA. es un proyecto que apela a la sensibilidad, experiencia textil y a la vida en el hogar de sus condóminxs; es el agente que detona una transformación afectiva con eje en el juego, la imaginación y los recursos digitales, en torno a las ideas o imágenes de vivienda, habitación y vecindad, así como en relación con los proyectos multifamiliares mexicanos. Es un monumento y una intervención suave contra la precariedad afectiva y dificultad de establecer lazos comunes ante una situación social tan adversa como la que ha propiciado la pandemia del COVID-19 (Cordero 2016).

Referencias

- Angulo Annuska & Martínez Miriam Mabel. 2016. *El mensaje está en el tejido*. México: Futura.
- Araiza Díaz, Verónica. 2020. *El pensamiento crítico de Donna Haraway: complejidad, ecofeminismo y cosmopolítica*. *Península* XV, núm. 2: 160-61.
- Behar, Katherine. 2016. “An Introduction to OOF”, en *Object-Oriented Feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cordero Reiman, Karen. 2020. Intervenciones suaves: tejido de punto, bordado y textiles como retos al canon histórico-artístico y social. *H-ART. Revista de historia, teoría y crítica de arte*, núm. 6. <https://doi.org/10.25025/harto6.2020.02>.
- Didi-Huberman, Georges. 2015. *Ante el tiempo: historia del arte y anacronismo de las imágenes*. 4a edición aumentada. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Parker, Rozsika & Pollock, Griselda. 2013. *Old Mistresses: Women, Art and Ideology*. Londres; Nueva York: I.B. Tauris.
- Pérez-Bustos, Tania. 2019. *Hacer-se textil: cuestionando la feminización de los oficios textiles*. En: *Tabula rasa*, núm. 32: 249-70 <https://doi.org/10.25058/20112742.n32.11>.
- Puig de la Bellacasa, María. 2017. *Matters of care: speculative ethics in more than human worlds*, Posthumanities. Minneapolis: University of Minnesota Press.

RECETARIO EPISTOLAR

RECETARIO EPISTOLAR

Chía, 15 de octubre de 2020

Yudy querida,

Me alegra leerte, siempre es grato recibir palabras escritas de puño y letra. Recibir tus cartas es un respiro en medio de estos tiempos de desencuentro físico y en el que pareciera que nuestros afectos se hubiesen suspendido en el tiempo para ser masticados a través de las pantallas.

Mis días transcurren en medio de reuniones y correos, entre conversaciones en la infinidad de aplicaciones que ahora debo tener en mi computador para comunicarme con la gente. Se dice que este es un tiempo para volver a lo esencial, de pensarnos sobre el mundo y la forma en la que nos relacionamos, en cómo hemos convertido nuestros cuerpos en instrumentos a la orden de la productividad de un sistema que olvida, precisamente, lo que son los cuerpos, lo que son las personas. Las pantallas y el afán de ser productivas en la distancia consumen mis días y son pocos los espacios de reflexión que me quedan; pero la muerte, el dolor y la ausencia han puesto de presente lo esencial de mi existencia y no necesariamente lo que se supone “debemos” hacer en estos tiempos.

Jamás he escrito un poema. Escribir poemas no es algo que alguna vez haya contemplado. Pero ya que invocaste a Audre Lorde quizás encuentre la poesía como reveladora de la existencia, de mi existencia. Así como a ella, hablar me beneficia, me hace sentir bien. Las palabras que envuelven sentires y afectos son la posibilidad del alivio de las angustias, y la manera en la que el lenguaje pueda tomar las formas de la acción. Esas palabras, no las de los hombres blancos como menciona Audre Lorde, son el alimento para el pensamiento y, en ese sentido, para la libertad.

Bien sabes que, últimamente, me he inclinado por pensar en los saberes que hay detrás del hacer, especialmente de aquellos que han realizado generaciones de mujeres para sostener la vida. Cocinar, el quehacer de la cocina y los saberes que allí se desprenden me han suscitado reflexiones que intentaré verbalizar, no sé si en forma de poema, pero vamos con mi primer intento.

Me evocan afectos y me generan consuelo los olores y sabores que se desprenden al cocinar. El olor de la cebolla y el tomate sofríendose en aceite me recuerda la infancia, la casa de mi madre. La acidez del tomate que en contacto con el aceite desprende el aroma ácido que se junta con lo aliáceo del ajo y la cebolla. Y mientras lo escribo siento en mi nariz cómo esa mezcla a la que llamamos guiso me evoca recuerdos alrededor de la mesa de mi casa, de mi mamá, de mis abuelas, de mis hermanas.

El aroma del guiso que evoca a casa, y con el que se han sazonado las comidas de generaciones enteras, es también el aroma con el que se les nombra a las mujeres que trabajan en el sostenimiento de la vida, en el cuidado de los otros y otras, limpiando pisos, cocinas y baños, cocinando para desconocidos y lavando sus ropas. A través de una mezquina indiferencia se ha relacionado a estas mujeres con el olor a guiso, a lo popular, a la idea de que los atavíos de lo comunal y de la pobreza son de mal gusto. El guiso y lo femenino actúan como símbolos que le dan sentido al mito colombiano, blanqueado, racista, clasista y generizado de la inferioridad de las mujeres trabajadoras domésticas.

Debo confesar que no soy tan buena siguiendo recetas, me gusta añadir un poco de esto o incluir aquello. Por eso no sé si lo que aquí te dejo es un poema con los ingredientes y las instrucciones de preparación que me diste, pero mientras espero tu respuesta a esta carta intentaré animarme a un segundo intento.

**Con cariño,
Karen**

P. D. Gracias por encender la velita que cobijó a mi abuela.

* * * * *



Ensueño II.

Isabel González Arango

x x x x x x x x x x x x x x x x x x

OTRAS FORMAS DE VIVIR. EL VIVIR SABROSO Y EL BUEN VIVIR.

Cuidar es acompañar: Rituales de cocina, vida y muerte en San Basilio de Palenque. **Pág 51**
[Lucía Castillo Rincón]

¡Run, run, con el canalete! ¡Ruqui, ruqui, ruqui, ronca el dentón! **Pág 57**
[Fredinson Restrepo Salas , Rovinson Conrado Aguilar
& Yeison Arcadio Meneses Copete]

El “vivir bien” y la cerámica en la Amazonía. **Pág 65**
[Luisa Elvira Belaunde]

Recetario epistolar: 5 de noviembre 2020 **Pág 72**

Otras formas de vivir. El Vivir sabroso y el Buen vivir

Esta segunda parte nos invita a un viaje por otros paisajes donde lo común y el bienestar se crean desde la plena conciencia de nuestra fragilidad, así como desde las formas como se coconstituyen territorios, pueblos y personas para crear el Buen vivir o el Vivir sabroso. Este viaje es una invitación a conectarnos con los saberes-haceres cotidianos que posibilitan el cuidado de la vida desde sentidos y apuestas situadas. Conocimientos que permiten que la vida merezca ser vivida en los términos de aquellos que la crean y sostienen. Se trata de debatir y aprender de las nociones del vivir bien o sabroso desde las conexiones entre territorio, muerte, comida, arte, política y bienestar.



Sigo aquí.

Isabel González Arango

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

Cuidar es acompañar: rituales de cocina, vida y muerte en San Basilio de Palenque

Lucía Castillo Rincón

Las palabras que comparto a continuación derivan de un proceso investigativo previo que tuvo lugar en San Basilio de Palenque, uno de los pueblos que componen la geografía negra colombiana y que hasta los días de hoy preserva y celebra todo un acumulado de prácticas, oficios y saberes vinculados, no solo a las memorias de africanía presentes en el territorio, sino, sobre todo, a la voluntad de vida y permanencia en comunidad expresada por medio de las que he dado en llamar *insurgencias del saber-hacer palenquero*, correspondientes justamente a aquellas experiencias prácticas y sapienciales que habitan la cotidianidad del pueblo y permiten evidenciar el carácter político-pedagógico de los escenarios y las manifestaciones ancladas al ritual, la juntanza y la celebración.

De la cantidad de *insurgencias* que habitan el lugar y la memoria, en esta presentación me he decantado por aquellas que circundan las representaciones sobre el cuidado en el marco de la experiencia comunitaria, y por medio de las cuales se afirma que *cuidar es acompañar*. En estos términos, hago referencia específica al ritual mortuorio del *lumbalú* o *lumbalús* como es llamado por las mayores y a algunas de las *insurgencias* que se despliegan a partir de su celebración.

El *lumbalú* corresponde a una de las prácticas rituales de mayor trascendencia dentro de la comunidad, y en su despliegue, diversas manifestaciones sustentan y dinamizan cada uno de sus códigos y significantes.

Las mujeres, por su parte, asumen una suerte de liderazgo que las ubica como autoridades espirituales a la hora de agenciar el encuentro del fallecido con sus ancestros, lo cual se posibilita a través de los rezos, el repique de los tambores, la entonación de *lekos* o lamentos cantaos y la juntanza de la comunidad durante nueve días y nueve noches alrededor del altar previamente elaborado por las mujeres. Tanto el repique de los tambores como la entonación de *lekos* o lamentos cantaos

corresponden a las *insurgencias musicales* propias del ritual del *lumbalú*, por medio de las cuales se canta acompañando y se acompaña cantando, de tal suerte que el llanto musical armoniza y vivifica tanto los procesos de cuidado y acompañamiento, como los procesos de sanación mutua que, para el caso del territorio colectivo de San Basilio de Palenque, corresponden a procesos comunitarios de carácter ancestral, en los que *sanar* implica sanar también las memorias por medio de la resignificación del derecho *a ser*, y en los que dignificar el sentir y expresar el dolor permite afirmar la condición de humanidad negada durante el periodo esclavista. De ahí que, durante la celebración del *lumbalú*, se convoque por medio de cantos y tambores la presencia de quienes ya partieron y se honre la existencia de quienes perecieron a causa de la deshumanización a la que fueron sometidos los pueblos negros por cuenta del proyecto colonial. En tal sentido, las *insurgencias musicales* ejercidas por las mujeres de la comunidad se despliegan con el propósito de cuidar, sanar y acompañar, pues cantar implica la presencia y la confluencia de corporalidades y sonoridades que, al tiempo que exteriorizan el dolor, generan conexiones sensitivas a partir de las cuales se comparte la desdicha y se resignifica la posibilidad de *ser* y de *sentir* en comunidad.

De manera correspondiente, las mujeres que han asumido el liderazgo espiritual por medio de las *insurgencias musicales* se presentan como protectoras de la comunidad y guardianas de la muerte en actitud esencialmente cimarrona, pues el compromiso que han adquirido con la comunidad se expande mucho más allá de los límites temporales y las fronteras territoriales, preservando la común-uniión entre los ancestros: dueños del mundo del más allá, y los vivientes: dueños del mundo de los vivos, y entre el territorio habitado que simboliza la victoria de la vida y la libertad, y el territorio lejano, en el que yacen sus raíces.

Por otro lado, se encuentran las *insurgencias cotidianas* expresadas a través de la práctica culinaria gestada durante el *lumbalú*, y especialmente alrededor de las calderas en los patios traseros de las casas en donde se lleva a cabo el ritual mortuario; tal experiencia parece evocar una coreografía en donde cada una de las mujeres participantes emite pasos y movimientos con una cadencia musicalizada al ritmo de sus *lekos* y el hervor de los alimentos, pues, según Laudith Pérez, “la comida palenquera tiene sonido”. De las diferentes prácticas *insurgencias* agenciadas por las mujeres palenqueras en torno al ritual de muerte, posiblemente la preparación de los alimentos sea una de las más significativas para la comunidad y los dolientes, esto teniendo en cuenta las implicaciones históricas, estéticas, materiales y sensoriales que componen el saber hacer culinario en San Basilio de Palenque.

Cómo decirte... si los velorios tuvieran una fotografía sería la fotografía de una mujer. En los velorios, las primeras que vas a ver alrededor del ataúd y del altar son las mujeres, ¿verdad? Pero indiscutiblemente las vas a ver alrededor de la olla, del caldero, ahí las mujeres van a estar bailando y cantando para despedir el alma, pues por estar cocinando no van a dejar de cantar. ¡Al contrario! Ahí es donde más siguen cantando y se siguen lamentando, al son de eso se preparan los alimentos para compartir, las vas a ver preparando todo para esa despedida, porque tú sabes que aquí la comida es muy importante, pero en un velorio más, porque es ese recordatorio de todo lo que nos une y el momento de la comida siempre es sinónimo de un compartir.

A partir del momento en el que se anuncia la muerte de un miembro de la comunidad o, incluso, antes del acontecimiento final, se despliega todo un ceremonial en el que las mujeres encargadas de preparar los alimentos que serán posteriormente repartidos entre los familiares cercanos del fallecido, los vecinos, los amigos, los miembros de la comunidad y los familiares que a lo largo del día llegarán al pueblo, se encargan además de organizar y administrar el proceso de recolección de los insumos necesarios para la preparación. De este modo, se recolectan progresivamente elementos como el arroz, la yuca, los plátanos, el queso, el ñame, el cerdo y la leña, cada familia y cada *kuagro* se encarga de aportar de acuerdo con sus posibilidades económicas y de la cercanía con la familia del fallecido.

La recolección de los insumos y la preparación de los alimentos constituyen un proceso ritual a cargo de las mujeres de la comunidad, que durante los nueve días y las nueve noches del velorio asumen la responsabilidad de cocinar para la familia y los acompañantes. Se trata de un acompañamiento en el que se procura manifestar respaldo a los dolientes por medio de actitudes y expresiones encarnadas en: “Nosotras nos encargamos”. Esta actitud corresponde esencialmente a uno de los valores que más pregonan y reclaman los y las mayores del pueblo, el valor de la *consideración* que, en palabras de la señora Magdalena Navarro, tiene que ver con que en Palenque, “si yo tengo, tú tienes, si tú no puedes, yo te ayudo y tu tristeza la compartimos juntos”. En este sentido, cocinar durante el velorio significa, por un lado, corresponder al lamento y atender la necesidad de quienes así lo requieren, y por otro, propiciar las condiciones necesarias para que la comunidad logre encontrarse y acompañarse en razón de sopesar el dolor.

Alrededor del fogón o la caldera se tejen conexiones vitales armonizadas al calor del sabor y del olor, sensaciones que evocan paisajes, saberes y memorias vinculadas a la tradición

y la sabiduría culinaria por medio de la cual es posible rastrear códigos de ancestralidad y tradición. Son entonces las cocinas y los patios, con sus fogones y calderas, los *lugares* en donde se despliegan y se conectan las sabidurías corporales, musicales y culinarias de las mujeres que ejecutan el ritual y entretienen sus sentires. Tal y como sucede alrededor del ataúd y del altar, las mujeres se reúnen en torno a la caldera con el propósito de colectivizar y experimentar el dolor con todo el cuerpo, la entonación de *lekos* corresponde a una práctica *insurgencia* que transversaliza el ritual de muerte, simboliza la exteriorización del dolor y la esencia musical de los cuerpos que los emiten. En la cocina, los *lekos* acompañan el *meneo* de los alimentos y de esta manera, el patio o la cocina se revisten de una estética particular que recrea la permanencia en el tiempo de actitudes y sensibilidades ancladas a una historia de resistencia, que involucra el derecho a la existencia expresado en la exaltación del *ser* que, en favor de su alegría o su lamento, incorpora sonoridades y corporalidades que afirman la experiencia colectiva y reafirman los circuitos espirituales a partir de los cuales se constituyen las múltiples formas de habitar, comprender y producir el mundo.

La sincronía sapiencial gestada en los patios y cocinas de Palenque se articula, entonces, a partir de la sabiduría corporal que integra la emoción y el conocimiento vinculado a la experiencia producida y reproducida en cada cuerpo. Las emociones y su tramitación definen la intensidad y la vehemencia con que se preparan los alimentos, y asimismo, la cocina se convierte en el *lugar* para gestionar las sensibilidades gracias a la actividad sensorial que involucra olores, sabores y texturas, y pone al descubierto certezas y secretos, pues “el sabor está en las manos”.

De igual manera, la sabiduría musical se integra en la medida en que las mujeres logran detectar los *puntos* o momentos exactos de cada cocción a partir de los sonidos que emiten las preparaciones, y asimismo, se destaca la importancia

del canto o el *leko* (según las circunstancias) al momento de cocinar, pues como lo relata Mamá Cristina, “yo aprendí a cocinar cantando, o sea yo me aprendía las canciones y solo así lograba recordar los pasos en la cocina; pa' mí, cocinar sin cantar no es posible”. Esta vinculación musical se genera no solo en los eventos correspondientes al ritual de muerte en San Basilio de Palenque, la práctica culinaria en tanto *insurgencia cotidiana* se aprende, se ejerce y se comparte al ritmo del canto y la entonación de las mujeres encargadas, y si no son ellas, son los picós que en cada esquina ofrecen vallenatos y champetas que llegan hasta los patios de las casas haciendo del baile y *la sabrosura* un ingrediente primordial en cada preparación.

