

# PALIMPSESTO

Revista Chilena de Estudios de Género

Vol.  
**16**

N°28 / 2026

ISSN 0719-9805

Facultad de Humanidades, DICYT



FACULTAD DE  
**HUMANIDADES**

REVISTA  
**PALIMPSESTO**  
REVISTA CHILENA DE ESTUDIOS DE GÉNERO

# PALIMPSESTO

Revista Chilena de Estudios de Género

Vol. N°28 / 2026  
16

## Dossier

- Presentación: Feminismos, utopías y políticas de lxs comunes: producir, sostener y disputar lo común para la reproducción de la vida  
Alba Zambrano Constanzo, Carla Nuñez Matus
- Cuidados mutuos entre mujeres mayores: creación visual y prácticas comunitarias en un Centro de Madres de Valparaíso, Chile  
Belén Barría López, Katia Cazó Ampuero, Romina Colombo Romano, Andrea Montoya Sánchez, Javiera Pavez Mena, María Isabel Reyes-Espejo, Valentina Soto Olguín
- Ruralidad entramada: el apoyo social y sus prácticas de carácter comunitario  
Mariela Muñoz Rodríguez, Santiago Andres Martin
- Pedagogías del cuerpo-territorio: la construcción de saberes feministas en las producciones de base agroecológica del sudeste bonaerense argentino  
Cintia Verónica Crotta, Dra. María Laura Cendón
- Acompañamiento psicosocial comunitario, feminismos comunitarios y producción de lo común en mujeres mapuche lafkenche  
Josefina Matus Astete, Alba Zambrano Constanzo, María Antonieta Campos Melo, Ximena Briceño Olivera
- Lugares y transmisiones de memorias: articulaciones feministas de ayer y hoy que recuerdan la violencia política y patriarcal en Chile  
Evelyn Hevia Jordán, Andrea Velasco Leiva
- Recordar para (Re)imaginar.(Pre)Jokupaciones ético-metodológicas para cultivar la práctica de la dignidad1.  
Diamela Isadora Gallegos Muñoz, Patricio Azócar Donoso
- Desafíos para pensar la autonomía en clave común: una lectura desde la filosofía spinoziana.  
Sofía Monetti Rey
- La Memoria de las Mujeres: Revisión conceptual sobre identidades colectivas, género y territorio en contexto de violencia política  
Millaray Coderch
- Teletrabajo, género y desigualdad: una mirada crítica desde la crisis de los cuidados y la justicia espacial en Chile  
Karla A. Vergara-Moya

## Artículos

- Del archivo personal al archivo de resistencia: la colección Magdalena Navarrete del Archivo Digital Londres 38  
Pamela Fernández Espinoza

## Reseñas

- Reseña del libro: Han, B. C. (2025). Sobre Dios. Pensar con Simone Weil. Paidós.  
Andrea Fuentes Marcel



# PRESENTACIÓN DEL NÚMERO ESPECIAL: Feminismos, utopías y políticas de lxs comunes: producir, sostener y disputar lo común para la reproducción de la vida

Feminisms, Utopias, and Politics of the  
Commons: Producing, Sustaining, and  
Contesting the Commons for the Reproduction  
of Life

---

**Recibido:** 19 de junio de 2026  
**Aceptado:** 26 de junio de 2026  
**Publicado:** 30 de junio de 2026

---

↘ **Alba Zambrano Constanzo**  
Universidad de la Frontera (UFRO),  
Temuco, Chile  
Email: [alba.zambrano@ufrontera.cl](mailto:alba.zambrano@ufrontera.cl)  
0000-0002-0052-3456  


---

↘ **Carla Nuñez Matus**  
Corporación La Caleta,  
Puerto Octay, Chile  
Email: [nunezmatus@gmail.com](mailto:nunezmatus@gmail.com)  
0000-0002-5832-7984  


---

**Cómo citar:** Zambrano Constanzo, A. & Nuñez Matus, C. (2026).  
Presentación del número especial: "Feminismos, utopías y  
políticas de lxs comunes: producir, sostener y disputar lo  
común para la reproducción de la vida". *Palimpsesto*, 16(28),  
i-vi. <https://doi.org/10.35588/d0hgzx95>

---



REVISTA  
**PALIMPSESTO**  
REVISTA CHILENA DE ESTUDIOS DE GÉNERO



## PRESENTACIÓN DEL NÚMERO ESPECIAL:

### **“FEMINISMOS, UTOPIÁS Y POLÍTICAS DE LXS COMUNES: PRODUCIR, SOSTENER Y DISPUTAR LO COMÚN PARA LA REPRODUCCIÓN DE LA VIDA”**

#### **RESUMEN**

Este texto introduce el dossier “Feminismos, utopías y políticas de lxs comunes” a partir de una pregunta central: ¿quiénes sostienen la vida cuando las condiciones materiales, institucionales y comunitarias que la hacen posible se encuentran crecientemente amenazadas? En un contexto latinoamericano marcado por la expansión neoliberal, la crisis de los cuidados y múltiples formas de extractivismo y violencia, la reflexión sobre los comunes adquiere una renovada centralidad. Apoyándose en los aportes de la economía feminista, el feminismo comunitario y las perspectivas decoloniales, el texto propone comprender lo común no como un objeto preexistente sino como un principio político construido mediante prácticas colectivas de cooperación, cuidado y producción de la vida. Lejos de ofrecer una definición abstracta, el dossier muestra cómo los comunes se producen, se sostienen y se disputan en experiencias situadas: el cuidado mutuo entre mujeres mayores, las redes de apoyo en contextos rurales, las pedagogías agroecológicas, el acompañamiento psicosocial con lideresas mapuche lafkenche y las prácticas de memoria que resisten al olvido. La lectura conjunta de los artículos revela que lo común no constituye un punto de partida ni un horizonte normativo, sino una construcción permanente que adquiere densidad justamente allí donde la vida resulta más vulnerable. Sin embargo, el dossier mantiene una tensión crítica indispensable: reconocer la potencia política de estas experiencias no implica romantizar a las comunidades ni naturalizar que sean, una vez más, las mujeres quienes asuman desproporcionadamente el trabajo de sostener la vida. Antes bien, invita a fortalecer articulaciones entre organizaciones sociales, instituciones públicas, universidades y comunidades para redistribuir colectivamente las responsabilidades indispensables para la reproducción de la vida, recordando que ninguna vida se sostiene en soledad.