La sabiduría culinaria, por su parte, permite resignificar la cocina como un lugar histórico de resistencia en el que se hallan los registros más profundos del encuentro comunitario y la preservación de las memorias musicales, corporales y culinarias de la diáspora africana en Colombia. La mayor parte de las casas en Palenque cuenta con grandes patios y grandes cocinas, suponiendo así la existencia de múltiples y diversos escenarios que permiten recrear los procesos de ritualización de las memorias, transmisión de legados y ejercicios pedagógicos en los que saberes, sabores, texturas y olores se comportan como fuentes y herramientas de conocimiento dotadas de sentido y ancladas a una historia de resistencia y común-unidad.

Independientemente de la ocasión que convoque a las mujeres, la preparación de los alimentos constituye un proceso colectivo en donde *preparar-ofrecer y compartir* se articulan en una suerte de entramado sensorial que permite vivificar la esencia de la cocina como *lugar* también de los afectos, en donde la alegría y la desdicha son experimentadas con igual intensidad.

En las cocinas y los patios de Palenque habitan y se recrean secretos, jergas, trucos y denominaciones que responden al

bagaje epistémico e instrumental construido alrededor de los alimentos y su respectiva preparación; las mujeres se apropian de los olores, los sonidos y las texturas para aprender y conocer acerca de las bondades del territorio, y en esa medida honran los alimentos que provienen del mismo y permitirán armonizar la *juntanza* y el encuentro comunitario.

En San Basilio de Palenque se aprende a cocinar desde temprana edad pero como lo indicamos, *el sabor está en las manos*, al igual que la música; el ritmo y la sazón corresponden a poderosas *insurgencias* que constituyen una rebeldía que es alegre y es sabrosa.

Pues aquí las mujeres nos encargamos de apoderarnos de ese lugar, lo que ocurre allí es como una magia... una magia del sabor, es diferente esa experiencia, la de cocinar en Palenque, toda la comunidad tiene que ver con la cocina, es como una magia mezclada con ese sabor que es importante ya sea para festejar o para despedir, o sea con tristeza o alegría, pero siempre con esas ganas de que todo lo que se vaya a hacer salga con ese sabor sabroso, con ese olorcito, ese saborcito que demuestra que lo que uno prepara lo prepara con amor y compromiso porque es pa' los demás, o sea uno come, claro, pero cuando uno está ahí en frente de la olla o la caldera, uno está pensando es en los demás, en que van a compartir, si es a celebrar algo, pues se celebra, y si es en un velorio pues igual la gente se reúne a comer y eso tiene que quedar sabroso porque eso se hace en nombre del fallecido, es como un homenaje.

Referencias

- Perez, Laudith. Conversación personal. Por Lucía Castillo, 2019
- Hernández, Josefa. Conversación personal. Por Lucía Castillo, 2019
- Simarra, Moraima. Conversación personal. Por Lucía Castillo, 2019
- Navarro, Magdalena. Conversación personal. Por Lucía Castillo, 2019
- Salgado, Cristina. Conversación personal. Por Lucía Castillo, 2019
- Cáceres, Yeraldín. Conversación personal. Por Lucía Castillo, 2019.



Ensueño II.

Isabel González Arango

××××××××××××××××××

¡Run, run, con el canalete! ¡Ruqui, ruqui, ruqui, ronca el dentón!

*Fredinson Restrepo Salas, Rovinson Conrado Aguilar
& Yeison Arcadio Meneses Copete*

Introducción

En champa por Atrato vienen subiendo
Los negros pescadores para después
Al lento amor del agua bajan hundiendo
Grandísimos copones hechos en red

La negra en la patilla va dirigiendo
La champa por donde oye roncar el pez
El negro erguido y serio va sosteniendo
La vara junto al borde contra su pie

Run, run, con el canalete,
Ruqui, ruqui, ruqui, ronca el dentón
Mientras el sol se oculta en el occidente

Los negros van pescando con su copón.

Oh gente campesina la de mi pueblo
Querida a mi manera como yo sé
También desde la orilla de mis lamentos
Estoy cantando al cielo mi Diostedé

El sol de los venados se va ocultando
Las loras van volviendo a su pichindé
El cielo en arreboles se va encendiendo
Y cantan en los montes los diostedé.

Run, run, con el canalete...

El título responde a una parte del estribillo de la canción tradicional chocoana *El Diostedé*, composición del extinto Rubén Castro Torrijos en la cual se describe minuciosamente una de las prácticas económicas chocoanas en torno al río, que se conservan aún en las zonas rurales de este departamento, pese a siglos de extractivismo y violencias. Además, Torrijos narra un paisaje de relaciones entre persona y naturaleza al son de las aguas del río Atrato. Aparecen también los instrumentos o tecnologías propias de la *vida en la ribereñidad* como la canoa o champa, el canelete, los copones, la palanca, etc. También, el compositor se compromete con dejar ver los saberes ecosistémicos que han elaborado socio-históricamente las comunidades ribereñas, entre ellos el ronquido del canelete que se adquiere a partir de la práctica recurrente demostrativa de la relación profunda del ser, tanto con el río como con la población asentada río arriba y río abajo. Después de los alumbrados, los bailes de pellejo, los velorios y las novenas, cuenta la bisabuela Felisa que “mientras iba bajando por algún caserío o casas acentuadas en la orilla del río exclamaba: aquí va Felisa Moreno, regular estoy, de arriba vengo y para abajo voy, mientras ‘run, run, roncaba su canelete”.

En este artículo nos proponemos seguir ampliando las comprensiones sobre las relaciones que se tejen en la ribereñidad atrateña y sanjuaneña desde *aguas* filosóficas como el *Vivir sabroso* (Quiceno, 2016; Mena y Meneses, 2019) y la *Muntu-sofía* (Meneses, 2020), en aras de situar *ecomagicosentipensares* (Meneses, 2020) como horizontes críticos, contrastivos y *aguas* de lo posible frente a un planeta bastante trastocado por la “mundialización de la modernidad” (Giddens, 1994, p. 68) occidental, “el sistema mundo moderno” o “las devastaciones psíquicas creadas por la idea de raza” (Mbembe, 2016, p. 288), que heredaron a las naciones actuales pensamientos, instituciones,

lenguajes y formas relacionales de jerárquicas, racistas, sexistas, homófobas, extractivas, imperialistas, opresoras, colonialistas, bidimensionales, positivistas y totalitarias, entre otras.

En esta perspectiva, la distribución desigual de la riqueza, “la acumulación por despojo” (Harvey, 2005), la evolución de diferentes conflictos armados, el cambio climático, por nombrar algunos, son el resultado de la larga duración de esta *Modernidad*. Actualmente, vivimos un nuevo reto a escala humana, una pandemia que ha paralizado el planeta y ha desnudado los grandes avances guerreristas de los estados en detrimento de los sistemas sanitarios, por ejemplo, dedicados al cuidado de la vida. Este contexto nos invita con urgencia a visitar las prácticas y relaciones sociales que se generan entre los seres humanos, la naturaleza y lo mágico espiritual.

La identidad afroribereña

La identidad es una construcción social, cultural e histórica de tipo colectivo y personal que se elabora de acuerdo con los contextos ambientales, momentos históricos, experiencias e interacciones sociales, entre otros. Desde la perspectiva glissantina, las identidades no son atávicas, no tienen una única raíz. Según el autor martiniqués, se podría hablar de la *identidad Rhizome* (Glissant, 1996), lo que implica diversas raíces en procesos relacionales. En este sentido, concebimos la identidad afroribereña como una elaboración ecosistémica. Esto implica la construcción de formas de pensamiento, imaginarios, prácticas espirituales, organizaciones sociales, formas de vida, lenguajes y cosmovisiones mediadas por la relación

con el territorio entretejidas por el río. La persona ribereña es permeada en su subjetividad por el río, encuentra en este un entorno de aprendizaje, de génesis, de vecindad, de comunidad, de alimentación, de producción, de movilidad, de recreación, incluso de fuente de inspiración de canciones, narraciones, cuentos y mitos emblemáticas como *Atrateño*, composición del desaparecido Jairo Varela, interpretada por el Grupo Niche, para nombrar uno.

Aunque existen variaciones identitarias tales como afro-ribereños, afrorilleros, afroaguajeros, afrocinagueros, afro-atrateños, afrosanjuaneños, son sinónimos para referirnos a lo mismo, algo macro que son los hijos de las aguas, comprendidos todos los significados que eso implica.

Sin embargo, los procesos relacionales también son perturbadores. Por tanto, la identidad ribereña está permeada por los encuentros violentos, las esclavizaciones, las colonizaciones, la deforestación, la explotación minera y las consecuentes inundaciones. Entonces, el ser ribereño también responde a procesos resilientes interseccionales (Meneses, 2020) históricos que comprenden las resistencias por la libertad, la creación de nuevos sentidos de lo comunitario en medio de los procesos coloniales y esclavistas, el desarrollo de estrategias de libertad, la conquista de las libertades, la adaptación a los nuevos contextos ecosistémicos, la construcción de nuevas formas de vida alrededor del río, los conocimientos de las plantas, la creación de procesos educativos en lo íntimo para la perduración de las trayectorias epistemológicas, el aprovechamiento sostenible de las especies animales, las construcciones de viviendas sostenibles y de economías flexibles para garantizar la durabilidad, la hidrosfía (saberes y usos del agua), los saberes de la ribereñidad (zambullirse) para preservar la vida ante el conflicto

armado, los *saberes secretivos* (García y Walsh, 2017) y los saberes del monte (selva) para escoger los caminos o conocer huellas, olores, colores y movimientos de animales amenazantes. En resumen, las identidades a las que hacemos referencia son identidades *rhizomes* emergentes de las búsquedas de lo posible. En este proceso histórico relacional surge la filosofía del Vivir sabroso para extender sus raíces.

Los hijos del río narran el Vivir sabroso

El historiador Marcus Rediker (2013), en *Les révoltes de l'Amistad, une Odyssée atlantique (1839-1842)*, narra una odisea afrodiáspórica que nos permite un acercamiento a la comprensión de cómo pueden articularse pensamientos asociados a la identidad ribereña y a la filosofía del Vivir sabroso. El autor habla de la configuración de un imaginario de comunidad y pueblo ante los procesos de colonización y opresión que sufrían esclavizados y esclavizadas. Se trata del pueblo Mendé y los debates con los abolicionistas. “Ese pueblo había nacido en América: él se había creado a través de su relación y en oposición al aprendizaje del inglés y de las formas cristianas”; en otras palabras, dice el autor, “entre más intentaban los abolicionistas hacer de los africanos de la Amistad nuevos individuos, más estos últimos se tomaban en serio conservar su identidad africana”; entonces, “este proceso de etnogénesis está ligado a las luchas propias de la prisión: los africanos se inventaron una pertenencia al ‘pueblo Mendé’ porque ellos debían enfrentar las pruebas que solo pueden ser superadas mediante acciones colectivas” (p. 227).

En este sentido, el Vivir sabroso es, entonces, resistir, reexistir, reinventarse, buscarse, encontrarse en las aguas de los ríos porque “el río sabe todo sobre nosotros” (Conversación sabrosa en profundidad con “el búfalo”, 9 de enero de 2021), “el río es el inicio de la vida y el final de la misma, nos lleva y nos trae, nos habla y escucha, nos ama y nos reprende, pero nunca se olvida de nosotros” (Conversación sabrosa en profundidad con “el búfalo”, 9 de enero de 2021). También puede ser entendido más en un marco de relaciones inherentes a la persona como especie en sus capacidades de inventiva, adaptación e imaginación. Puede ser interpretado como continuidad y discontinuidad de las africanías, de las filosofías de la libertad ante el secuestro, el des/obligamiento (destierro), el traslado forzado, la cosificación, la mercantilización, la opresión.

Desde estas corrientes de pensamiento las africanías se recrean, pero las *suficiencias íntimas* (Arboleda, 2016) o la *imaginación creadora afrodiáspórica* (Mina, 2014), acumuladas permiten trascender la liberación, crear otras formas de vida, identidades, prácticas culturales o lenguajes, e instalar formas de vida propias. Entonces, podemos comprender el Vivir sabroso como una objetivación de procesos *resilientes interseccionales* que comprenden el sentir, el vivir, el pensar, el estar, el ser y el tener con y desde una relación con los espíritus, la vitalidad (animismo), el universo mítico, la naturaleza como madre y pedagoga, el tejido de solidaridades, las interacciones de reciprocidad (de orilla a orilla), la mano-cambiada (de *paleadera* a *paleadera*), el cuidado de las vidas, la invención de lo común y las rutas festivas de encuentro, *ecomágicosentipensares* (Meneses, 2020) que rebeldemente perviven ante sistemáticos procesos de sometimiento a la explotación, la dominación, los ecocidios, los epistemicidios, los etnocidios y los genocidios.

El Vivir sabroso es una filosofía que, dada su complejidad podríamos nombrar Muntusofía, pues la filosofía se encuentra enmarcada en la racionalidad bidimensional occidental y *búsqueda de verdad* (Foucault, 1987) que instauró e intentó universalizar desde sus imaginarios diferenciaciones entre la vida y la muerte, la razón y el sentimiento, lo real y lo mágico, lo humano y la naturaleza, el movimiento del cuerpo y el pensamiento, razón y razas, razón y negro, humanidad y negro, entre otros. En cambio, la Muntusofía comporta el sentimiento, el movimiento, el saber, el pensamiento, la emoción, el vivir, el morir, lo real, lo mágico, lo divino, los espíritus, la naturaleza, la humanidad, el aire, el fuego, la lluvia, el monte, el río y la tierra, entre otras, en una correlación de totalidad. Además, posee una entidad propia que puede abrir el campo de la *mundología*. En esta misma dirección, Quiceno (2016) sostiene que en el Vivir sabroso “están implicados varios agentes: los santos, los muertos, las plantas, los parientes, el monte y el río” (p. 24).

Las sociedades de la pospandemia, ¿qué podemos aprender del Vivir sabroso?

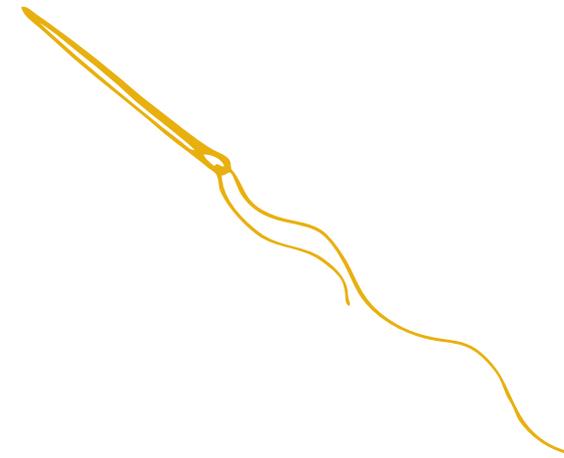
Una de las principales preocupaciones que queremos consignar en este artículo gira en torno a las posibilidades de las sociedades de desarrollar la resiliencia interseccional; esto es, desarrollar procesos de aprendizajes y creaciones de nuevos escenarios durante y después de vivir una catástrofe, que no se reduce a la pandemia, sino que reconoce los acumulados

sistemáticos de la desigualdad por motivos de raza, etnia, clase, sexo, género, región, lengua, espiritualidad, ideología, etc. En otras palabras, el mayor reto del planeta en estos momentos es justamente no regresar a la normalidad, por tanto, cómo crear condiciones para que el planeta sea habitable hoy y en el futuro. El panorama invita a procesos de transformación desde lo más íntimo de las personas hasta los escenarios más globales de la macroeconomía. Simultáneamente a la pandemia avanza una tragedia que cobra también víctimas y desplazamientos: el cambio climático. Si la pandemia ha paralizado en esta dimensión el planeta, debemos inquietarnos frente a lo que puede pasar con el calentamiento global.

Parafraseando a Bruno Latour (2021), es necesario reconocer las ruinas de la modernización. Esta nos trazó una idea lineal del progreso, del desarrollo, de la innovación, de la creatividad y del futuro. De este modo, es común pensar que “avanzar” implica, fundamentalmente, rupturas con las tradiciones culturales pasadas. Sin embargo, experiencias como el confinamiento y el cambio climático evidencian que es absolutamente necesario un paso de la modernización lineal al Vivir sabroso. Estas aguas filosóficas nos permiten ver “el progreso” no en la linealidad, sí en una circularidad de la vida que permite superar el antropocentrismo, para situar la sostenibilidad de las vidas como realidad concreta de la experiencia planetaria. Asimismo, nos propone la sostenibilidad, la soberanía alimentaria y la esperanza para las generaciones venideras, en la medida en que perviven tradiciones relacionales con el río y los ecosistemas que, si bien incorporan y, o, apropian tecnologías de la modernidad, aún se rehúsan a ir en búsqueda a todo precio del futuro lineal. Al decir de Latour, tal vez sea el momento de pensar que el futuro no está adelante o en los años por venir. Este puede encontrarse

en los años vividos de la experiencia humana; puede estar en el retorno a estas o en miradas laterales.

Finalmente, la categoría del Vivir sabroso puede seguirse alimentando de las miradas pluridimensionales, circulares, dinámicas y horizontales en la medida en que se acerque mucho más al sentipensar de las mujeres ribereñas, de las diversidades sexuales, de las niñeces, de los pueblos embera, guanadule, wounaan, entre otros, que para este ejercicio no alcanzamos a abordar de forma acuciosa y sesuda.



Bibliografía

Arboleda Quiñones, Santiago. 2016. Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano. Santiago de Cali: Poemia Casa Editorial.

Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*, edición y traducción de Fernando Álvarez, Madrid: Ediciones Endymión, Ediciones de la Piqueta, 1987, 142 p.

García, Juan, y Walsh, Catherine. 2017. Sobre pedagogías y siembras ancestrales. En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo II C. Walsh. (ed.). Serie Pensamiento Decolonial. (pp. 290-309). Quito: Ediciones Abya-Yala.

Giddens, Anthony. 1994. Las consecuencias de la modernidad. Madrid: Alianza Editorial S.A.

Glissant, Édouard. 1996. Introduction á une poétique du divers. Paris: Éditions Gallimand.

Harvey, David. 2005. El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión. Buenos Aires: CLACSO, pp. 99-129.

Latour, Bruno. 2021. Où suis-je ? Leçons du confinement à l'usage des terrestres. Paris: Éditions La Découverte.

Mbembe, Achille. *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, traducción de Enrique Schmukler, Barcelona: Nuevos Emprendimientos Editoriales, S. L., 2016, 288 p.

Mena, Ángela, y Meneses, Yeison. 2019. La filosofía del Vivir sabroso, Revista Universidad de Antioquia, Vol 2, N° 337, pp. 50-54.

Meneses, Yeison. 2020. “El río sigue siendo el río”. Enfance et résiliences intersectorielles: des/ombligamientos dans le département du Chocó, Colombie, 1991-2020 (Thèse Doctorale). Université de Perpignan, Perpignan.

Mina Aragón, William. 2014. La imaginación creadora afrodiaspórica, Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Quiceno, Natalia. 2016. *Vivirsabroso. Luchas y movimientos afrotrasteños en Bojayá, Chocó, Colombia*, Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Rediker, Marcus. 2013. *Les révoltes de l'Amistad. Une Odyssée atlantique (1839-1842)*, Traduit de l'Anglais (États-Unis) par Aurélien Blanchard, Paris: Éditions du Seuil.



Gata sombra.

Isabel González Arango

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

El “vivir bien” y la cerámica en la Amazonia

Luisa Elvira Belaunde

Desde que la noción de “buen vivir” se incluyó en las constituciones nacionales de Bolivia y Ecuador, se ha convertido en un pilar de la existencia amerindia contemporánea. En estos países y en Perú, donde tuvo lugar mi trabajo de campo, gran parte de los encuentros entre personas de diferentes pueblos indígenas y con personas no indígenas, pasan actualmente por los agenciamientos políticos de las federaciones indígenas que se sustentan en un (supuesto) buen vivir indígena. El vivir bien, por lo tanto, se ha convertido en el factor diferenciador indígena, aquello que los no indígenas no poseen y deben aprender de sus conciudadanos con el fin de lograr sostener los proyectos contemporáneos del Estado Pluricultural. Sin embargo, cuanto más proliferan los escritos sobre su significado, más dudas aparecen sobre su comprensión. ¿Oes, como sugiere Silvia Rivera Cusicanqui (2010), que el buen vivir indígena ha sido recogido por académicos y activistas no indígenas, para quienes el pensamiento indígena es simplemente la materia prima sobre la que elaborar argumentos sofisticados? ¿Qué es el buen vivir? ¿Existe una única noción de buen vivir para todos los pueblos indígenas de América o cada grupo tiene una noción diferente a la de los demás?

El vínculo entre la política indígena y la cerámica se me reveló en 2009, en plena protesta indígena contra los cambios legislativos del gobierno de Alan García Pérez destinados a facilitar las intervenciones económicas de la empresa privada y el Estado en la Amazonia peruana. Unos días después del violento desalojo en Bagua de los manifestantes wampis y awajún por parte de las fuerzas policiales, que provocó una incendiaria reacción mediática contra el “salvajismo” indígena, entré en una panadería de Lima. En el cuarto de baño encontré un cartel con tres finos jarrones de cerámica pintados con diseños geométricos. En la parte inferior del cartel se podía leer:

Promoviendo la cultura: cerámica awajún. Para el pueblo awajún, el arte realizado en objetos de uso cotidiano y de la vida ceremonial es expresión de una filosofía del buen vivir, *Shien Pujut*, que significa vivir en sociedad pero con autonomía personal.

Me sorprendió. En este lugar se encontraba el mensaje más claro sobre la protesta indígena que jamás había visto. Al rechazar los decretos que el gobierno de García impuso inconstitucionalmente, violando el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, las familias awajún y wampis defendían su derecho a ejercer los principios del *Shien Pujut* en el territorio habitado por sus parientes. Las cerámicas de la fotografía eran una demostración concreta de la relación entre el territorio y el pensamiento social realizada con maestría por manos humanas. Una nota atribuye la autoría del cartel al Programa de Promoción de la Mujer Awajún de las Comunidades Fronterizas del Cenepa. En este artículo me propongo examinar las conexiones entre la cerámica y el buen vivir que me fueron explicadas por Irma Tuesta, líder de esta organización, y otros pensadores indígenas peruanos decididos a seguir viviendo una vida autónoma como pueblo originario y como personas.

‘Shien Pujut’ en la cerámica

La alfarería, actividad desarrollada por las mujeres, puede parecer alejada de la política indígena actual, ejercida principalmente por los líderes masculinos, pero es un elemento fundamental del territorio y de la vida social. Entre los awajún, el arte

de la cerámica es el don de Nugkui, espíritu femenino guardián de la tierra y la arcilla, que proporciona abundante alimento cuando es manejada con los cuidados y el respeto requeridos en los rituales. Fabricar vasijas de barro es un acto político de afirmación del territorio y de transformación de la tierra en instrumento y contenedor de la vida humana. Sin cerámica no hay dónde cocinar ni dónde fermentar y servir las comidas y los *cauim* que alimentan y alegran a la parentela. Además, sin cerámica no hay nada que ofrecer a visitantes, amistades y rivales que acuden a la casa para conversar en diálogos ceremoniales, organizar actividades y pactar alianzas de guerra y paz. La vasija de barro, como bien decía el cartel, es una manifestación concreta del *Shien Pujut*, es decir, el resultado de una vida social plena con autonomía personal. En muchos sentidos, ese buen vivir es similar al de la cerámica: es algo difícil de conseguir, fácil de romper y que requiere respeto y cuidado constante. Como la cerámica, la buena vida nace del territorio y, al mismo tiempo, lo hace apelando a sus dueños espirituales y a sus historias.

La historia oral del origen de la arcilla, contada por los awajún, wampis y también por otros pueblos de la familia lingüística Jivaro, proporciona pistas para comprender la complejidad social y tecnológica de la cerámica. Los relatos registrados en el siglo XX llamaron tanto la atención de Claude Lévi-Strauss (1985) que les dedicó un libro titulado *La alfarera celosa* (La Potière Jealousie). Según el autor, la alfarería es una técnica manual en la que se le da forma a un material informe, la arcilla. Esta práctica está relacionada con los celos, porque la extracción de arcilla, su modelado, secado, cocción y pintura para la elaboración de las vasijas requiere una gran atención y cuidado por parte de las mujeres, e incluye en su realización restricciones alimentarias y abstinencia sexual. Si rompen el

complejo protocolo de sus relaciones con Nugkui, la señora espiritual de la tierra, las piezas también se romperán durante la quema. Sin embargo, al hablar con las mujeres awajún, he llegado a comprender que el énfasis en los celos como rasgo distintivo de la personalidad de la alfarería y de las alfareras no oculta la relevancia de la autonomía personal en su arte.

Las versiones varían, pero la historia principal cuenta que Nantu construyó una casa y un huerto de zapallos para su esposa Aju, pero ella se negó a compartir el guiso de calabazas que él preparaba en sus ollas. Entonces Nantu partió hacia el cielo trepando por una cuerda. Intentó seguirle, pero la cuerda se rompió. Cuando su cuerpo lleno de zapallo cayó al suelo, el contenido se derramó por todas partes, convirtiéndose en depósitos de arcilla (Brown 1985, Ministerio de Cultura del Perú *et al.* 2015).

Como señalaron las mujeres awajún, el destino de Aju es similar al de las vasijas de barro mal hechas, que estallan en pedazos durante la cocción. Aju no solo fue egoísta, sino también desagradecida porque Nantu, como buen marido, construyó una casa y un jardín para que ella cosechara los frutos e hiciera la parte del trabajo que le correspondía. Pero ella no recompensó sus servicios y le negó los alimentos cocinados que él deseaba. Su destino final, después de quebrarse, fue convertirse en un pájaro que cada luna llena llora con nostalgia a su compañero. Sin embargo, su comportamiento también se transformó. Desde entonces, las técnicas de alfarería requieren gran cuidado: cuidar de su cónyuge y de los parientes que la rodean, pero especialmente cuidar de Nugkui que da arcilla y abundantes cosechas, cuidar del agua y el fuego que transforman la tierra y la comida, y cuidar del viento que agita el fuego.

A diferencia de Aju, una maestra ceramista se compromete por voluntad propia en relaciones recíprocas con las demás

personas y con la tierra. Ella es, entonces, similar a una olla que no se rompe fácilmente; que prepara y contiene los alimentos por decisión propia, sin devorarlos todos, y los sirve con generosidad y cuidado para las y los demás. En otras palabras, las técnicas de la cerámica son técnicas sociales que no niegan la fragilidad de las relaciones, sino que hacen de la delicadeza un arte de vivir bien. Por lo tanto, son sutiles y tienen que ver con los celos. La arcilla “es celosa”, dicen las mujeres. Quiere que la traten con cuidado, no le gusta que la desprecien. Del mismo modo, en la pareja, el hombre y la mujer quieren ser tratados con dedicación en reciprocidad a los servicios y cuidados prestados a la pareja. Si los servicios no son correspondidos como se espera, la pareja se rompe y la persona que se siente maltratada se va, como Nantu. Lo mismo ocurre con los depósitos de arcilla que se esconden y desaparecen del territorio cuando Nugkui se siente ofendida por el comportamiento de las ceramistas y sus parientes.

La agencia de la autonomía

Pero, ¿qué queda de este manjar cotidiano ahora que el vivir bien, o el “buen vivir”, se ha acuñado como término distintivo de la política indígena en interacción con el Estado?

La casualidad me llevó a abordar el tema en 1988, durante mi investigación doctoral con los siekopai (también llamados airo pai y secoya), un pueblo de la familia lingüística Tucano occidental de las cuencas del Napo y el Putumayo, en la triple frontera entre Colombia, Ecuador y Perú. Cuando terminé mi doctorado nada hacía presagiar la relevancia que adquiriría esta expresión indígena (Belaunde, 2001).



No hubo un solo día durante mi estancia en las comunidades de siekopai que no estuviera marcado por su discurso imperativo sobre el buen vivir. Repetidamente, en todo tipo de ocasiones, los hombres y las mujeres decían cosas como: “Hay que vivir como la gente” (*pai paiyeje paidi*), “hay que vivir bien” (*deoyerepa paijëë*), “hay que pensar bien” (*deoyerepa cuatsajëë*). La práctica del buen vivir comenzaba por la mañana, cuando en cada casa los hombres se levantaban al amanecer para beber yoco (*Paullinia yoco*), una bebida emética, y hacer hilo de tucum (*Astrocaryum chambira*).

Según el pensamiento siekopai, el yoco “aleja la pereza” y “aconseja” como un padre, impulsando a la gente a trabajar alegremente por decisión propia, en coordinación con los consejos de las plantas. Normalmente, los hombres se despertaban primero y, al cabo de una o dos horas, las mujeres y los niños también se despertaban y tomaban yoco. La pareja pasaba este tiempo de intimidad contando sus sueños, planificando el día y aconsejando a sus hijos para que aprendieran a “pensar” (*cuatsaye*) por sí mismos a partir de la escucha y el recuerdo de estos consejos almacenados en sus “corazones” (*joyó*) (Belaunde y Echeverri 2008).

En mi tesis intenté mostrar el vínculo entre las nociones del siekopai sobre el buen vivir, la escucha de los consejos y la crianza de los hijos, una relación de enseñanza-aprendizaje que se concibe en términos causales: “Hacer escuchar”, “hacer pensar”, “hacer comer”, “hacer producir”, “hacer alegrarse”. Los que viven bien “hacen crecer” a sus hijos, niños y niñas, enseñándoles con el ejemplo y la palabra a pensar y actuar por sí mismos en respuesta a las acciones de otras personas de su entorno. “Los que saben hacer las cosas tienen todo lo que necesitan y pueden dar a los demás”, me explicaron. La cuestión clave a la que se

enfrentan las prácticas de crianza es la fragilidad de la existencia social. No sería necesario poner tanto énfasis en tratar de vivir bien si no estuviera siempre latente la posibilidad de que la enemistad se apodere de toda la existencia. Criar a los hijos es la antítesis de hacer enemigos, pero siempre existe la posibilidad de que ellos, su pareja o sus familiares cercanos se conviertan en enemigos. Como he observado en el pasado, e incluso hoy en día, los hombres y las mujeres muestran una preocupación constante por librarse (mediante el uso de plantas, baños y otros medios rituales) de los sentimientos de “rabia” (*goapëine*) contra sus parientes. Más que un sentimiento, la rabia es, en su percepción, un impulso de aniquilación, un “querer matar - querer ser matado” (*huasivi*) que, desde la infancia, debe ser modulado mediante la escucha de los consejos de parientes y plantas, las prácticas de higiene y el acompañamiento a los mayores en las actividades productivas cotidianas y rituales.

Los enemigos son los “rabiosos” (*pëineque*); son seres que quieren matarse entre sí y que comparten un deseo recíproco de muerte -la muerte del otro y la propia muerte. Esta es una relación ritualmente productiva, pero puede convertirse fácilmente en un deseo de autoaniquilación. En su concepción, la rabia, así como el consejo (pero con significados opuestos), tiene un efecto causal: estar enfadado “hace enfadar a los demás”, incluidos los niños. El llanto inconsolable y las rabietas tienen el efecto de hacer que los padres pierdan la paciencia y se vuelvan violentos con sus hijos. La autonomía personal basada en las relaciones causales de la crianza contienen, por tanto, una reflexión sobre sus propios límites. En este sentido, vivir bien es siempre un hacer histórico; mejor dicho, es un hacer tiempo. Cuando no hay escucha ni pensamiento o acción autónoma que sostengan las

BOLETINA No.9

palabras de consejo, la rabia se pliega sobre sí misma y el horizonte de la temporalidad humana desaparece.

La delicadeza de “vivir bien”

Sin duda, una de las principales contribuciones de la antropología para fomentar la inclusión social tiene que empezar por dejar de producir el discurso de la pobreza. Como sostiene el líder amazónico Carlos Viteri Gualinga (2005:5), habría que comprometerse con la filosofía y la práctica del buen vivir “desde el espacio familiar y local hasta el contexto más amplio de las nacionalidades y sus estructuras de autogobierno”. Analizando los conceptos de Alli Kausai entre los kichwa de Ecuador, el autor indígena muestra que vivir bien no significa acumular cosas y garantizar servicios, sino llegar a acuerdos sociales. El acceso a la educación, la salud, el transporte y los medios de subsistencia son derechos básicos de las poblaciones indígenas; pero confundir estos derechos con los conceptos indígenas de vivir bien genera confusión e invisibiliza, una vez más, la inteligencia indígena y la necesidad de deshacer la trampa de los indicadores de medición de la pobreza.

Silvia Rivera Cusicanqui, pensadora andina de Bolivia, sostiene que para los aymaras vivir bien significa “hablar como la gente y caminar como la gente”, y a su vez, “hablar como la gente exige: escuchar antes de hablar; decir las cosas que se saben, y refrendar lo que se sabe con las acciones”. Mis investigaciones con los siekopai, los awajún y otros pueblos amazónicos del piedemonte andino me llevan a coincidir con su propuesta. La crianza es la clave para vivir bien. En este sentido, Ángel Soria, reconocido maestro del pueblo shipibo-konibo de la familia

lingüística Pano, destacó el papel de los abuelos en una entrevista en 2010:

El vivir bien proviene, principalmente, de los padres y los abuelos. En el pueblo shipibo los niños nunca crecen solos con su padre o su madre. Es costumbre que los nietos vivan con su abuelo o abuela. La niña debe estar con su abuela y el niño con su abuelo, durmiendo bajo el mismo mosquitero. Así, cuando sale el sol a las tres de la mañana, con el canto del gallo, los abuelos empiezan a despertar a los niños, sin dejarlos dormir. Luego viene el consejo, la disciplina, la orientación. Hay una buena vida, porque te orienta sobre cómo tienes que comportarte con tu suegro, con tu suegra, cómo tienes que responder cuando un enemigo viene contra ti. Te enseña a respetar a la familia y a las personas que no son familia. Era una disciplina muy fuerte en aquella época. Si no tienes este consejo, entonces no vives bien, porque la gente te mirará con desprecio. No vas a respetar a la gente, a tus vecinos, vas a coger la fruta de tus vecinos. Todo esto te orienta a respetar, a no burlarte de los demás, a no tomar lo ajeno. “Yo plantaré para ti”, con estas palabras el abuelo, la abuela, aconsejan a su nieto y a su nieta. “Algún día, cuando crezcas, trabajarás y plantarás para tus hijos, para que tus hijos no tomen cosas de los jardines de los vecinos. No tomes, no robes. No pidas la canoa del vecino. Si queremos pescar, tenemos que ir con nuestra propia canoa, con nuestra propia línea; no pedir a nadie”.