#### **ABSTRACT**

This text introduces the special issue “Feminisms, Utopias, and Politics of the Commons” by asking a central question: who sustains life when the material, institutional, and communal conditions that make it possible are increasingly threatened? In a Latin American context shaped by neoliberal expansion, the crisis of care, and multiple forms of extractivism and violence, the reflection on the commons gains renewed urgency. Drawing on feminist economics, community feminism, and decolonial perspectives, the text proposes to understand the commons not as a preexisting object but as a political principle constructed through collective practices of cooperation, care, and the production of life. Far from offering an abstract definition, the dossier shows how the commons are produced, sustained, and contested in situated experiences: mutual care among older women, support networks in rural contexts, agroecological pedagogies, psychosocial accompaniment with Mapuche Lafkenche women leaders, and memory practices that resist forgetting. A joint reading of the articles reveals that the commons are neither a starting point nor a normative horizon but a permanent construction that gains density precisely where life is most vulnerable. Nevertheless, the dossier maintains an indispensable critical tension: recognizing the political potential of these experiences does not imply romanticizing communities or naturalizing the fact that women once again disproportionately shoulder the work of sustaining life. Instead, it calls for strengthening articulations among social organizations, public institutions, universities, and communities in order to collectively redistribute the responsibilities essential for the reproduction of life, reminding us that no life is sustained in solitude..

[ Palabras claves ]

Feminismos, utopías, políticas, comunes.

[ Key Words ]

Feminisms, utopias, politics, commons.

Sostener la vida nunca ha sido una tarea individual. Toda sociedad depende, de una u otra forma, de las relaciones, instituciones y prácticas que hacen posible cuidar, alimentar, proteger, criar, recordar y proyectar la existencia colectiva. Sin embargo, las profundas transformaciones políticas, económicas, sociales y ambientales que han atravesado América Latina durante las últimas décadas han tensionado crecientemente esas condiciones de posibilidad. La expansión de racionalidades neoliberales que privilegian la competencia, el mérito individual y la responsabilización personal; la mercantilización de ámbitos históricamente concebidos como derechos sociales; la intensificación de conflictos socioambientales asociados a distintas formas de extractivismo; el recrudescimiento de las desigualdades de género, étnico-raciales y territoriales; junto con la persistencia de múltiples expresiones de violencia política y patriarcal, han vuelto especialmente urgente una pregunta que atraviesa buena parte del pensamiento crítico latinoamericano: ¿quiénes sostienen la vida cuando las condiciones materiales, institucionales y comunitarias que la hacen posible se encuentran crecientemente amenazadas?

Esta pregunta adquiere particular relevancia en un escenario donde amplios procesos de neoliberalización han desplazado progresivamente hacia las personas, las familias y, de manera desproporcionada, hacia las mujeres, responsabilidades que históricamente habían formado parte del compromiso público con el bienestar colectivo. Como advierte Nancy Fraser (2016), la actual crisis de los cuidados expresa una contradicción estructural del capitalismo contemporáneo: mientras aumentan las necesidades de cuidado, las condiciones sociales e institucionales para garantizar su provisión se debilitan. La sostenibilidad de la vida deja así de ser una cuestión privada y se convierte en una cuestión política de primer orden.

Es precisamente en este contexto donde la reflexión sobre los comunes adquiere una renovada centralidad. Durante las últimas décadas, y particularmente a partir de las experiencias impulsadas por movimientos indígenas, campesinos, comunitarios y feministas latinoamericanos, la discusión sobre lo común ha dejado de centrarse exclusivamente en la defensa de bienes compartidos para convertirse en una reflexión sobre las formas colectivas de producir, organizar y sostener la vida. Dardot y Laval (2015) proponen comprender el común no como un objeto o un patrimonio previamente existente, sino como un principio político construido mediante prácticas colectivas de cooperación. En una dirección convergente, Silvia Federici (2019) sitúa la reproducción de la vida y los cuidados en el centro de las disputas contemporáneas, recordándonos que los comunes no existen por sí mismos: requieren ser creados, sostenidos y defendidos cotidianamente. Desde esta perspectiva, lo común deja de ser un recurso para convertirse en una práctica.

Los aportes de la economía feminista, el feminismo comunitario y las perspectivas decoloniales han ampliado y complejizado este debate al situar la vida, los cuerpos y los

territorios en el centro de la reflexión política, mostrando que la producción de alternativas al orden neoliberal se construye desde prácticas concretas de organización, cuidado y acción colectiva (Gago, 2019). Desde la economía feminista, Amaia Pérez Orozco (2014) propone desplazar el eje del análisis desde la acumulación de capital hacia la sostenibilidad de la vida, invitando a preguntarnos cómo las sociedades organizan —o desplazan— las tareas indispensables para garantizar la existencia cotidiana. A su vez, los aportes del feminismo comunitario desarrollados por Julieta Paredes (2010), la propuesta de cuerpo-territorio elaborada por Lorena Cabnal (2019) y las reflexiones de Raquel Gutiérrez Aguilar (2017) sobre la producción de lo común convergen en una idea fundamental: la vida colectiva sólo puede comprenderse desde las relaciones que articulan cuerpos, territorios, cuidados y acción comunitaria. Desde estas perspectivas, el cuidado deja de ser una práctica confinada al espacio doméstico para reconocerse como una dimensión constitutiva de la acción política, de la defensa del territorio y de la construcción cotidiana de comunidad.

Fue precisamente en línea con estas discusiones que surgió la convocatoria al presente número especial de *Palimpsesto*, *Feminismos, utopías y políticas de lxs comunes*. Más que delimitar un campo temático cerrado, la convocatoria buscó abrir un espacio para reflexionar sobre las múltiples formas mediante las cuales mujeres, comunidades y organizaciones vienen construyendo respuestas colectivas frente a escenarios marcados por la desigualdad, la violencia, el despojo territorial y la precarización de la vida. Las contribuciones recibidas confirmaron no sólo la vigencia de estas preocupaciones, sino también la creciente articulación entre campos disciplinares que hasta hace pocos años dialogaban de manera más fragmentada: los estudios feministas, la psicología comunitaria, la psicología rural, los estudios de memoria, la filosofía política y las epistemologías decoloniales.

No resulta casual que varios de los trabajos reunidos en este dossier fueran presentados inicialmente en el III Congreso Chileno de Psicología Comunitaria y XX Congreso de la Red Latinoamericana de Psicología Rural, realizado en la Universidad de Santiago de Chile. Dicho encuentro evidenció una convergencia creciente entre investigaciones y experiencias que, desde distintos territorios latinoamericanos, vienen interrogando problemas comunes: los cuidados, las ruralidades, los feminismos comunitarios, los liderazgos territoriales, la producción colaborativa de conocimiento, las memorias colectivas y las formas comunitarias de afrontar escenarios de creciente precarización. Más que un antecedente editorial, este número constituye una expresión de ese proceso de diálogo y de la consolidación de un campo de reflexión que continúa expandiéndose.

La lectura conjunta de los ocho artículos permite advertir, sin embargo, un desplazamiento particularmente sugerente respecto de la propia convocatoria. Más que preguntarse qué son los comunes, los trabajos aquí reunidos muestran cómo éstos se producen, se sostienen y se disputan.

Lo común deja de aparecer como una categoría abstracta o un horizonte normativo para hacerse visible en prácticas concretas mediante las cuales mujeres, comunidades y organizaciones crean condiciones para la vida cotidiana. Los comunes se producen cuidando, acompañando, cultivando, transmitiendo memorias, fortaleciendo liderazgos, creando saberes compartidos, tejiendo redes de apoyo y defendiendo los territorios. El aporte del dossier consiste precisamente en desplazar la mirada desde el concepto hacia las prácticas, mostrando que lo común no constituye un punto de partida sino una construcción permanente.

Resulta igualmente significativo que estas prácticas no emerjan en escenarios ideales ni en comunidades homogéneas. Por el contrario, adquieren su mayor densidad precisamente allí donde las condiciones para sostener la vida se encuentran más profundamente tensionadas. Mujeres mayores enfrentadas a la feminización de la vejez y la soledad; comunidades rurales que desafían la invisibilización histórica de las ruralidades mediante entramados cotidianos de cooperación; mujeres campesinas que producen saberes agroecológicos frente al avance del extractivismo; lideresas mapuche lafkenche que articulan cuidados, liderazgo y defensa territorial en contextos persistentes de colonialidad; organizaciones que mantienen vivas las memorias frente a la violencia política y el negacionismo. El hilo conductor del dossier no radica únicamente en el estudio de experiencias comunitarias, sino en mostrar cómo las políticas de lo común adquieren sentido precisamente allí donde la vida resulta más vulnerable.

Esta constatación obliga, sin embargo, a evitar una lectura romantizada de las prácticas comunitarias. Si bien los trabajos reunidos muestran la enorme creatividad con que mujeres, comunidades y organizaciones sostienen cotidianamente la vida, ello no significa que dichas experiencias deban reemplazar las responsabilidades públicas en materia de garantía de derechos, protección social o cuidados. Por el contrario, uno de los principales aportes del dossier consiste en evidenciar la tensión permanente entre la potencia transformadora de la acción colectiva y las profundas desigualdades que continúan depositando sobre las mujeres una parte desproporcionada del trabajo indispensable para sostener la vida. Reconocer la centralidad política de los cuidados no puede traducirse en su naturalización, del mismo modo que valorar la capacidad organizativa de las comunidades no puede convertirse en argumento para justificar la retracción del Estado o el desplazamiento de responsabilidades públicas hacia quienes históricamente han debido enfrentar, con recursos limitados, problemas de carácter estructural.

Las experiencias reunidas en este número no proponen una oposición entre Estado y comunidad. Más bien muestran la necesidad de fortalecer formas renovadas de articulación entre organizaciones sociales, instituciones públicas, universidades y comunidades, capaces de reconocer, redistribuir y sostener colectivamente las tareas indispensables para la reproducción de la vida. Es desde

esta perspectiva que invitamos a recorrer los trabajos que conforman este dossier, entendiendo que, más que ofrecer respuestas acabadas, abren un diálogo sobre las múltiples maneras en que los comunes se producen, se sostienen y se disputan en la América Latina contemporánea.