La comparación entre la etnografía awajún, kichwa, siekopai y shipibo-konibo nos lleva a reflexionar sobre la diversidad de los modos de vivir bien de la Amazonia y sus transformaciones contemporáneas, cosmopolitas y de la sociedad. Se trata de pueblos que pertenecen a familias lingüísticas diferentes, con estilos sociales distintos y relaciones diferentes (con otros grupos indígenas y con la sociedad nacional, rural y urbana). Sin embargo, para todos ellos, la producción de personas capaces de escuchar consejos, pensar, producir y dar a los demás es igualmente notable.

Para terminar, despejo un malentendido: vivir bien no es en absoluto volver a la inocencia o a la pureza. Como cuenta la historia del origen de la arcilla de awajún, es necesario experimentar que la cerámica se rompe (pues Auju se rompió cuando su cuerpo glotón golpeó el suelo), para que las mujeres puedan convertirse en maestras de la cerámica, conocedoras íntimas de los secretos de la tierra y el fuego. La persona autónoma es alguien capaz de amar conociendo la rabia y la fragilidad. El amor entre una alfarera y su arcilla es como el amor en una pareja: solo se mantiene si la pareja se escucha y responde a las atenciones mutuas. Vivir bien es algo que se hace cada día, incluso en los detalles más pequeños. Este es un pensamiento que se opone a la noción de un poder centralizado fuera de la persona criada (y que cría a otros) de forma socialmente autónoma. Este diferencial amerindio, como bien ha señalado Clastres (1974), nos lleva a preguntarnos si es posible pretender hacerlo compatible con la vocación “multiétnica, pluricultural, intercultural y multilingüe” autoproclamada por los estados contemporáneos.

Referencias

- Belaunde, Luisa Elvira. 2001. Viviendo bien: género y fertilidad entre los airo pai de la Amazonia Peruana. Lima: CAAAP.
- Belaunde, L. E., y Echeverri, J. A. 2008. Como un padre que da consejo: *Paullinia yoco* entre los airo pai del Perú, in: Pueblos indígenas, plantas y mercado. Organizado por M. Lenaerts, y M. Spadafora, pp.107-135. Bucarest: Zeta Book.
- Brown, Michael. 1985. Tswewa's gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society. Washington: Smithsonian Institute.
- Clastre, Pierre. 1974. La société contre l'État. Paris: Editions de Minuit.
- Lévi-Strauss, Claude. 1985. La potière jalouse. Paris: Plon.
- Ministerio de Cultura del Perú, Juárez A. y Belaunde L. E. 2015. Cerámica tradicional awajún. Lima: Estación la Cultura.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Viteri Gualinga, Carlos. 2002. “Visión indígena del desarrollo en la Amazonia”. Polis. Revista de la Universidad Bolivariana 1(3): 1-6.

RECETARIO EPISTOLAR

RECETARIO
EPISTOLAR

Bogotá, 5 de noviembre de 2020

¿Qué es la poesía, sino el olor a guiso que ahora me llega?

Tus letras huelen a tomate, Karen, a lágrimas a causa de cortar cebolla y del recuerdo de tu abuela, al ajo que se impregna en las uñas cuando es pelado y machacado, y al jabón que fregó los platos luego de hacer el guiso, huelen también a madres que producen y reproducen la vida, a la persona que nos cobijó en la infancia y a quien nos cobija ahora, huelen al imprescindible e infable trabajo de cuidar.

Siempre es grato saber que, a causa de mis cartas, debes interrumpir momentos de trabajo exhaustivo, computadores y reuniones virtuales, que te detienes frente a un papel lleno de garabatos y que descifras telarañas de letras que buscan enredar tus ojos... Dirán quienes nos ven detenidas en el papel, que escribir cartas en pleno siglo XXI es de románticas y utópicas, pero dime, querida: ¿no son acaso las demostraciones de afecto el gesto más revolucionario?

Es todo un gesto de rebeldía escribirnos, escucharnos y conversar, no olvides que esto también lo haces con tu cuerpo, cuando me escribes, me recuerdas y me nombras, no estás rindiéndolo al laburo, en estos gestos no dispones tu cuerpo a la orden de la productividad que me nombras, sino al afecto; quienes olvidaron lo que es el cuerpo y la palabra fueron ellos, no nosotras.

Me emociona tu inquietud por los saberes que hay detrás del hacer, siempre he pensado que estos, especialmente los que guardan las generaciones de mujeres que nombras, están atravesados por el cuerpo, nuestras experiencias sensoriales y nuestras emociones; ya decía mi abuela que mi mal genio podría aclarar la sopa o que mi

tristeza podría quedarse en lo espeso del chocolate. Hay que saber de sabores, texturas y combinaciones para hacer una sopa, hay que cogerles el dulce a las tristezas.

Compartir poemas y cocinar juntas nos activa los recuerdos, hacemos memoria mientras recordamos a las abuelas que nos cuidaron en la infancia y a escritoras que nos traen calma en días como estos; también nos hace latentes las ausencias y las presencias pero, sobre todo, nos permiten generar un vínculo, como al tejer juntas, que entramos en potencia mientras aprendemos del color de los hilos y hacemos nuestras colchas y mochilas, y “somos con muchas”, como nos leyó Tania alguna vez.

¿Sabes? Tampoco soy buena siguiendo recetas; hace ya varios meses, mientras tu hermana me enseñaba a bordar, intuí que donde debían ir hilos podía colocar unas cuantas chaquiras de colores: ¡el resultado fue maravilloso! Tu hermana y yo lo celebramos gustosas. Cuéntame si ser una cocinera anarquista te ha procurado sabores exquisitos.

Gracias por el poema que me escribes, que, aunque triste y doloroso, me trajo tu rostro y tus sabores.

Ansiosa de palabras y sabores tuyos.

Yudy.

* * * * *



BIENESTAR AMENAZADO Y RESISTENCIAS DESDE EL CUIDADO

Habitar la calle, sostener la vida. **Pág 79**
[Sara Grey Murillo]

Sin acceso y sin información: El caso de las mujeres embarazadas en la pandemia. **Pág 87**
[Lina Pinto García]

La fuerza de las agujas. **Pág 95**
[Miriam Mabel Martínez]

La covid 19 trajo a la superficie la triple presencia de las mujeres en el trabajo. **Pág 100**
[Rosario Guerrero Castellanos]

Recetario epistolar: 17 de diciembre de 2020. **Pág 104**



Bienestar amenazado y resistencias desde el cuidado

Ubicadas en ciudades diferentes, pero atravesando un momento histórico en común, cuatro mujeres nos cuentan la manera en que el imperativo social del confinamiento como forma de gestión de la pandemia mundial ha supuesto una estandarización de las condiciones de vida que no contempla las necesidades de quienes cuidan y además trabajan remuneradamente desde casa, así como de aquellas que viven en la calle y propenden por el cuidado propio y colectivo a pesar de las condiciones hostiles. De la misma manera, se devela a través de la exclusión de las mujeres gestantes en la vacunación contra la COVID-19, las jerarquías que establecen nuestros sistemas sanitarios, pero también se hace un llamado urgente a pensar el bienestar, aún más en contexto de crisis, un bienestar que puede generarse al conocernos íntimamente, tejiendo de adentro hacia afuera esas historias de abrazos y sobrevivencias colectivas que persisten.



Enredos y conexiones.

Isabel González Arango



Habitar la calle, sostener la vida

Sara Grey Murillo Betancur

“La gente piensa que porque estamos en la calle significa que estamos sucias, yo todos los días me baño y procuro mantener mis cosas bien organizadas.”

Desde hace muchos años Astrid gestiona su vida con el rebusque del día a día: vende ropa, zapatos, cachivaches, cigarrillos y, a veces, *cosos*;¹⁵ aprendió a hacer vida con la experiencia de calle. Su durabilidad en el barrio y su carácter furioso le confieren un estatus de poder dentro de las aceras que componen una de las calles de Niquitao, aquel primer barrio de la zona sur oriental de la ciudad de Medellín, constituido como un sector periférico y fronterizo del centro, que históricamente ha sido reconocido por concentrar un gran número de inquilinatos con fachadas modernas que albergan en su interior cantidades de personas trabajadoras de la informalidad. Su fisonomía está compuesta por callejones, bodegas de reciclaje, cuerpos callejeros que se toman las aceras, actores que se disputan el espacio.

Este barrio, cobijado por un gran expendio de drogas que embiste la cotidianidad de sus gentes, crea a su paso un mosaico de relaciones socioespaciales densas y conflictivas, pero a su vez, este se anuncia como un lugar posible para aquellas vidas que han atravesado procesos de despojo; familias indígenas embera, migrantes venezolanas y una cantidad de existencias que encuentran en los inquilinatos y las aceras un lugar para sostener la vida. Caminar sus calles me ha permitido dimensionar cómo, no solo los cuerpos, sino también los espacios, se convierten en una especie de *geografías residuales*, pues Niquitao se recrea como una gran polifonía que da cuenta de los efectos

de las violencias sistemáticas que atravesamos como sociedad, todas condensadas en un mismo suelo.

La vida de Astrid en las calles del barrio Niquitao nos interpela sobre las formas de cuidado y la reapropiación de la violencia en medio de unas medidas de confinamiento que excluye a quienes habitan la calle. En el marco de la pandemia del COVID-19, la latente desigualdad social se evidenció con iconos discursivos como el eslogan reiterativo de #QuédateEn-Casa, que dejan en evidencia por un momento cuáles son los sectores y cuerpos que no alcanzan las medidas de cuidado, como el derecho al confinamiento y la distancia física; entre estos, se encuentran aquellos que diluyen la dupla público-privado por hacer de la externalidad su espacio completo y vital. La calle y quienes hacen de ella su hogar representan un reto para abordar una perspectiva de cuidado en un contexto en el que el protagonismo a la hora de reflexionar sobre esta realidad, está puesto en la carencia de cualidades humanas y materiales, sobresaliendo la mirada fracturada y estigmatizada de pobreza extrema, suciedad, drogadicción.

Con todo lo complejo que resulta comprender la vulnerabilidad humana en la calle que es inseparable al cuidado, deseo poner en cuestión la existencia del cuidado en un contexto que se piensa, de entrada, como carente de este por significar el lugar de la falta. De tal modo, los interrogantes por la gestión de la vida en la calle para las mujeres, en particular para Astrid, atraviesan la pregunta por las formas de cuidarse y cuidar de

16 Callejeras es una colectiva feminista que reivindica la calle como un escenario político, de creación y redes de cuidado con mujeres callejeras habitantes del centro de Medellín.

las/los otros dentro de las fluctuaciones y movimientos intensos que se desarrollan en la calle.

Así, la búsqueda de un relato arriesgado de cuidado dentro de un escenario imaginado como defectuoso, muerto y sin matices, pasa por la necesidad de reconocer, en un primer momento, aquellas prácticas que preceden al universo callejero. En este sentido, deseo presentar una calle que tiene rostro de mujer, una calle ocupada masivamente por vidas que han estado atravesadas por ejercicios desertores de la expectativa genérica; por abandonar la institución familiar, hijas/os, por cargar con el rótulo social de las “malas madres” (asunto que las llena constantemente dolores y las aferra a una autopercepción culposa), por habitar un espacio que es autorizado para lo masculino, por no cumplir con el imperativo individual de salud e higiene femenina (Pedraza, 2004) y por apropiarse del recurso agenciador de la violencia.

Para el caso de Astrid, las acciones de deserción que preceden la calle se dan con los movimientos de emprender una huida ante la falta de cuidados. “Cuando me fui de la casa le dije a mi mamá: nunca jamás en la vida volveré a pisar tu lecho, y así fue”. Astrid huye en busca de una tierra fértil para estar protegida, se fuga y hace de la calle su ruta de escape, llegando a considerarla, incluso, como un lugar más seguro a lo vivenciado en su casa.

En algún encuentro de Callejeras,¹⁶ mientras conversábamos alrededor de las marcas que nos han dejado los sucesos de dolor, Astrid mencionó varias historias que localiza en su

cuerpo, pero pone un gran acento sobre los motivos que radicalizan su huida: “Todavía tengo el recuerdo cuando nos prendieron en gasolina a mi mamá y a mí un marido, eso se me quedó”.¹⁷ En efecto, emprender la huida como una estrategia de desobediencia de género, crear una oposición activa frente al lugar indeseado de la violencia, convierte la experiencia de calle en la búsqueda de un bienestar que pasa por enfrentarse a los devenires contradictorios de la calle para lo femenino.

Así, y paradójicamente, la calle llega a ser una representación de entusiasmo frente a la búsqueda de una libertad como expectativa, un espacio elegido ante la nula posibilidad de otros lugares de cuidado, otras redes de afecto. Sin embargo, llegar a ella significa, para las mujeres, estar expuestas a múltiples afectaciones corporales y emocionales, entre estas y una de las más reiterativas, la violencia sexual que opera como un dispositivo de poder, mayormente en los cuerpos jóvenes leídos como el objeto de deseo masculino, lo que las convierte en más vulnerables y hace que las prácticas cotidianas de cuidado muchas veces sean estar bajo la sombra de una figura protectora masculina, o el engañar a los hombres para no sostener relaciones sexuales, o crear estrategias performáticas de género, como masculinizarse, para pasar desapercibidas. Así, sostener la vida

para los cuerpos leídos como femeninos en la calle atraviesa las búsquedas inmediatas de seguridad, bienestar y cuidado, claramente hasta donde el contexto lo autoriza.

Dentro de este marco de estrategias y devenires, las prácticas de cuidados callejeros para las mujeres se configuran en diferentes direcciones; algunas tienen que ver con las disposiciones corporales en el espacio; estar alertas, sobre todo en las noches ante los peligros inminentes de transgresiones físicas, robos, “maldades”. También el cuidado puede estar significado en sedentarizar una cotidianidad que parece siempre fluctuante y sin rumbo, o crear lealtades ante varones u otros actores que administran el poder territorial para legitimar su permanencia. En estas dimensiones del cuidado, unas son más estratégicas, otras más íntimas, silenciosas o rituales, como la escoba al revés de Astrid, que se convierte en un agente material del espacio y provee protección. “Cuando le pregunto por las estrategias de cuidado señala la escoba al revés que permanece al lado de su cambuche, simbolizando para ella cuidado y otras cosas que no puede contar, esto lo dice con picardía y risa”.¹⁸

Por otro lado, cuando se trata de cuidados colectivos que son difíciles de dimensionar porque la vida en la calle es de muchas soledades Astrid genera estrategias de camaradería

17 Esta conversación con Astrid se da en un taller de escritura sobre memoria y cuerpo desarrollado por la Colectiva Callejeras el 2 de febrero de 2021.

18 Diario de campo, octubre, 2020.

ante actores como Espacio Público,¹⁹ que las despoja periódicamente de sus pertenencias. Estos cuidados colectivos que ejecuta se traducen en el ejercicio de *hacer algo* concreto para las/los otros, de hacerse cargo de (Vega: 2018 & Molinier, 2016), lo que designa unas formas situadas de cuidado.

Cuidar el parche también de los problemas; le canto a la gente cuando Espacio Público viene, para que estemos preparados, que barramos la acera para que no nos estén jodiendo los tombos... Yo cuido al que sea, a cualquiera que pase yo le doy: “tenga, lleve si las necesita”, a mí me nace de corazón. Con Lina (una amiga callejera) procuro por cuidarla, no me gusta que se metan con ella, que tenga ropita, que tenga una cosa, que tenga la otra, y así, todos los días viene, Astrid tal cosa, y yo le doy un espejo para que se mire y se organice, para que se limpie el sacol, le doy toallas higiénicas, yo mantengo un montón de chimbadas y si uno tiene y la gente necesita... A mí todo el tiempo me dan ropa; por ejemplo, este señor tiene unos tornillos en las piernas, no se puede sentar, entonces yo sé que si me llegan medias se las paso para

que no le dé tan duro el frío. Y mientras duerme el uno le veo una cosita, que la pipa, los zapatos, y le digo “hey, ojo, guarde sus cositas”; el uno no tiene cobija y muerto del frío y si tengo la forma, tin, tenga, los arropo, sea hombre o sea mujer. (Conversación, 2 de febrero)

Lo ilustrado marca un derrotero sobre la pertinencia de movilizar conceptos de cuidado o bienestar en contextos callejeros. De esta manera, el cuidado,²⁰ como discurso y práctica, ha estado inserto en un cuerpo teórico que vincula las apuestas feministas que generan un reconocimiento político sobre cuestiones como el sostenimiento de la vida, la distribución del trabajo, las tramas gestadas sobre las relaciones de reproducción (Vega, 2018). Dentro de estos enunciados, resulta vital problematizar unas nociones de cuidado desde la fisonomía de la calle, de lo múltiple y lo contradictorio, para poner *entre líneas* un cuidado que aparece como *situación* más allá de una aspiración colectiva u organizada.