Más que documentar experiencias, los trabajos reunidos en este número proponen una forma distinta de comprender la relación entre cuidados, territorio, memoria y acción colectiva. En conjunto muestran que la producción de lo común constituye un proceso simultáneamente material, afectivo, político y epistemológico, cuya comprensión exige poner en diálogo saberes, territorios y experiencias que durante largo tiempo fueron analizados de manera fragmentada. Desde esta perspectiva, el dossier no sólo reúne investigaciones sobre los comunes; ofrece también una manera de comprender cómo los comunes se producen, se sostienen y se disputan en experiencias situadas.

El recorrido que propone este dossier permite apreciar que la producción de lo común no constituye un fenómeno homogéneo ni responde a una única escala de análisis. Por el contrario, los trabajos aquí reunidos muestran cómo las prácticas de cuidado, cooperación, resistencia y creación colectiva se despliegan desde la intimidad de los vínculos cotidianos hasta la construcción de horizontes políticos más amplios, revelando la profunda interdependencia entre experiencias personales, comunitarias y territoriales. Lejos de configurar un conjunto de investigaciones aisladas, los artículos dialogan entre sí, ampliando progresivamente la comprensión de aquello que significa producir, sostener y disputar lo común en la América Latina contemporánea.

El dossier se abre con el trabajo de Reyes-Espejo y colaboradoras, quienes sitúan el cuidado mutuo entre mujeres mayores como una práctica profundamente política. A partir de una experiencia desarrollada en un Centro de Madres de Valparaíso, las autoras muestran cómo la creación visual y las prácticas comunitarias permiten producir vínculos, reconocimiento y bienestar colectivo, cuestionando representaciones que reducen la vejez a la dependencia o al aislamiento. Lejos de comprender el cuidado únicamente como respuesta a la vulnerabilidad, el artículo lo presenta como una práctica relacional que fortalece la autonomía colectiva y reconstruye sentidos compartidos de pertenencia. El cuidado aparece, así como el primer espacio donde lo común se hace visible: no como una idea abstracta, sino como una práctica cotidiana mediante la cual las personas sostienen la vida de otras y, al mismo tiempo, producen comunidad.

Esta primera aproximación encuentra continuidad en el trabajo de Muñoz Rodríguez y Martín, que amplía la mirada desde los vínculos interpersonales hacia los entramados territoriales. A través del análisis de las prácticas de apoyo social en contextos rurales, las autoras muestran que las ruralidades no pueden comprenderse únicamente a partir de variables demográficas o productivas. Constituyen, más bien, configuraciones relacionales donde la reciprocidad, la cooperación y la solidaridad continúan desempeñando un

papel central en la reproducción cotidiana de la vida. De este modo, el artículo no sólo cuestiona las miradas urbanocéntricas que históricamente han predominado en las ciencias sociales, sino que también invita a reconocer la diversidad de las ruralidades latinoamericanas y las múltiples formas en que los territorios producen comunidad, bienestar y sentido de pertenencia.

El recorrido continúa ampliándose con el trabajo de Crotta y Cendón, quienes desplazan la discusión desde las redes comunitarias hacia la producción colectiva de saberes. Las autoras muestran que las experiencias agroecológicas impulsadas por mujeres no sólo generan alternativas económicas o alimentarias, sino que constituyen verdaderos procesos pedagógicos y políticos. Las pedagogías del acuerpamiento revelan que cuerpo, territorio, producción y aprendizaje conforman dimensiones inseparables de una misma experiencia, desdibujando las fronteras entre teoría y práctica, entre conocimiento académico y saberes territoriales. Lo común se expresa aquí como una forma de aprender y de construir conocimiento desde la experiencia compartida, poniendo de relieve que cuidar la vida implica también producir las condiciones culturales y epistemológicas que permiten sostenerla.

Los tres primeros artículos encuentran un punto de convergencia particularmente significativo en el trabajo de Matus Astete, Zambrano Constanzo, Campos y Briceño-Olivera, que constituye uno de los ejes articuladores del dossier. A partir de un proceso de acompañamiento psicosocial comunitario desarrollado con mujeres mapuche lafkenche del sur de Chile, las autoras proponen comprender el acompañamiento no como una estrategia técnica de intervención, sino como una práctica política de construcción de lo común. Los cuidados, el liderazgo, la defensa del territorio, la transmisión intergeneracional de saberes y la producción compartida de conocimiento aparecen aquí profundamente entrelazados, mostrando que el fortalecimiento comunitario constituye un proceso inseparable de las luchas por la continuidad cultural, la autodeterminación y la defensa de la vida. El artículo articula, además, un diálogo especialmente fecundo entre la psicología comunitaria, los feminismos comunitarios y las perspectivas decoloniales, mostrando cómo estos campos convergen en una comprensión relacional del cuidado, el territorio y la acción colectiva.

Leídos en conjunto, estos cuatro trabajos permiten comprender que la producción de lo común comienza mucho antes de las formas institucionalizadas de acción política. Se gesta en los vínculos cotidianos, se fortalece en las redes comunitarias, se expande mediante la producción compartida de saberes y adquiere profundidad histórica y territorial cuando se articula con las memorias, las identidades y las luchas colectivas. En este sentido, los cuidados dejan de aparecer únicamente como una práctica interpersonal para constituirse en un principio organizador de la vida comunitaria y de la acción política.

Es precisamente desde esta comprensión ampliada de los cuidados que el dossier desplaza la mirada hacia otra dimensión igualmente constitutiva de lo común: la memoria.

Los trabajos que siguen muestran que recordar no consiste únicamente en reconstruir el pasado, sino también en sostener vínculos, transmitir experiencias, disputar sentidos y proyectar futuros posibles. La memoria emerge, así como otra forma de cuidado y, al mismo tiempo, como una práctica política mediante la cual las comunidades preservan aquello que consideran indispensable para la continuidad de la vida colectiva.

Así lo demuestra el artículo de Hevia Jordán y Velasco Leiva, quienes relevan prácticas de memoria a partir de hechos políticamente traumáticos como los feminicidios y las vulneraciones a derechos humanos en tiempos de dictadura, poniendo especial énfasis en los entramados de cuidado, colectividad y fuerza simbólica de cada una de estas prácticas desde una mirada feminista.

Continúa en la misma línea el artículo de Gallegos Muñoz y Azocar Donoso quienes a partir de prácticas de colectividad significan el proceso del Estallido social en Chile como una instancia de revalorización de lo comunitario como contrarrespuesta al discurso neoliberal imperante, una reflexión a partir de una experiencia local que permite visitar la relevancia de lo común y su potencia política.

Por su parte, Cordech en su artículo propone una mirada reflexiva sobre la relevancia de la lectura de la memoria desde una perspectiva feminista y el rol de las mujeres en periodos de violencia política.

Finalmente, para dar cierre a este dossier nos encontramos con dos artículos que desde distintas esferas potencian la reflexión sobre la relevancia de la producción desde lo común. Monetti Rey nos invita a reflexionar desde la filosofía sobre teorizaciones que aporten a la problematización del concepto de lo común y lo colectivo. Mientras el artículo de Vergara Mora, nos deja preguntas y reflexiones presentes a partir de las nuevas prácticas laborales como el teletrabajo y la evidencia de la desigualdad en las prácticas cotidianas que nos afectan al permanecer socialmente respondiendo a una cultura patriarcal.

En conjunto, los trabajos reunidos en este número muestran que las políticas de lo común no constituyen un repertorio homogéneo de prácticas ni un horizonte normativo abstracto. Son procesos abiertos, situados y permanentemente disputados, que adquieren formas diversas según los territorios, las historias y los sujetos que los protagonizan. Mujeres mayores que reconstruyen vínculos comunitarios; comunidades rurales que sostienen entramados de reciprocidad; productoras agroecológicas que generan saberes desde el cuerpo y el territorio; lideresas mapuche lafkenche que articulan cuidado, liderazgo y defensa territorial; memorias que resisten al olvido y disputan el sentido del pasado; reflexiones que replantean la autonomía desde la interdependencia. En todos estos casos, lo común emerge como una práctica cotidiana de producción de vida.

Al mismo tiempo, este dossier invita a mantener una tensión crítica indispensable. Reconocer la potencia política de estas experiencias no implica romantizar las comunidades ni naturalizar que sean, una vez más, las mujeres quienes sostengan desproporcionadamente el trabajo necesario para

garantizar la reproducción de la vida. Antes bien, los artículos reunidos muestran que las prácticas comunitarias revelan tanto la capacidad colectiva para imaginar y construir otros modos de habitar el mundo como los límites de sociedades que continúan desplazando hacia los territorios, las organizaciones y los hogares responsabilidades que no pueden desligarse del compromiso público con la garantía de derechos.

Quizás allí radique una de las principales contribuciones de este número especial. En un tiempo marcado por el debilitamiento de los vínculos sociales, la creciente individualización de las responsabilidades y la retracción de las políticas públicas, las experiencias aquí reunidas recuerdan que ninguna vida se sostiene en soledad. Los comunes no constituyen un legado del pasado ni una promesa utópica reservada al futuro. Son prácticas vivas que continúan produciéndose, sosteniéndose y disputándose cotidianamente allí donde mujeres, comunidades, pueblos y organizaciones continúan creando condiciones para hacer posible la vida colectiva. Más que ofrecer respuestas definitivas, este dossier invita a seguir pensando —y practicando— los comunes como una construcción política imprescindible para imaginar sociedades más justas, solidarias y democráticas.

### Referencias

- Cabnal, L. (2019). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En A. A. Pequeño (Ed.), *Mujeres indígenas y feminismos: Debates desde Abya Yala* (pp. 111–136). CLACSO.
- Dardot, P., & Laval, C. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa.
- Federici, S. (2019). *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. PM Press.
- Fraser, N. (2016). Contradictions of capital and care. *New Left Review*, 100, 99–117.
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Tinta Limón.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Traficantes de Sueños.
- Paredes, J. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. CEDEC.
- Pérez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de Sueños

# CUIDADOS MUTUOS ENTRE MUJERES MAYORES: creación visual y prácticas comunitarias en un Centro de Madres de Valparaíso, Chile

Mutual Care Among Older Women: Visual  
Creation and Community Practices at a  
Mothers' Center in Valparaíso, Chile

---

---

↘ **Belén Barría López**  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV)  
Valparaíso, Chile  
Email: belen.barría@pucv.cl  
0009-0008-7152-0237  


---

↘ **Katia Cazó Ampuero**  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV)  
Valparaíso, Chile  
Email: katia.cazo.a@mail.pucv.cl  
0009-0004-2544-529X  


---

**Recibido:** 28 de octubre de 2025

**Aceptado:** 18 de abril de 2026

**Publicado:** 30 de junio de 2026

Artículo científico. Este artículo deriva del trabajo desarrollado en el marco del Proyecto ANID/FONDECYT Regular N° 1230530: "El enfoque comunitario en la política social de género: explorando la acción pública y la participación de las mujeres en el Chile actual".