Ahora bien, reconociendo el largo camino de apuestas reivindicativas que sitúan el cuidado como promesa para transformar una historia de desigualdades estructurales, hay una

¹⁹ Espacio Público es una Subsecretaría de la Alcaldía de Medellín que controla y regula el uso y la apropiación del espacio público a través de la limpieza. Mediante sus operativos de “restablecimiento del orden” en el centro de Medellín, las personas callejeras, pero también venteras y venteros de la informalidad, denuncian que constantemente son víctimas de los operativos que desaparecen sus pertenencias.

²⁰ “El cuidado es una actividad característica de la especie humana que incluye todo lo que hacemos con vistas a mantener, continuar o reparar nuestro ‘mundo’, de tal manera que podamos vivir en él lo mejor posible. Este mundo incluye nuestros cuerpos, nuestras individualidades y nuestro entorno, que buscamos tejer juntos en una red compleja que sostiene la vida” (Tronto, 1993: 103, citado en Molinier, 2012, p. 5).”

necesidad de generar preguntas sobre situaciones que siguen siendo arriesgadas en las apuestas de cuidado, como la defensa de este desde perspectivas morales y el equiparamiento con las diferencias de género (Tronto, 1987) o asociarlo con la superación de las violencias. En este sentido, el cuidado callejero interpela unas legitimidades discursivas y se ubica al margen de las nociones de cuidado que abanderamos procesos sociales, feministas, académicos.²¹ Así, pensar el cuidado desde la posición social que se ocupa exige reconocer las condiciones de posibilidad que presenta el contexto, y los marcos propios que definen actitudes y prácticas como la coexistencia entre violencia callejera y cuidado.

En mi preocupación e insistencia por encontrar un camino ajustado a la pregunta por cómo se cuida la vida en la calle, la violencia empieza a ocupar un lugar de reflexión central; logro entender que esta no autorizada para las mujeres es la misma que les permite crear una serie de apropiaciones, tal como lo manifiesta Astrid con toda contundencia: “Yo me cuido a como pueda, sea con chuzo o también hablándoles: ‘me respetas y te respeto’; usted ve que casi nadie se mete conmigo porque yo desde un principio digo *stop*, pero también toca dar lata”. Difícilmente el cuidado en la calle aparece como una demanda de acción responsable (Alvarado, 2004), o sin daño; se convierte, por el contrario, en una fuerza que blindada, protege y asegura la vida.

En esta exploración por apelar a un cuidado que cohabita con la violencia, la antropóloga Myriam Jimeno (2018) presenta

²¹ Con respecto a las implicaciones de pensar un cuidado desde otros lugares que respondan a realidades situadas, Pascale Molinier (2012) propone hablar de las mujeres subalternas que no están representadas dentro de las prácticas y los discursos hegemónicos del cuidado. Ella invita a darle la vuelta al sentido habitual de este, más de cara sobre aquellos grupos que no han tenido suficientes condiciones para poder desarrollarlo.

una reflexión pertinente sobre los abordajes alrededor de la violencia; ella propone anteponerle la palabra *experiencia* a la violencia como un giro epistémico para entenderla de manera más profunda, señalando así la posibilidad de desentrañar significados, emociones, prácticas corporales y discursivas de los sujetos en los actos concretos de violencia, con el objetivo de superar esencialismos o ambigüedades fundados socialmente. De esta manera, las *experiencias de violencia*, indisociables al universo callejero, se convierten en una ruta necesaria para remover unos sentidos comunes como la negación de la violencia para cuidar la vida, o la violencia solo desde el relato de la dominación de unos sobre otros.

Dentro de esta perspectiva, la violencia que se autorizan las mujeres en la calle se proclama como una estrategia de desobediencia de género, al igual que la huida. El cuidado, tanto colectivo como individual que desarrolla Astrid en las aceras de Niquitao, da cuenta de cómo, ante las contrariedades del contexto, ella no se muestra como un cuerpo vulnerable impávido al poder; por el contrario, son claras las acciones de maniobra que le permiten *hacer vida* y ser posibilidad para otras y otros en un escenario social desbordante, que condensa la repercusión de la violencia histórica del país (Salcedo, 2000).

Astrid, líder callejera de unas cuantas aceras del barrio, con su vitalidad y lucidez en la palabra, me permitió adentrarme antes que en una categoría teórica, en un camino interpretativo del cuidado, entendido como la defensa de la vida misma. Pensar

la calle en clave de los cuidados fue revelador, no porque allí se escondiera una verdad invisibilizada, sino por la posibilidad de acercarme al universo simbólico desde el relato y la experiencia de Astrid, de sus búsquedas reiteradas por el deseo del vivir bien, que pasan a su vez por el potente reconocimiento de su propia dignidad. Astrid, maestra y dueña de las calles, encarna lo que considero sería un feminismo callejero o de las calles.

Independientemente de todo lo que acabamos de colocar en el papel que marcamos como violencias hacia nosotras las mujeres, el hecho de estar juntas, ya estamos protegidas, eso sí, estemos donde estemos tenemos que saber aprender a defendernos solas.²²

Bibliografía

Alvarado, A. (2004). La ética del cuidado. Revista *Aquichan*. ISSN 1657-5997. Bogotá, Colombia.

Jimeno, M. (2008). Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. *Antípoda*, Revista de Antropología y Arqueología, Universidad de los Andes, n.º 5.

Molinier, P., Legarreta, M., 2016, "Subjetividad y materialidad del cuidado: ética, trabajo y proyecto político", en Papeles del CEIC, vol. 2016/1, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.16084>

Molinier, P. (2012). "El Trabajo de Cuidado y la Subalternidad". En: 2012. ffhal-01075702ff

Pedraza, Z. (2004). El régimen biopolítico en América Latina. *Cuerpo y pensamiento social*. Iberoamericana, IV, 15 Bogotá, Colombia. pp. 7-19

Salcedo, M. (2000) *Escritura y territorialidad en la cultura de la calle*. Antropologías transeúntes. Bogotá, ICAN.



Nudo en la garganta.

Isabel González Arango

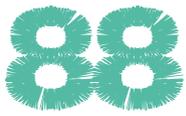
xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

Sin acceso y sin información: el caso de las mujeres embarazadas en la pandemia

Lina Pinto García

Escribo este texto a finales de abril de 2021 mientras Colombia atraviesa el tercer pico de la pandemia de COVID-19. Hace algunos días se anunció la circulación de variantes del coronavirus más contagiosas en el país y la ocupación de las Unidades de Cuidados Intensivos está al borde del colapso en las ciudades principales. Así las cosas, se le ha exigido a la ciudadanía, nuevamente, guardar confinamiento estricto durante los fines de semana, todo en medio de un panorama poco alentador frente a la posibilidad de que las vacunas lleguen pronto—o eventualmente— a las 35,7 millones de personas (70 % de la población) que se necesitan para alcanzar la inmunidad de rebaño (Ministerio de Salud y Protección Social, 2021). Hasta el momento se han aplicado un poco más de 4,4 millones de vacunas y solo 1,4 millones de colombianos están completamente inmunizados (Gutiérrez Núñez, 2021). Estas cifras reflejan dos graves problemas. Por un lado, las inequidades en la salud global, llevadas al límite con el acaparamiento de las vacunas por parte de los países más ricos (Olla, 2021). Por el otro, las falencias y la posición desfavorable del gobierno colombiano en los procesos de negociación para la obtención de tales fármacos en este escenario (Rincón, 2021).

Pero la situación es aún más incierta y desesperanzadora para las mujeres embarazadas, un segmento de la población que, una vez más, fue completamente excluido de los ensayos clínicos de todas las vacunas desarrolladas para combatir la pandemia. A pesar de que múltiples voces pidieron enfáticamente su inclusión y advirtieron sobre las graves consecuencias de no hacerlo (por ejemplo, Farrell, Michie y Pope, 2020; Klein, Creisher y Burd, 2021; Heath, Doare y Khalil, 2020; Krubiner, Faden y Karron, 2020), la industria farmacéutica decidió perpetuar la exclusión sistemática de personas embarazadas



y lactantes en la realización de ensayos clínicos para proteger sus intereses legales y financieros. Esto lo hizo a pesar de que en septiembre de 2018, más de un año antes de que iniciara la pandemia, el Grupo de Trabajo sobre Ética en la Investigación del Embarazo en Relación con Vacunas, Epidemias y Nuevas Tecnologías (Prevent) publicara 22 recomendaciones específicas para promover la equidad de las mujeres embarazadas y sus bebés en el desarrollo de vacunas y en la respuesta de salud pública en el contexto de una epidemia (The Prevent Working Group, 2018). Ya hecho el daño, tardíamente se planearon tres ensayos clínicos en mujeres embarazadas por parte de Janssen (Johnson & Johnson), Pfizer/BioNTech y Oxford/AstraZeneca, los cuales aún no han producido resultados.

Al dejar por fuera a las mujeres embarazadas de los ensayos clínicos para el desarrollo de vacunas, no se produce evidencia sobre la efectividad y la seguridad de estos fármacos en las condiciones fisiológicas y anatómicas propias de la gestación, que difieren de las de mujeres no embarazadas. Lo que es más preocupante, las embarazadas, por lo general, terminan siendo totalmente excluidas del acceso a las vacunas una vez estas se encuentran disponibles, con el argumento de que no existe la información necesaria para tomar una decisión responsable sobre su administración (Beigi *et al.*, 2021; Center for Global Development, 2020). Este círculo vicioso de exclusión, discriminatorio y profundamente problemático, se ha materializado en Colombia y en otros países durante la actual pandemia (Acevedo Guerrero, 2021). En nuestro país, las mujeres gestantes han quedado por fuera del Plan Nacional de Vacunación contra la COVID-19, algo que permanece inalterado al momento de escribir este artículo (véase Ministerio de Salud y Protección Social, 2021).

Según datos del Instituto Nacional de Salud (INS), hasta el 10 de abril de 2021 se habían registrado 8.327 casos de mujeres gestantes con COVID-19 en Colombia. De estas, 50 fallecieron por dicha enfermedad (INS, 2021). En 2020, la neumonía por COVID-19 se convirtió en la tercera causa de muerte materna temprana en el país, responsable del 12,2 % de este tipo de fallecimientos (INS, 2020). Estos datos resuenan con la información actualizada que provee el Centro para el Control y la Prevención de Enfermedades (CDC) de Estados Unidos, según la cual las embarazadas, especialmente si se trata de mujeres con una condición médica preexistente, tienen un mayor riesgo de padecer COVID-19 severo en comparación con las no embarazadas. Por lo tanto, es más probable que requieran hospitalización, cuidados intensivos y ventilador, y que la enfermedad les produzca la muerte (CDC, 2021a). Adicionalmente, podrían tener un riesgo dos a tres veces mayor de sufrir parto prematuro, es decir, de dar a luz antes de las 37 semanas (Royal College of Obstetricians & Gynaecologists 2021b).

La persistente exclusión y falta de priorización de las mujeres embarazadas en el Plan de Vacunación Nacional es aún más grave si se tiene en cuenta la experiencia, hasta la fecha, de países donde la inmunización de esta población sí se está llevando a cabo —con las vacunas a base de ARNm producidas por Pfizer/BioNTech y Moderna— a pesar de los vacíos en la evidencia deliberadamente creados por la industria. Hasta el 12 de abril de 2021, más de 86 mil personas reportaron que fueron vacunadas durante su embarazo en Estados Unidos sin haber presentado problemas asociados de salud (CDC, 2021c). En consecuencia, en el Reino Unido se dictaminó que las vacunas de Pfizer/BioNTech y Moderna deben ofrecerse a las mujeres en embarazo, en especial a aquellas que son trabajadoras de la

salud o que presentan algún riesgo de salud relevante (Topping y Davis, 2021). Adicionalmente, en ambos países, instituciones estatales han hecho esfuerzos significativos por dar a conocer clara y oportunamente no solo los datos más actualizados sobre los riesgos asociados a sufrir COVID-19 durante la gestación y la lactancia, sino también la información necesaria para que las mujeres embarazadas puedan decidir, autónomamente, si quieren recibir la vacuna o no (Royal College of Obstetricians & Gynaecologists 2021a; CDC, 2021b).

Más recientemente, el CDC publicó datos preliminares sobre un estudio con más de 35.000 gestantes que recibieron vacunas a base de ARNm (Shimabukuro *et al.*, 2021). Los autores de dicho estudio concluyeron que, en comparación con datos obtenidos antes de la pandemia, estas mujeres y sus bebés no mostraron una proporción mayor de eventos adversos. Por lo tanto, el estudio sugiere que por el momento no hay razones para pensar que las vacunas de Pfizer/BioNTech y Moderna podrían representar riesgos de salud preocupantes para la población gestante. A raíz de este trabajo, la Sociedad de Obstetras y Ginecólogos de Canadá (SOGC) urgió a las autoridades canadienses a vacunar a las mujeres embarazadas, lo cual llevó al gobierno de Ontario a mover a esta población a la categoría de riesgo más alto frente a la COVID-19 y a determinar prioritaria su vacunación (Ogilvie, 2021). Como resultado, las mujeres gestantes de esta provincia actualmente pueden separar citas para vacunarse. Así mismo, Chile, país que ya ha logrado vacunar al 30 % de su población (Silva Numa, 2021), también le está dando ejemplo al resto de naciones latinoamericanas en cuanto a la inmunización de embarazadas. El 27 de abril, las mujeres con al menos 16 semanas de embarazo que presentan alguna comorbilidad y aquellas que tienen un mayor riesgo de

contagio por las labores que desempeñan empezaron a recibir la vacuna de Pfizer/BioNTech. “El Ministerio de Salud optó por esta vacuna debido a que existe más información que las otras respecto de su seguridad durante el embarazo” (Ministerio de Salud, 2021).

Hoy en día, lo que dispone el Estado colombiano para las mujeres gestantes en materia de vacunación contra la COVID-19 no recoge ninguna de las medidas mencionadas, perpetuando el ciclo de exclusión de esta población en la producción y en el uso de la evidencia científica sobre la seguridad y la efectividad de estos fármacos. Además, no reconoce que se trata de cientos de miles de personas que requieren un lugar y una priorización específica y urgente en el Plan de Vacunación Nacional, dada su mayor vulnerabilidad en cuanto al desenlace de la enfermedad y a las complicaciones asociadas al embarazo. Al excluirlas se sigue asumiendo que las personas gestantes no trabajan, que no tienen responsabilidades económicas en el hogar, que no desempeñan labores esenciales y de cuidado, que todas pueden quedarse resguardadas en la casa durante el embarazo y cuentan con las condiciones necesarias para protegerse del contagio. La exclusión de las gestantes en el acceso a las vacunas penaliza aún más a las mujeres de bajos recursos, a aquellas que se ven obligadas a salir de sus casas diariamente para subsistir, a menudo trabajando en hogares ajenos donde su contratación es informal y su remuneración injusta.

La pandemia de COVID-19 ha evidenciado y exacerbado múltiples capas de inequidad que afectan la vida de las mujeres, especialmente la de aquellas que habitan la ruralidad colombiana o que sufren condiciones de pobreza y violencia. En particular, ignorar a las mujeres gestantes en las medidas de salud pública que el Estado está adoptando para hacerle





frente a la crisis sanitaria reproduce su exclusión en los procesos de innovación biomédica y les niega la posibilidad de vivir su embarazo de una forma más sana y tranquila. Si bien las vacunas en sí mismas no solucionan los problemas desencadenados y agravados por la pandemia, tener acceso a estos fármacos podría ayudar a las gestantes a vivir sus embarazos sin la carga emocional que provoca la posibilidad persistente de contagio: una preocupación menos entre las muchas que pueden estarlas agobiando en estos momentos. Las embarazadas deberían tener al menos la opción de elegir si quieren ser vacunadas o no, de sopesar de manera autónoma e informada los riesgos y los beneficios que esto implicaría para ellas, sus bebés y sus familias. Pero mientras el Estado siga negando esa oportunidad, el cuidado, el bienestar y el disfrute pleno de su embarazo seguirán en riesgo y cargados de ansiedad pandémica.

Referencias

Acevedo Guerrero, Natalia. 2021. “La vacunación y el embarazo, una deuda histórica que aún no resuelve la pandemia”. *Cerosetenta*, el 12 de febrero de 2021. <https://cerosetenta.uniandes.edu.co/la-vacunacion-y-el-embarazo-una-deuda-historica-que-aun-no-resuelve-la-pandemia/>.

Beigi, Richard H., Carleigh Krubiner, Denise J., Jamieson, Anne D. Lyerly, Brenna Hughes, Laura Riley, Ruth Faden, y Ruth Karron. 2021. “The need for inclusion of pregnant women in COVID-19 vaccine trials”. *Vaccine* 39 (6): 868–70. <https://doi.org/10.1016/j.vaccine.2020.12.074>.