**Cómo citar:** Barría, B., Cazó, K., Colombo, R., Montoya, A., Pavez, J., Reyes-Espejo, M. I., & Soto, V. (2026). Cuidados mutuos entre mujeres mayores: creación visual y prácticas comunitarias en un Centro de Madres de Valparaíso, Chile. *Palimpsesto*, 16(28), 1-12. <https://doi.org/10.35588/vbx8xh19>



↘ **Romina Colombo Romano**  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV)  
Valparaíso, Chile  
Email: romina.colombo.r@mail.pucv.cl  
0009-0000-2572-0547  
[ORCID](#)

---

↘ **Andrea Montoya Sánchez**  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV)  
Valparaíso, Chile  
Email: andrea.montoya@pucv.cl  
0009-0007-3242-7825  
[ORCID](#)

---

↘ **Javiera Pavez Mena**  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV)  
Valparaíso, Chile  
Email: javiera.pavez@pucv.cl  
0000-0003-2601-2184  
[ORCID](#)

---

↘ **María Isabel Reyes-Espejo** (corresponding author)  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV)  
Valparaíso, Chile  
Email: maria.reyes@pucv.cl  
0000-0003-0454-0584  
[ORCID](#)

---

↘ **Valentina Soto Olguín**  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV)  
Valparaíso, Chile  
Email: valentina.soto.o@mail.pucv.cl  
0009-0001-0521-4871  
[ORCID](#)

---

## RESUMEN

El envejecimiento feminizado sitúa a muchas mujeres mayores frente a escenarios de precariedad y soledad. Desde un enfoque feminista y participativo, mediante entrevistas grupales semiestructuradas y la creación colectiva de una cianotipia, este estudio explora los significados que un grupo de mujeres mayores de Valparaíso (Chile) atribuye a sus prácticas cotidianas de cuidado mutuo. A través del análisis de contenido se identificaron tres dimensiones de este: material, afectiva y simbólica. Se concluye que el cuidado mutuo articula acciones concretas, vínculos emocionales y sentidos compartidos; genera redes de apoyo frente a las desigualdades y constituye una forma de acción colectiva dignificante y fortalecedora que produce alternativas al modelo hegemónico de cuidados.

## ABSTRACT

Feminized aging places many older women in precarious situations and loneliness. From a feminist and participatory approach, through semi-structured group interviews and the collective creation of a cyanotype, this study explores the meanings that a group of older women in Valparaíso (Chile) attribute to their daily practices of mutual care. Content analysis identified three dimensions of this: material, affective, and symbolic. The conclusion is that mutual care articulates concrete actions, emotional bonds, and shared meanings; it generates support networks to address inequalities and constitutes a form of dignifying and empowering collective action offering alternatives to the hegemonic model of care.

---

[ Palabras claves ] Comunidad, cuidados, feminismo, metodologías participativas, mujeres mayores.

[ Key Words ] Care, community, feminism, older women, participatory methodologies.

## Introducción

El envejecimiento feminizado de la población se ha convertido en uno de los principales desafíos sociales contemporáneos. Más allá del incremento de la longevidad, este proceso evidencia las desigualdades que atraviesan la vida de las mujeres: trayectorias laborales fragmentadas, pensiones insuficientes y una sobrecarga histórica de responsabilidades de cuidado. En Chile -el país con mayor esperanza de vida de América Latina- las mujeres alcanzan en promedio 83.69 años, frente a los 78.41 años de los hombres (Instituto Nacional de Estadísticas [INE], 2025a). Esta brecha refleja la denominada feminización del envejecimiento: una combinación de mayor supervivencia y vulnerabilidad social, marcada por la soledad, la precariedad y la persistencia de modelos familiares que naturalizan su rol de cuidadoras (Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2022; Observatorio del Envejecimiento, 2020; ONU Mujeres, 2024).

Desde la gerontología feminista, el envejecimiento ha sido analizado en una perspectiva interseccional que reconoce cómo múltiples ejes de desigualdad configuran de manera diferencial esta etapa de la vida (Freixas, 2021; González Moreno & Rangel Flores, 2023; Manes *et al.*, 2020). No es lo mismo envejecer siendo mujer que siendo hombre: las desigualdades de género atraviesan la vida laboral, doméstica y afectiva de las mujeres, generando una acumulación de desventajas (González *et al.*, 2019). Frente a ello, los cuidados comunitarios emergen como una dimensión clave de bienestar colectivo y de resistencia ante la desprotección estatal (Cubillos-Almendra *et al.*, 2026). Como plantea Zibecchi (2022), la economía feminista latinoamericana entiende el cuidado no solo como un campo de reflexión teórica, sino también, como una práctica cotidiana y relacional que sostiene la vida en común y fortalece los vínculos sociales.

En este trabajo los cuidados mutuos serán entendidos como aquellas prácticas recíprocas de apoyo que se producen entre mujeres mayores, sostenidas en vínculos afectivos, cotidianos y situados (Fraga, 2022; Gómez-Rubio & Mazzucchelli, 2022). Si bien estas prácticas pueden desplegarse en distintos espacios sociales -familiares, vecinales o institucionales-, en este caso ocurren en un contexto organizativo comunitario, donde adquieren, además, una dimensión colectiva y política. Por ello, aunque los cuidados mutuos no equivalen necesariamente a los cuidados comunitarios, en este estudio se considerarán como conceptos complementarios, en la medida en que las prácticas relacionales y afectivas propias de estos cuidados se fortalecen y adquieren potencia transformadora al desarrollarse en un espacio colectivo de mujeres.

Profundizando en esta mirada, pensar los cuidados mutuos implica reconocerlos más allá de la extensión del trabajo doméstico; son prácticas sociales, políticas y afectivas que cuestionan las jerarquías de género y disputan el sentido mismo de la vejez (Puig de la Bellacasa, 2017). En los espacios comunitarios, especialmente en organizaciones de mujeres mayores, el cuidado se reconfigura como

reciprocidad, solidaridad y producción de lo común (Fraga, 2022; Mazzucchelli, 2024). Estas formas de apoyo cotidiano aseguran la supervivencia, pero también, generan reconocimiento y dignificación en un contexto de creciente invisibilización social (González *et al.*, 2019; González & Lube, 2020; González & Silva-Villar, 2024).

Este estudio analiza los significados que las mujeres mayores atribuyen al cuidado mutuo en un Centro de Madres de Valparaíso, buscando comprender cómo estas experiencias colectivas contribuyen a redefinir la vejez desde una perspectiva relacional y feminista. Para ello, se implementó un taller experimental que combinó entrevistas grupales semiestructuradas con la creación colectiva de una cianotipia. La reflexión que guía este trabajo se articula en torno a dos ejes conceptuales: **(i)** el peso desigual del cuidado en la vejez femenina, que visibiliza cómo las desigualdades de género estructuran las vejezes y distribuyen de manera inequitativa las responsabilidades de cuidado; y **(ii)** el cuidado como práctica comunitaria, que destaca cómo las mujeres mayores construyen formas colectivas de cuidado basadas en reciprocidad, solidaridad y sentido de pertenencia. Así, el análisis se sitúa en una perspectiva feminista, que no solo denuncia las desigualdades que atraviesan la vejez de las mujeres, sino que también, reconoce sus prácticas colectivas como formas de agencia, resistencia y producción de conocimiento situado (Reyes-Espejo *et al.*, 2025).

## El peso desigual de los cuidados en las vejezes femeninas

El cuidado, entendido como práctica social, relacional y política orientada a sostener la vida (Tronto, 2013), constituye un espacio privilegiado para observar cómo las desigualdades de género, edad y otras categorías interseccionales se entrecruzan, especialmente en la vejez femenina. Aunque históricamente las mujeres han sido situadas como principales responsables del cuidado, el envejecimiento agudiza estas desigualdades, entrelazándolas con otras formas de exclusión que incrementan la vulnerabilidad (CEPAL, 2022; ONU Mujeres, 2024).

En Chile, la segunda Encuesta Nacional sobre Uso del Tiempo (2023) muestra que las mujeres dedican en promedio 37,4 horas semanales al trabajo no remunerado de cuidados -más del doble de los hombres (14,5 horas)-, brecha que también persiste en la adultez mayor, donde el 85% de quienes brindan cuidado a personas dependientes, son mujeres (INE, 2025b). Estas cifras evidencian que el envejecimiento no libera de estas responsabilidades, sino que prolonga y complejiza su rol, con efectos directos en su bienestar (ONU Mujeres, 2024).

Gómez-Rubio y Mazzucchelli (2022) identifican el modelo de cuidado sacrificial como una práctica extendida entre las personas mayores, sostenida en mandatos de género que asocian a las mujeres con la entrega y abnegación, lo que conduce al autosacrificio corporal y subjetivo (González & Silva-Villar, 2024). En la vejez, este patrón se traduce en una sobrecarga intergeneracional, donde muchas continúan

sosteniendo a múltiples generaciones, reproduciendo un patrón de acumulación desigual (Freixas, 2021). Estas condiciones se agravan en contextos de precariedad, especialmente, entre mujeres rurales, indígenas o de sectores populares, que sostienen redes de cuidado con escaso apoyo institucional (ONU Mujeres, 2024).

Las lógicas neoliberales y androcéntricas del "envejecimiento exitoso" privilegian la autonomía individual y la productividad, invisibilizando las condiciones materiales y afectivas que sostienen la vida. Este paradigma excluye de la noción de "buena vejez" a quienes envejecen en contextos de dependencia o precariedad, afectando con especial fuerza, a las mujeres que continúan asumiendo tareas de cuidado o dependen de redes comunitarias para sobrevivir (Jones *et al.*, 2022). En este contexto, la interseccionalidad se vuelve evidente: género, edad, clase y territorio se articulan generando desigualdades específicas. En Chile, el 70% de las personas mayores con limitaciones severas en las actividades de la vida diaria son mujeres (Observatorio del Envejecimiento, 2020) y, entre quienes superan los 75 años, casi una de cada dos, es viuda, frente a uno de cada cinco hombres (INE, 2025a), lo que profundiza la feminización de la dependencia y el aislamiento.

Frente a estas miradas hegemónicas, los enfoques feministas de las vejeces proponen un giro epistemológico: conciben el envejecimiento como un proceso relacional y político, donde el cuidado y la interdependencia no son signos de fragilidad, sino expresiones de agencia y sostenibilidad (Jones *et al.*, 2022). Este enfoque cuestiona la lógica sacrificial y reivindica la diversidad de experiencias, afectos y saberes que configuran las vejeces femeninas. Así, el cuidado deja de ser únicamente un terreno de desigualdades estructurales para convertirse en un espacio de acción colectiva, donde las mujeres mayores elaboran formas de reciprocidad, compañía y dignificación que desafían el aislamiento y la desvalorización social (Zibecchi, 2022).