CDC. 2021a. “Pregnant People: At Increased Risk for Severe Illness from COVID-19”. Centers for Disease Control and Prevention, el 5 de marzo de 2021. <https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/need-extra-precautions/pregnant-people.html>.

———. 2021b. “Information about COVID-19 Vaccines for People Who Are Pregnant or Breastfeeding”. Centers for Disease Control and Prevention, el 18 de marzo de 2021. <https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/vaccines/recommendations/pregnancy.html>.

———. 2021c. “V-Safe COVID-19 Vaccine Pregnancy Registry”. Centers for Disease Control and Prevention, el 12 de abril de 2021. <https://www.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/vaccines/safety/vsafepregnancyregistry.html>.

Center for Global Development. 2020. *COVID-19 through a Gender Lens: Carleigh Krubiner*. <https://www.youtube.com/watch?v=26RZ6jCzqdk>.

Farrell, Ruth, Marsha Michie, y Rachel Pope. 2020. “Pregnant Women in Trials of COVID-19: A Critical Time to Consider Ethical Frameworks of Inclusion in Clinical Trials”. *Ethics & Human Research*, junio. <https://doi.org/10.1002/eahr.500060>.

Gutiérrez Núñez, Allison. 2021. “Minsalud reportó que hasta ayer 4,4 millones de personas ya han recibido la vacuna”. *La República*, el 25 de abril de 2021. <https://www.larepublica.co/economia/minsalud-reporto-que-hasta-ayer-se-han-aplicado-mas-de-44-millones-dosis-de-vacunas-3159270>.

Heath, Paul T., Kirsty Le Doare, y Asma Khalil. 2020. “Inclusion of Pregnant Women in COVID-19 Vaccine Development”. *The Lancet Infectious Diseases* 20 (9): 1007–8. [https://doi.org/10.1016/S1473-3099\(20\)30638-1](https://doi.org/10.1016/S1473-3099(20)30638-1).

INS. 2020. “Boletín Epidemiológico Semanal: Situación COVID-19”. https://www.ins.gov.co/buscador-eventos/BoletinEpidemiologico/2020_Boletin_epidemiologico_semana_52.pdf.

———. 2021. “COVID-19 en gestantes y neonatos en Colombia”, el 10 de abril de 2021. <https://www.ins.gov.co/Noticias/Paginas/coronavirus-gestantes-y-neonatos.aspx>.

Klein, Sabra L., Patrick S. Creisher, y Irina Burd. 2021. “COVID-19 Vaccine Testing in Pregnant Females Is Necessary”. *The Journal of Clinical Investigation* 131 (5). <https://doi.org/10.1172/JCI147553>.

Krubiner, Carleigh, Ruth R. Faden, y Ruth A. Karron. 2020. “In the Race for a Covid-19 Vaccine, Don't Ignore Pregnant Women”. *STAT*, el 25 de febrero de 2020. <https://www.statnews.com/2020/02/25/coronavirus-vaccine-covid-19-pregnant-women/>.

Ministerio de Salud. 2021. “Subsecretaría de Salud Pública refuerza llamado a vacunación de embarazadas con comorbilidades”. Ministerio de Salud, Gobierno de Chile, el 27 de abril de 2021. <https://www.minsal.cl/subsecretaria-de-salud-publica-refuerza-llamado-a-vacunacion-de-embarazadas-con-comorbilidades/>.

Ministerio de Salud y Protección Social. 2021. “Plan Nacional de Vacunación contra el COVID-19”. <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/pnv-contra-covid-19.pdf>.

Ogilvie, Megan. 2021. “Pregnant Ontarians Can Now Book Vaccines as Ministry Moves Them to ‘Highest Risk’ Category”. *Toronto Star*, el 23 de abril de 2021, sec. GTA. <https://www.thestar.com/news/gta/2021/04/23/pregnant-ontarians-can-now-book-vaccines-as-ministry-moves-them-to-highest-risk-category.html>.

Olla, Akin. 2021. “Welcome to the New Colonialism: Rich Countries Sitting on Surplus Vaccines”. *The Guardian*, el 14 de abril de 2021, sec. Opinion. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2021/apr/14/rich-countries-surplus-covid-vaccines>.

Rincón, Efraín. 2021. “Cuatro razones por las que la vacuna no llega (ninguna es la falta de inglés)”. *La Silla Vacía*, el 28 de enero de 2021. <https://lasillavacia.com/cuatro-razones-las-vacuna-no-llega-ninguna-falta-ingles-79927>.

Royal College of Obstetricians & Gynaecologists. 2021a. “COVID-19 Vaccines, Pregnancy and Breastfeeding”. Royal College of Obstetricians & Gynaecologists. 2021. <https://www.rcog.org.uk/en/guidelines-research-services/coronavirus-covid-19-pregnancy-and->



womens-health/covid-19-vaccines-and-pregnancy/covid-19-vaccines-pregnancy-and-breastfeeding/.

———. 2021b. “Coronavirus Infection and Pregnancy”. Royal College of Obstetricians & Gynaecologists, el 19 de febrero de 2021. <https://www.rcog.org.uk/en/guidelines-research-services/guidelines/coronavirus-pregnancy/covid-19-virus-infection-and-pregnancy/>.

Shimabukuro, Tom T., Shin Y. Kim, Tanya R. Myers, Pedro L. Moro, Titilope Oduyebo, Lakshmi Panagiotakopoulos, Paige L. Marquez, *et al.* 2021. “Preliminary Findings of mRNA Covid-19 Vaccine Safety in Pregnant Persons”. *New England Journal of Medicine* 0 (0): null. <https://doi.org/10.1056/NEJMoa2104983>.

Silva Numa, Sergio. 2021. “¿Vamos bien con la vacunación en Colombia? Primero hay que resolver otra pregunta”. *El Espectador*, el 25 de abril de 2021, sec. Salud. </noticias/salud/vamos-bien-con-la-vacunacion-pregunta-equivocada/>.

The Prevent Working Group. 2018. “Pregnant Women and Vaccines against Emerging Epidemic Threats: Ethics Guidance for Preparedness, Research, and Response”. <https://static1.squarespace.com/static/574503059f72665be88193e9/t/5c082429c-2241ba2553ee1f5/1544037418944/PREVENT-Web.pdf>.

Topping, Alexandra, y Nicola Davis. 2021. “Pregnant Women in UK given Green Light to Have Covid Jab”. *The Guardian*, el 16 de abril de 2021, sec. World news. <http://www.theguardian.com/world/2021/apr/16/pregnant-women-offered-covid-vaccine-uk>.



Me abrazo dando vueltas.

Isabel González Arango

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

La fuerza de las agujas

Miriam Mabel Martínez

Desde que aprendí a tejer me he sentido acompañada. Aun sin saberlo, intuía esas otras presencias. Recuerdo la intriga, la apuración, el reto y la frustración que sentí cuando sin querer o por error o por inexperiencia solté los puntos que mi prima había montado y que yo debía practicar. Los solté o se soltaron o me soltaron antes de que retuviera la operación mecánica en la mente. Los movimientos de los dedos me recordaban los saltos al jugar resorte, mis piernas eran como las agujas; sin embargo, antes de que lograra entender aquella configuración en ese momento latiendo entre mis manos, aquellos puntos desaparecieron mágicamente. Esa magia me mantuvo ahí atenta, aferrada a las dos agujas hasta que mi mente lograra recordar o descifrar la maniobra, lo que sucediera primero.

No sé qué sucedió ni cuándo, pero el encuentro entre mente, manos, pasión e inteligencia sucedió. Un hallazgo, como esos que delicadamente Rainer María Rilke describe en sus *Cartas a un joven poeta*: “Toda una constelación de acontecimientos es necesaria para un solo hallazgo”... Con agujas en mano aprendí que “el tiempo aquí no es una medida (...) Ser artista es no contar”... Y en ese allá pasado contando puntos supe que si bien es imposible contar el tiempo, es posible sentirlo. No sabía de poesía, solo de los poemas que acompañaban a mi hermana en su pubertad: “Soy una selva de raíces vivas”; en las manos, en la textura del estambre, sentí esas raíces vivas de Alfonsina Storni y también el silencio blanco de las hermanas Martina y Philipa de *El festín de Babette*, de Isak Dinesen. Un silencio austero que parecería solo puede suceder en el norte del mundo inmerso en un paisaje transparente, frío, límpido, que se extiende entre noches y días traslúcidos. Ese silencio para el cual yo no tenía palabras ni experiencia ni nada fue el que sentí y me emocionó, en el que me escuché en el futuro. Un instante en el que mi

cuerpo se unió a los movimientos de rotación y traslación de la Tierra, el mismo en el que aprendí a mover las agujas. Fui yo y no fui yo. Fue, una vez más, magia. Desde entonces he tratado de descifrar qué pasó. No he buscado repetir la sensación, no soy tan romántica como para, al igual que en el enamoramiento, aferrarme a ese instante; lo que me interesa es la operación del pensamiento a partir de mecánica aprendida. Comencé a tejer para construir prendas, cuentos e ideas, aunque en el encierro pandémico me intriga la capacidad de crear silencios.

El silencio entre el derecho y el revés ese que sucede paralelo al movimiento de mis manos y mi respiración hoy me conmueve. Nunca el sonido de las agujas al chocar me había facilitado la vida. O quizá siempre lo había hecho y solo ahora compruebo que tengo un-otro corazón latiendo entre mis manos. Este corazón de dedos largos me da esperanza para soportar y habitar la incertidumbre y me impone la paciencia para aprender a reconocerme en mi presente.

Sujeto las agujas y hago tensión con el estambre, la izquierda quieta, sostenida, la derecha activa llevando el ritmo de meter y sacar la aguja. En la izquierda el acorde: en la derecha, la melodía. Muevo las muñecas, las manos, los mismos dedos que también bailan sobre el teclado en un orden que me recuerda las clases de piano de la infancia, en las que me hipnotizaban más los ejercicios de las escalas que la posibilidad de tocar. Me gustaba sentir la velocidad, sobre todo escuchar las yemas sobre las teclas. ¡Qué diferente suenan no solo los medios tonos y los tonos completos, sino el roce de cada dedo en las notas negras o blancas! Me intrigaban las posibilidades de los acordes que entretejían un fondo que daba estructura al sonido, que en mi imaginación emulaba la tela que en las agujas crecía. La rapidez a la que me obligaron los 25 estudios elementales para piano de

J. B. Duvernoy contribuyeron a ejercitar mis dedos para tensar el estambre y para mi encuentro con la máquina de escribir, en la que la melodía no surgía de ninguna mano, sino de mi cabeza. Tac, tac, tac, los golpes ayudaban a contener mi silencio. Aún ahora, a veces extraño la fuerza requerida para accionar el teclado de esas máquinas de escribir mecánicas y eléctricas; una maquinaria tan mágica como mis agujas y las cuerdas del piano.

Cuerdas, teclas, lanas se enredaron en mis pensamientos y en mis manos, en estas mismas que hoy reconozco mi órgano vital en un silencio que me ayuda a observar mi casa, a reconocerme en la soledad de mi estar en el adentro y me conecta con la soledad femenina, condenada a un espacio doméstico despolitizado porque así debía ser. Una soledad y un silencio obligatorios que se convirtieron en la única posibilidad ya no de existencia, sino de supervivencia.

Aquí, en el encierro pandémico, me reencuentro con mis fantasmas, vuelvo a ver a mi abuela Teresa absorta pedaleando su máquina de coser casi con furia y, al mismo tiempo, con la misma ternura y delicadeza con las que cuidó a su madre. Mi abuela se aferró a sus hilos y telas después de la muerte de mi bisabuela Maía, quien vivió lo suficiente para escuchar que su bisnieta más pequeña sí podía pronunciar la r, aunque ambas preferimos que nuestra complicidad guardara ese ronroneo faltante. A ella nunca la vi coser ni tejer, pero siempre me dejó acariciar sus manos arrugadas, esqueléticas, que guardaban los ecos de esas tareas y exhibían sus más de 100 años. No recuerdo su voz, tampoco la de la abuela, eran mujeres que existían en el silencio, al igual que mi tía y mi madre. Así les enseñaron. Así era su deber. Condenadas al silencio y al adentro como único hábitat, aprendieron a acompañarse en el hacer, en un hacer

siempre para los otros; una herencia que rechacé para revelarme en el afuera.

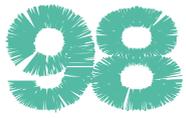
Hoy, obligada a regresar a ese adentro del que tanto hui para exigir mi lugar en el afuera, entiendo que ambos están tejidos, que una son la misma pieza, solo que uno es el derecho y otro el revés. ¿Cuál es cuál? De niña, mis mujeres me decían que el reverso siempre era donde dominaba el más revés. Mi abuela solía voltearme los suéteres cuando “me los ponía al revés”, para mí ese era el anverso, me gustaban las ondas que se formaban; pero ese lado estaba vetado, al igual que los botones del lado derecho, eso era de hombres, a mí me correspondía el otro. Nunca percibí la diferencia, a mí me atraía la función. Me maravillaba cómo un botón cabía en un ojal. Ojal y botón en igualdad de circunstancias y de existencia. Ni mejor, ni más, ni peor. Esa correspondencia me sorprendía tanto como la sorpresa de que una prenda puede ser dos y a la vez nunca deje de ser la misma. Ese secreto lo descubrí en los chales tejidos a gancho por mis tejedoras veracruzanas que, con la misma gracia que zapateaban, acariciaban con hilos delgadísimos para relatar en puntadas coquetísimas la vida, el río Papaloapan, sosteniendo la tristeza y la alegría entre las cadenas.

¿Tienen un anverso y un reverso los tejidos a gancho? Quizá sí, pero no es tan evidente como en las agujas, en las que cada lado tiene una personalidad propia. Esta dualidad es la que me atrae, la que me hace reflexionar no solo por qué nos preocupa tanto mostrar un lado o el otro, sino que exaltemos eso que “falta” a uno o a otro. Más que celebrar lo que hay, nos detenemos en lo faltante, como si esa inexistencia fuera una falla. En esa diferencia que se corresponde está entretejida la singularidad y la potencia de la dualidad. Gozo la posibilidad de construir una prenda en la que no pueda distinguirse el lado A del lado B, no

que sean distintas, sino que sean iguales; encontrar esa paridad me ha enseñado a celebrar puntadas como el musgo (también llamado punto bobo), o el arroz doble o sencillo o los resortes. Dos vistas que son la misma, como yo ansío ser adentro y afuera.

Durante este ya un año de confinamiento, ese adentro y afuera se han integrado en una sensación palpable en mis tejidos. Quizá por ello he tejido tanto o tal vez, sencillamente, porque sé que tejer es también abrazar. Tejo pensando en otro. Visto lo tejido por otras para sentirme contenida. Tejo mi intimidad en estambres que me significan la imposibilidad de contar el tiempo a la vez que lo contienen, lanas que me cubren hoy adentro y me protegerán mañana afuera. He tejido mi sobrevivencia, una que en este invierno he dispuesto sobre mi cama en forma de cobija o que se ha revelado en un vestido o en un chal o poncho o bufanda o mitones o prendas sin nombre de formas extrañas sin derecho ni revés como lo que hoy también es mi casa. Una casa en la que encuentro reminiscencias del afuera y de otros tiempos y otros afueras y adentros de otras personas; sobre todo, de una casa que me contiene en mi silencio.

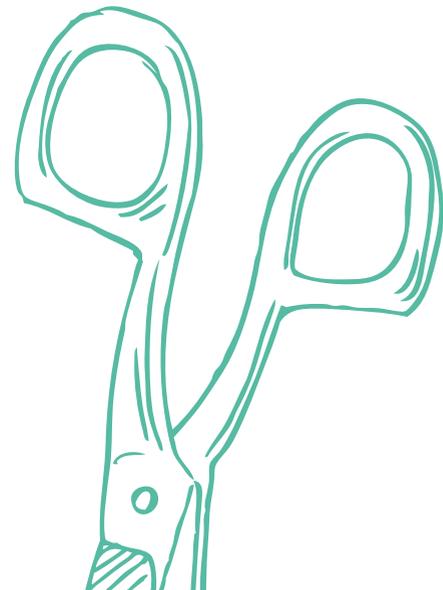
Nunca había escuchado con tanta atención mi presencia y mi ausencia. Curiosamente, nunca había sentido mi existencia no en el límite entre ambas, sino mi existencia siendo ambas. Intuía que así era, ¿por qué no iba yo a ser ese límite, ese anverso y reverso del estar? Lo supe sin saberlo desde mi primera vez con las agujas y luego cuando sentí la presencia de mi prima en el suéter rojo que me tejió y me abrazó en la infancia. Albergada en su hacer fui todopoderosa. Me sentía invencible porque nunca estaba sola y porque yo también sabía leer ese idioma que formaba palabras con texturas y que, cómplices, seguimos compartiendo; la misma lengua manual materna que reconozco en el hermoso chal que mi tía Teresa me regaló el día



que enterramos a su hijo. En la puntada, en la tensión adivino la misma ternura y paciencia con la que su madre, mi abuela, también cuidó hasta la muerte a su madre y la mía a ella. Siento la despedida y la enfermedad de mi primo como espero mi mamá, mi hermana, mi sobrinas, primas y amigas sientan la melancolía y la eufórica rebelión ante los sistemas patriarcales o mi día a día llano, a veces silenciosos, otros sonoros. Me envuelvo en tejidos para sentir el silencio como resistencia. Me dejo abrazar por otras presencias-ausencias escondidas y expuestas entre derechos y reveses para habitar el silencio como un tiempo necesario para la vida. Un silencio parte de la armonía. El espacio vacío esencial para la profundidad del texto.