Un rasgo distintivo de este grupo etario es su disposición a construir redes de apoyo, vinculadas a la socialización de género y al desarrollo de habilidades relacionales (Freixas, 2021; Gómez-Rubio, 2019). Esta inclinación explica su protagonismo en organizaciones territoriales, y se traduce en vínculos de reconocimiento y cuidado que sostienen la vida comunitaria (Observatorio del Envejecimiento, 2023). Las experiencias comunitarias dialogan con representaciones éticas del cuidado en la economía social y solidaria, centradas en la sostenibilidad de la vida, los lazos comunitarios y el derecho a un cuidado digno (Barañano-Uribarri *et al.*, 2025). En este sentido, el cuidado comunitario se entiende como un campo de politicidad cotidiana donde se disputan sentidos y derechos (Zibecchi, 2022; Cubillos-Almendra *et al.*, 2026).

### **Pautas alternativas de cuidado en organizaciones comunitarias de mujeres mayores**

Los colectivos comunitarios de adultas mayores

emergen como entornos propicios para el desarrollo de pautas alternativas de cuidado, donde se reconfiguran las relaciones entre dependencia, reciprocidad y agencia (González Torralbo & Guizardi, 2021). Mazzucchelli (2024), destaca que la participación en agrupaciones femeninas abre espacios de resistencia y creatividad, mediante prácticas cotidianas de cuidado mutuo y producción de lo común. En estos contextos, el cuidado deja de concebirse como un acto sacrificial y unidireccional para convertirse en una relación multidireccional, donde las integrantes asumen simultáneamente el rol de proveedoras y receptoras de cuidado. Esta resignificación cuestiona la lógica asistencialista e individualista (González Moreno & Rangel Flores, 2023; Mazzucchelli *et al.*, 2021) y muestra que los cuidados mutuos no son solo prácticas concretas, sino también, discursos performativos que configuran realidades compartidas (Barañano-Uribarri *et al.*, 2025).

Puig de la Bellacasa (2017) propone entender el cuidado como una práctica situada y relacional atravesada por tres dimensiones inseparables: material, afectiva y ético-política. Cuidar, señala, no se limita a atender necesidades, sino que implica intervenir en los modos de conocimiento y en la definición de qué y quiénes merecen ser cuidados. Desde esta ética especulativa del cuidado, el acto de cuidar aparece como un gesto ambivalente: puede reproducir desigualdades si se sostiene en jerarquías, pero también, puede abrir espacios de transformación y sostenimiento mutuo. Esta perspectiva invita a reconocer las prácticas comunitarias de mujeres mayores como formas de pensamiento y acción que producen mundos habitables, y no solo como simples estrategias de sobrevivencia (Puig de la Bellacasa, 2017).

En este entramado relacional y político, la sororidad -basada en la confianza, apoyo y reciprocidad- constituye el núcleo de estas experiencias y permite comprender los cuidados mutuos como prácticas horizontales que desafían la estructura vertical y asimétrica del cuidado tradicional (Gómez-Rubio & Mazzucchelli, 2022; González Moreno & Rangel Flores, 2023). Así, el cuidado mutuo se entiende como una responsabilidad compartida, sensible y solidaria, que reconoce y valora tanto los saberes, emociones, creencias y modos de ser de cada participante (Fraga, 2022; Observatorio del Envejecimiento, 2023).

Estos espacios funcionan como redes seguras y de resistencia política: habilitan la expresión emocional, la contención en momentos difíciles y el intercambio de saberes, reforzando la identidad social y la dignidad en una etapa vital frecuentemente marcada por aislamiento (Gavazzo & Nejmkis, 2021; González *et al.*, 2019); también promueven una cultura de aprendizaje intergeneracional y de resiliencia comunitaria (Gómez-Rubio, 2019; Mazzucchelli *et al.*, 2024). Así, la participación comunitaria contribuye al bienestar en la vejez, reduciendo el estrés cotidiano y atenuando la percepción de soledad (Artiaga, 2021; Observatorio del Envejecimiento, 2023). En esta línea, el cuidado se erige como una forma de resistencia femenina en los planos social, político y económico (González & Lube, 2020).

Estas formas de organización no surgen en el vacío: se inscriben en una genealogía histórica de asociatividad femenina en Chile. Los Centros de Madres (CEMA), surgidos en la década de 1960 y expandidos durante la dictadura a través de CEMA-Chile, funcionaron de manera ambivalente: reforzaron roles tradicionales ligados a la maternidad y la domesticidad, pero también habilitaron redes de apoyo, aprendizajes prácticos y formas de sociabilidad que permitieron a muchas pobladoras negociar márgenes de autonomía y acceso al espacio público (Cárcamo, 2017). Como plantea Rojas Novoa (2023), los CEMA constituyeron un verdadero campo de disputa: fueron, simultáneamente, dispositivos de disciplinamiento familiarista y lugares permeables a la organización popular, donde las mujeres resignificaron las narrativas maternalistas y tensionaron la dicotomía entre “madres-esposas” y “trabajadoras-ciudadanas”.

En la posdictadura, diversos colectivos heredados o inspirados en esa forma asociativa mantienen la denominación de CEMA, pero han reorientado sus prácticas hacia la solidaridad y el cuidado mutuo. Sin embargo, persiste un estigma: muchas mujeres buscan distanciarse de la etiqueta “Centro de Madres” al asociarla con prácticas clientelares y autoritarias (Rojas Novoa, 2023). Durante la pandemia de COVID-19, esta capacidad organizativa volvió a evidenciarse: las mujeres mayores sostuvieron redes barriales de cuidado, desde ollas comunes hasta acompañamientos emocionales, mostrando que el cuidado comunitario también opera como recurso de resiliencia frente a crisis sociales