Silencio. Qué tremendo se siente el silencio propio cuando el afuera suena tan estruendoso por la fuerza de una cotidianidad que se exhibe sin pudor, sin reverso ni anverso, con sus pájaros, ambulancias, viento, motores, enfermedad, alegrías, semillas. La naturaleza y la "vida moderna" unísonas sucediendo paralelas en el afuera y adentro en un día a día en el que la vida y la muerte son no un binomio, sino una dualidad. Anverso y reverso existencial. Ser-estar y estar-ser en el tejido.

Y hoy siendo y estando, observo a mi madre que me regala su silencio. La cuido y me cuida en un momento único en el que ambas somos cuidadoras y nos cuidamos. Soy su afuera y ella es mi adentro. Ella creció condenada al adentro (como su hermana, como su madre y su abuela). Un adentro silencioso que ya no me incomoda, porque me obligó a luchar para descubrirme en mi ser-estar afuera... Obligada por la COVID-19, he regresado al adentro para reconciliarme con mi propio silencio, ese que me deja escuchar la fuerza de las agujas.



La Covid 19 trajo a la superficie la triple presencia de las mujeres en el trabajo

Conversé con 40 mujeres cercanas (amigas, egresadas, colegas, familiares y vecinas) entre 30 y 50 años. Todas ellas con estudios universitarios finalizados y la mitad de ellas aproximadamente con estudios de posgrado. Están ejerciendo su profesión 30 de ellas mayoritariamente en **contratos por prestación de servicios**. Cerca de 30 tienen **hijos menores de 10 años** y por lo menos 15 son **madres cabeza de familia**. Aproximadamente un tercio de ellas tienen mascotas a su cargo y además están al **cuidado de personas** que se encuentran en situación de discapacidad o son adultos mayores.

En estos últimos 12 meses que llevamos conviviendo con la COVID-19 en casa, ha quedado plenamente demostrado que **el trabajo a distancia** sin regulación ni preparación, el confinamiento y el temor al contagio por el virus y **la triple jornada de trabajo** (la remunerada, la doméstica y la del cuidado), que ha venido asumiéndose mayoritariamente por mujeres, han traído para ellas y para su entorno familiar social y laboral más próximos **efectos negativos vinculados a la sobrecarga física, mental y emocional** que irán emergiendo de forma más evidente a mediano y a largo plazo.

Actualmente las mujeres **hacemos más tareas y más variadas** de las que hacíamos en el mismo tiempo cuando el trabajo era presencial, como la supervisión y el acompañamiento del aprendizaje de los hijos, la asistencia a actividades laborales fuera del horario presencial a través de medios virtuales, asumir tareas domésticas intensificadas por la presencia permanente en el hogar y tareas asociadas a la prevención del contagio por COVID-19. Numerosas tareas que estaban a cargo de otras personas, han pasado a ser asumidas directamente por las mujeres en el hogar, creando un corto circuito.

TRIPLE JORNADA DE TRABAJO SIMULTÁNEO

Carga física, mental y laboral con efectos negativos a mediano y largo plazo



¿Cómo se las han arreglado con todo?

Se entrevistó a varias madres a través de la metodología de Entrevista informal y remota.



Mis actividades de trabajo remunerado y no remunerado en tiempos de pandemia

TRABAJO REMUNERADO

DOCENCIA PRE Y POSGRADO • Mis Tareas:

Ejecución de proyectos de extensión e investigación

Asistencia a reuniones

Asistencia a clase y realización de asesorías

Tutorías académicas y personales

Planeación de proyectos

Asistencia a capacitaciones de docencia

TRABAJO DOMÉSTICO

JEFATURA DEL HOGAR • Mis Tareas:

Limpieza de la vivienda y mantenimiento

Preparación de alimentos y aseo de la cocina

Acopio y manejo de desechos

Planeación, distribución y verificación de tareas domésticas.

Manejo de recursos económicos

Pago de obligaciones financieras

TRABAJO DE CUIDADO

MATERNIDAD, FAMILIA Y COMUNIDAD • Mis Tareas:

Revisión constante del comportamiento del virus y recomendaciones

Asistencia en tareas de alimentación, higiene, vestido y descanso.

Acompañamiento educativo a niños en edad escolar

Cuidado de adultos mayores por edad, discapacidad o dependencia.

Alimentación, higiene, vestido y movilidad de adultos mayores.

Cuidado de personas contagiadas por el virus.

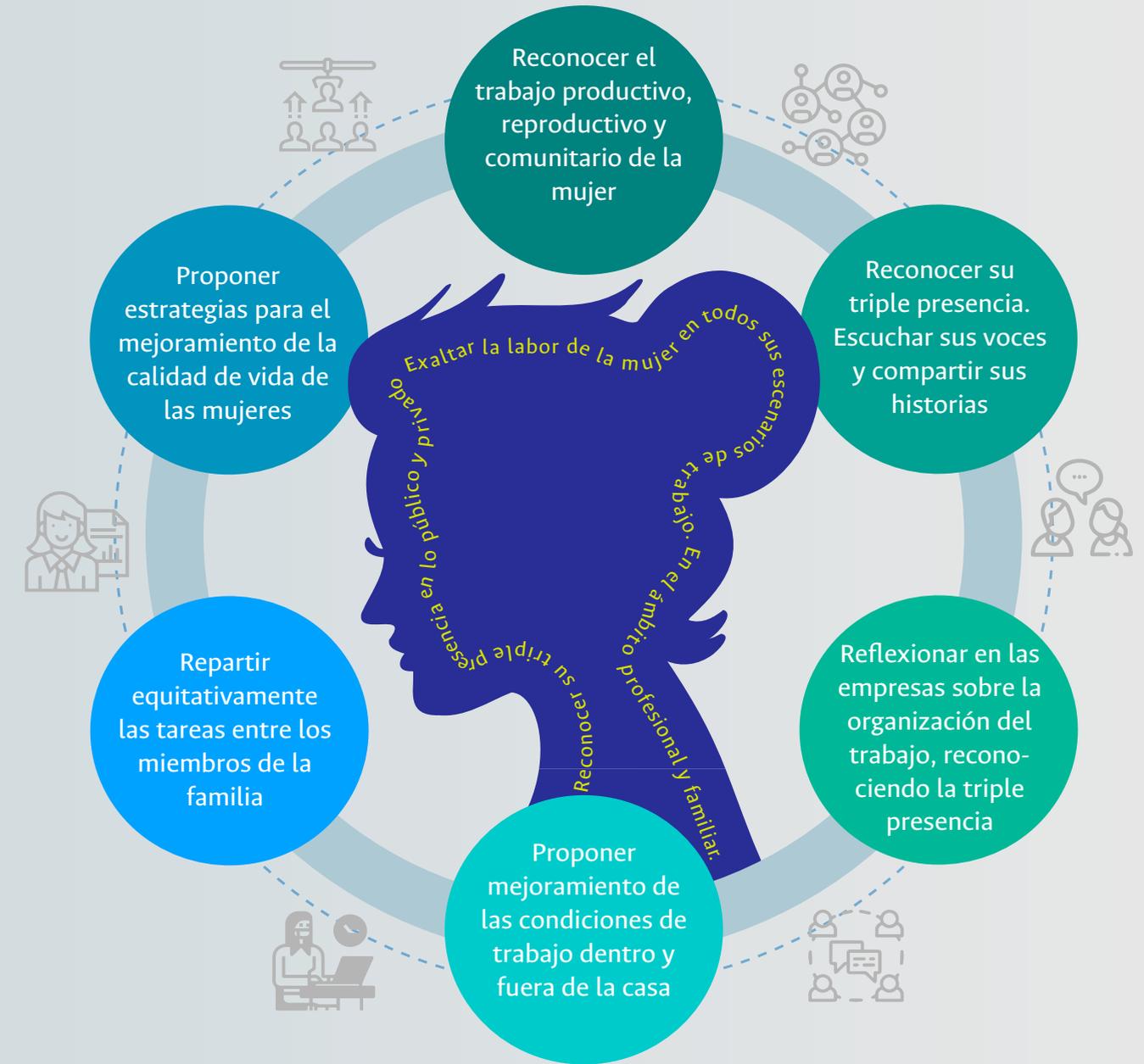
Abastecimiento de alimentos y productos de primera necesidad

Cuidado de mascotas

Participación en actividades voluntarias comunitarias

Gestión de la atención en salud.

Reflexión



RECETARIO EPISTOLAR

WINDSIA
ONVJADAN

Bogotá, 17 de diciembre de 2020

Yudy querida,

Siempre es grato leerte y sentirte a través de la escritura poética en medio de la ausencia de encuentros. En cuanto te envié la carta anterior quedé impregnada de los olores y sentires de la cocina. Pensé, entonces, que quizás podría enviarte una receta, una receta con canela.

Si hay algo que me ha dejado la distancia de los cuerpos es aprender de sinestesia. Así como mis letras huelen a tomate, tu palabra escrita me transporta al café que solíamos habitar cerca de la universidad; ese que cobijó conversaciones de horas impregnadas del aroma de café recién molido que rondaba las habitaciones de aquel lugar. Hace unas semanas pasé por allí, salí a caminar para intentar respirar y escaparme hacia algún parque en donde pudiese zafarme el tapabocas. El café sigue allí, como también Alicia que te manda saludos, sabes que es un lugar de pocos comensales. Me acerqué a comprar una de estas tortas que solíamos compartir, la de manzana y almendras, para comerla en el parque contiguo.

Le conté a Alicia que mi abuela, que se llamaba como ella, no había soportado el encierro de estos tiempos y decidió volar. Ella, Alicia la del café sin nombre, en un gesto de cariño para consolar mi aflicción decidió compartirme, en voz muy baja, temiendo que alguien la escuchara, la receta de su torta de manzana y almendras. ¿Recuerdas cuántas veces se la pedí?, perdí la cuenta. Igual, ese gesto se había convertido en nuestra confrontación afectuosa. Me contó, también, que ella misma había diseñado la receta y que no era algo que su madre le hubiese enseñado como siempre nos dijo. Lo inventó para crear el mito del ingrediente secreto de su propia torta, pero además inventó ese ritual que todas las que habitábamos ese lugar, semanas atrás, debíamos practicar al percibir el aroma que emanaba el horno: escribir un ingrediente que guardábamos en la caja de madera que estaba sobre el mesón de la cocina, ella lo usaría en la siguiente receta; todas saboreábamos la torta esperando que nuestro ingrediente fuese el siguiente, en realidad nunca lo usó.

De camino a casa sonreía detrás del tapabocas al recordar lo que Alicia me contó. El gesto más bello en la persona más inesperada, cuando por primera vez no le pedí la receta. Y en esta historia se inscriben tus palabras: “¿No son acaso las demostraciones de afecto el gesto más revolucionario?”. También pienso en bell hooks, a quien hemos invocado un par de veces en este intercambio epistolar, cuando habla del amor como práctica comunitaria.

Alicia me compartió su saber, su saber-hacer, en el que confesó que era canela, nuez moscada y cardamomo lo que aromatizaba su torta, ese aroma que nos antojaba al hornearla mientras estábamos allí. Siempre te dije que era canela, pero el cardamomo fue inesperado, Alicia sí tenía su ingrediente secreto.

Espero verte pronto para que hagamos juntas la receta de Alicia.

Cariños.

Karen

* * * * *

Referencias

Anzaldúa, Gloria. *No basta* (poema).

hooks, bell. Todo sobre El Amor. Buenos Aires: Vergara Editor S.A., 2000.

hooks, bell. *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de sueños, 2017.

Lorde, Audre. “La poesía no es un lujo” y “La transformación del silencio en lenguaje y acción”. En: *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*, 13-24. Madrid: Horas y HORAS, 2013.

Pérez-Bustos, Tania. *Gestos textiles. Un acercamiento material a las etnografías, los cuerpos y los tiempos* (libro en proceso de evaluación). Bogotá: Escuela de Estudios de Género. Universidad Nacional de Colombia, 2021.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter. “De saberes y de territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana”. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Volumen 8, n.º 22 (2009): 121-136.

Viveros Vigoya, Mara. “Género, raza y nación. Los réditos políticos de la masculinidad blanca en Colombia”. *Maguaré* 27 (2013): 71-104.



CODA: VOLVER A LAS PALABRAS DESDE OTRAS PERSPECTIVAS

Una pausa. **Pág 109**
[Tania Pérez-Bustos]



Una pausa

Tania Pérez-Bustos

En el año 2002, en medio de un enfrentamiento armado entre la guerrilla y los grupos paramilitares que se disputaban el control del río Atrato, una pipeta de gas que actuaba como bomba explotó y mató a más de 80 civiles afrocolombianos que buscaban refugio dentro de la iglesia de Bellavista, Bojayá. El 2 de mayo de este año se conmemoraron 19 años de esta masacre.

Como presintiendo la letra de la canción de la cantante colombiana Marta Gómez, *Para la guerra nada*, las mujeres de la comunidad, organizadas en un grupo llamado Artesanías Guayacán, con la ayuda de las mujeres del grupo Artesanías Choibá, en Quibdó (ciudad conectada a Bojayá por el río Atrato), bordaron a mano los nombres de cada una de las víctimas de este hecho en una colorida tela que mide 6 por 2,5 metros. Acompañando a cada nombre el telón tiene figuras de flores, animales, embarcaciones y oficios tradicionales relacionados con el río, también bordados, como una forma de conectar materialmente y de recordar las pérdidas más que humanas que esta masacre también representa.

Esta tela bordada se expone cada año para conmemorar la masacre y ha desempeñado un papel central en la exhumación de las víctimas, sirviendo como instrumento para recordar lo sucedido (González-Arango *et al.*, 2021). También es una prueba material de la resistencia de estas mujeres: una forma de reivindicar que ese territorio que la guerra les ha arrebatado sigue estando en su memoria, una forma de mostrar que cada puntada bordada les ha permitido encontrar mecanismos para cuidar de su dolor, pero también les ha permitido entender que sanar es un proceso que no termina nunca. La guerra en la región del Atrato no ha terminado, desafortunadamente, incluso ha empeorado desde la firma del acuerdo de paz en 2016. Sin embargo, las mujeres de Guayacán y Choibá siguen

inventando sus vidas bordando, cosiendo y tejiendo hermosas piezas textiles, como muñecas negras y vestidos coloridos al crochet (Pérez-Bustos *et al.*, 2021). A través de estos haceres, ellas han encontrado formas cotidianas de permanecer en sus territorios, de quedarse con el problema, como diría Donna Haraway (2016), de resistir, desde sus casas y plazas, con sus agujas enhebradas.

Al escuchar relatos como este elijo no anticiparme a los que están por venir, más bien los imagino e improviso formas de inventar la vida, lentamente, como me han enseñado estas mujeres organizadas, con nombres de árboles.

Las incertidumbres son un horizonte global por estos tiempos (en especial por la pandemia del coronavirus), pero las incertidumbres por el conflicto y por la precariedad que impone la geopolítica del capitalismo en regiones como América Latina son, como decimos en Colombia, “pan de cada día”. Ante esa realidad podríamos anticipar que la guerra va a continuar. Pero qué pasa si no lo hacemos, qué pasa si, en cambio, hacemos una pausa.

Quiero hacer una pausa, necesito hacer una pausa (estoy segura de que no soy la única que lo necesita).

Hacer una pausa y dejar de pensar y de descifrar las tecnologías de la guerra. Hacer una pausa para observar el modo como las personas eligen echar raíces, eligen improvisar tecnologías para sanar, recordar, remendar y encontrarse en contextos en los que ninguno de estos actos parece avistarse como posible.

Esto es lo que yo, como académica feminista de la tecnología (ubicada en el Sur Global) quiero hacer mientras miro/voy hacia adelante, esta es mi invitación. Quiero que hagamos una pausa, que nos tomemos el tiempo para arraigarnos donde quiera que estemos. Quiero que nos detengamos a observar las tecnologías

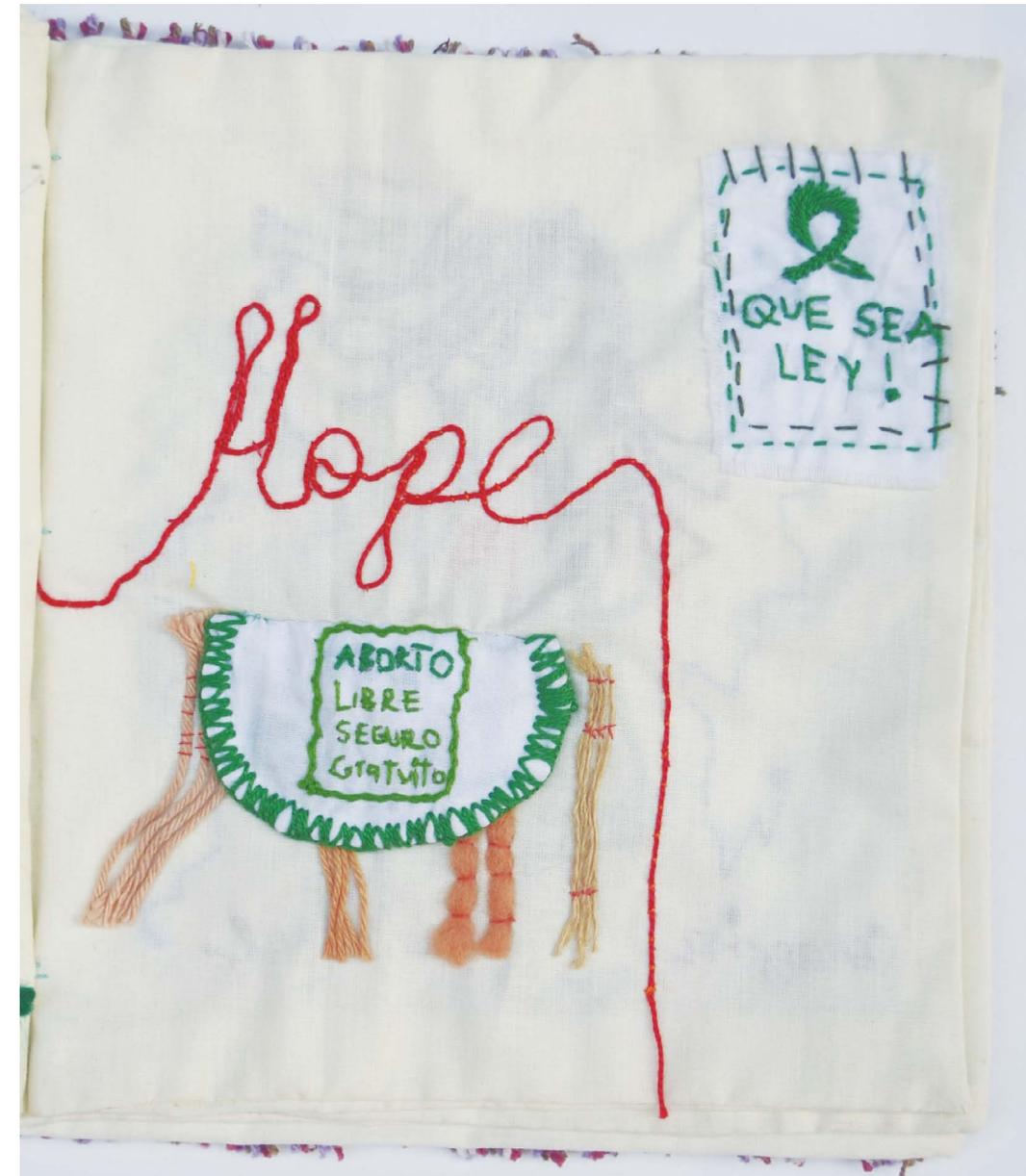
improvisadas de sanación a las que nos invitan mujeres como las de los grupos de Artesanías Guayacán y Choibá. Quiero que encarnemos esas tecnologías y que desde allí dimensionemos qué gestos nos invitan ellas a realizar. Con esa invitación, quizás, podamos encontrar las herramientas (las agujas enhebradas) no solo para entender los eventos planetarios que vuelven obsoleto lo humano, sino para recordar cuidadosamente las conexiones parciales que (aún) nos sostienen, para remendar su fragilidad y permanecer juntas.

Referencias

González-Arango, Isabel, Adriana Villamizar, Alexandra Chocontá Piraquive, Natalia Quiceno Toro. 2021. “Pedagogías textiles sobre el conflicto armado en Colombia: Activismos, trayectorias y transmisión de saberes desde la experiencia de cuatro colectivos de mujeres en Quibdó, Bojayá, Sonsón y María La Baja”. *RES* (en evaluación).

Haraway, Donna. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke Unive. Durham.

Pérez-Bustos, Tania, Isabel González Arango, Olga Jaramillo Gómez, Diana Palacios Londoño. 2021. “Haceres textiles para inventarse la vida en medio del conflicto armado colombiano”. *Estudios atacameños*.



Esperanzas.

Isabel González Arango

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

Catalina Hernández

Catalina Hernández-Cabal es una artista, educadora e investigadora del movimiento. Su trabajo en artes y movimiento dialoga constantemente con teoría feminista y educación crítica. Actualmente finaliza sus estudios doctorales en Arte y Educación en la Universidad de Illinois. Su trabajo se enfoca en formas creativas de interdisciplinariedad y aborda la diferencia y la interdependencia en su conexión con el aprendizaje y la acción política. www.catalinahc.com

Correo electrónico:

chernan@illinois.edu

Diana Pardo Pedraza

Es profesora asistente de Antropología y Asuntos Internacionales en la Universidad George Washington. Su trabajo etnográfico se centra en las minas antipersonal y el desminado humanitario en Colombia y está interesada en los paisajes (des)militarizados, la ecología política del posconflicto y las relaciones multiespecie humanitarias y de cuidado. Entre 2019-2020 fue becaria posdoctoral en el Departamento de Estudios de Género y Sexualidad de la Universidad de California, Irvine. Es doctora en Estudios Culturales con énfasis en teoría e investigación feminista de la Universidad de California, Davis.

Correo electrónico:

diana_pardo@email.gwu.edu

Isabel González Arango

Nací y crecí en un valle cruzado por el río Medellín, rodeada de montañas verdes y barrios de ladrillos rojos en las laderas. Soy antropóloga, bordadora y tejedora de relaciones y afectos; magíster en Ciencias de la Información con énfasis en Memoria y Sociedad y especialista en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario; profesora e investigadora asociada al grupo de investigación Cultura, Violencia y Territorio del Instituto de Estudios Regionales INER de la Universidad de Antioquia.

Correo electrónico:

isabel.gonzaleza@udea.edu.co

Julia Pérez Schjetnan & Mayela Flores Enríquez

Mayela es licenciada en Historia del Arte por la Universidad Iberoamericana, maestra en la misma disciplina con mención honorífica por la Universidad Nacional Autónoma de México y candidata a doctora en Estudios Críticos de Género por la Universidad Iberoamericana. Investigadora, curadora y docente, especializada en el estudio del arte mexicano de los siglos XVIII y XIX, con enfoque en la vida conventual femenina y en alegorías de modelos de virtud femeninos, así como en las relaciones entre arte y cultura material. Fue investigadora para el Museo Nacional de Arte de México y curadora del Museo Franz Mayer.

Julia es estudiante de la licenciatura en Historia del Arte por la Universidad Iberoamericana. Completó estudios de Danza Clásica por la Royal Academy of Dance, así como de Danza Contemporánea por Steps of Broadway en la ciudad de Nueva York. Columnista y parte del comité de dirección de la revista independiente *Primera Página*,

en la cual escribe sobre distintos espacios en los que habita el arte en Ciudad de México. Actualmente incursiona en prácticas artísticas como el tejido, la costura, la *performance* y la poesía.

Correo electrónico:

juliapschj@gmail.com | mayela.flores.enriquez@gmail.com

Lina Pinto García

Lina Pinto-García es investigadora posdoctoral del Centro Interdisciplinario de Estudios sobre el Desarrollo (Cider) de la Universidad de los Andes e investigadora afiliada del Instituto para la Ciencia, la Innovación y la Sociedad (InSIS) de la Universidad de Oxford. Es bióloga y científica social, con maestría y doctorado en Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (ESCT). Su trabajo se ha centrado en la relación entre salud pública, biomedicina y violencia, particularmente en el caso de enfermedades transmitidas por insectos, propias del contexto colombiano. Como tal, el acceso inequitativo a productos farmacéuticos ha sido central en su quehacer etnográfico.

Correo electrónico:

lina.pinto.garcia@gmail.com

Lucía Castillo Rincón

Trabajadora social y maestra en Estudios Latinoamericanos, interesada en los procesos de construcción de la práctica y el pensamiento feminista negro\antirracista y decolonial en Colombia y América Latina a partir de las experiencias vinculadas al saber-hacer de las mujeres y las comunidades en el Caribe colombiano.

Correo electrónico:

eluciacastrillo@gmail.com

Luisa Elvira Belaunde

Luisa Elvira Belaunde es doctora en Antropología por la Universidad de Londres y especialista en Etnología amazónica. Actualmente es profesora principal de la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú. Tiene treinta años de carrera, durante los cuales ha sido docente en la Universidad Federal de Río de Janeiro y en la Universidad de Durham, en Inglaterra; ha conducido investigación en diversos pueblos originarios de la Amazonia y publicado libros y artículos de investigación, entre ellos, Viviendo bien: género y fertilidad entre los airo pai de la Amazonia peruana (2002), El recuerdo de luna: género, sangre y fertilidad entre los pueblos amazónicos (2005, 2019) y Sexualidades amazónicas: deseos y alteridades (2018).

Correo electrónico:

luisaelvira@yahoo.com

Miriam Mabel Martínez

(Ciudad de México, 1971) es escritora y tejedora. Estudió en la Escuela de Periodismo Carlos Septién García y en la Sociedad General de Escritores Mexicanos. Fue becaria del Centro Mexicano de Escritores y del programa Jóvenes Creadores del Fonca. Ha realizado residencias artísticas en Vermont Studio Center; en el Writers Room de Nueva York y en Copenhague. Escribe una columna para la revista electrónica *Literal*. *Voces latinoamericanas*. Imparte el Laboratorio de escritura y lectura

en la maestría en Teoría y Crítica de la Escuela de Diseño del Inbal. Forma parte del Colectivo Lana Desastre. Es coautora de *El mensaje está en el tejido* (Futura libros, 2016). Pertenece al Sistema Nacional de Creadores de Arte de México.

Correo electrónico:

mirmabel@yahoo.com

Rosario Guerrero Castellanos

Rosario es Diseñadora industrial, ergónoma, especialista en Prevención de Riesgos Laborales y Magíster en Salud y Seguridad en el Trabajo. Tiene experiencia investigativa en condiciones de trabajo del sector de la salud y en coordinación de trabajo de campo en proyectos de salud laboral y en el campo docente en programas de pregrado y postgrado que dentro de su plan curricular tengan relación con el área de factores humanos y ambientales del diseño. Tiene interés en proyectos de desarrollo vinculados a políticas de inclusión social orientadas al diseño. Actualmente es docente de la Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá).

Correo electrónico:

rguerrero@unal.edu.co

Sara Grey Murillo Betancur

Estudiante del último semestre de Antropología en la Universidad de Antioquia. Feminista, andariega, bailadora y melómana. Formo parte del semillero Mujeres, Género y Feminismo de la Universidad de

Antioquia. Mis intereses académicos han girado en torno a las teorías feministas y de género, corporalidades y *performance*. He tenido experiencia en trabajos artístico-pedagógicos con niños y mujeres. Mi apuesta política la construyo en la colectiva feminista Callejeras.

Correo electrónico:

grey.murillo@udea.edu.co

Yeison Arcadio, Rovinson & Fredinson

Yeison Arcadio Meneses Copete. Maestro ombligado, hijo del río Condoto, Chocó, Colombia. Doctor en Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Perpignan, Francia. Miembro fundador de la Asociación Colombiana de Investigadoras-es Afros, Aciafro. Participa en diversos grupos de investigación: Colectivo Ampliado de Estudios Afrodiaspóricos, Cadeafro; Grupo de Investigación y Estudios sobre los Negros de América Latina, Grenal, Universidad de Perpignan, Francia; Grupo de Investigación en Educación y Diversidad Internacional, EDI, Universidad de Antioquia; Grupo de Investigación sobre América Latina, Grelat, Universidad Houphouët Boigny, Costa de Marfil.

Rovinson Conrado Aguilar, nacido y criado en la comunidad afro-ribereña de Noanamá. Tecnólogo en Sistemas del Tecnológico de Antioquia, estudiante de quinto semestre de Sociología en la Universidad de Antioquia e integrante del Colectivo de Estudiantes Afro de la misma universidad (AfroUdeA).

Fredinson Salas Restrepo, ombligado en el Bajo Atrato en Riosucio, Chocó. Estudiante de octavo semestre de Derecho de la Universidad Católica Luis Amigó, segundo semestre de Sociología en la Universidad de Antioquia, y especialización en Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños de Clacso; integrante del Semillero Derecho y Sociedades,

del colectivo Afroamigó, del grupo de estudio África en la escuela, de la asociación de investigadores afrocolombianos (Aciafro).

Correo electrónico:

fredinson.salasre@amigo.edu.co

rovinson.conrado@udea.edu.co

yearmeco@gmail.com

Yudy Robles-Bohórquez & Karen Navarrete-Guzmán

Yudy nació en Bogotá y ha vivido allí casi toda su vida. Es antropóloga de la Universidad de Antioquia y especialista en Estudios Feministas y de Género de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente adelanta una maestría en Estudios de Género y dedica su tiempo libre a montar en bicicleta y a escribir cartas. Entre sus intereses destacan la etnografía, las epistemologías feministas, los feminismos comunitarios, negros e indígenas y los temas relacionados con el sostenimiento de la vida, la partería y el tejido.

Karen es bogotana y feminista. Psicóloga y especialista en Estudios Feministas y de Género de la Universidad Nacional de Colombia. Hizo una maestría en Construcción de Paz y actualmente cursa la maestría en Estudios de Género. Se identifica como aprendiz de cocina, pues en los últimos años ha encontrado allí un lugar para pensar las epistemologías feministas. Está interesada en temas relacionados con los derechos a la tierra y al territorio, los feminismos comunitarios y decoloniales, y las prácticas del sostenimiento de la vida.

Correo electrónico:

yrobles@unal.edu.co | knavarrete@unal.edu.co

Sobre las editoras

Tania Pérez-Bustos

Hija de madre argentina migrante nació en Bogotá, en el año 1976. Formada en Antropología, comenzó a interesarse por los temas vinculados al feminismo desde sus estudios universitarios, y en especial por el cuidado durante su trabajo doctoral sobre mujeres dedicadas a la educación científica no formal en India y Colombia. Para ella, el principal espacio de activismo son las aulas de clase. Actualmente sus preguntas de investigación están relacionadas con los haceres textiles como tecnologías de cuidado; para investigar estos temas ella busca tiempo para bordar, coser o remendar. Reside en Bogotá, con su compañero y sus dos gatas.

Correo electrónico:

tcperezb@unal.edu.co

Natalia Quiceno Toro

Profesora e investigadora asociada al grupo Cultura, violencia y territorio del Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia. Doctora en Antropología Social de la Universidad Federal de Rio de Janeiro. Trabaja desde el 2010 con comunidades negras en la región del Medio Atrato sobre prácticas de reparación, resistencia y reconstrucción de la vida en territorios afectados por la guerra. En su libro "Vivir Sabroso. Luchas y Movimientos afroatrateños en Bojayá, Chocó" (2016) aborda el papel del movimiento y el río como ejes centrales en el mantenimiento de la vida y explora las relaciones entre luchas sociales y cosmologías afro en la cuenca del río Atrato. Recientemente viene trabajando con colectivos de mujeres del Atrato para reconocer sus trayectorias y políticas del cuidado en relación con sus territorios.

Correo electrónico:

natalia.quiceno@udea.edu.co

Daniela Barón Avella

De ascendencia boyacense y campesina, ha vivido la mayor parte del tiempo en los municipios de Soacha (Cundinamarca) y Paipa (Boyacá). Allí ha acompañado procesos feministas y de mujeres campesinas. Es trabajadora social de la Universidad Nacional de Colombia y especialista en Estudios Feministas y de Género de la misma institución. Sus intereses académicos y políticos la han acercado a temas relacionados con el cuidado y los trabajos maternos en contextos de exclusión y segregación. Desde hace cinco años ha experimentado la labor de maternar y actualmente cursa la maestría en Estudios de Género.

Correo electrónico:

dbarona@unal.edu.co



The background is a solid yellow color. It is decorated with several white dashed lines that form wavy, looping patterns across the page. These lines are scattered, with some starting from the top and curving downwards, and others starting from the bottom and curving upwards. The overall effect is a clean, modern, and organic aesthetic.

**VIVIR BIEN,
BUEN VIVIR, VIVIR SABROSO:**
BIENESTAR AMENAZADO Y
RESISTENCIAS DESDE EL CUIDADO.



Escuela de Estudios de Género

escesgenero_bog@unal.edu.co

Teléfono 3165000 Ext. 10403,

Fax 3165238

Calle 44 # 45-67 Unidad Camilo Torres,
bloques 5 y 6

www.humanas.unal.edu.co/genero

Escuela de Estudios de Género
Facultad de Ciencias Humanas
Sede Bogotá



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA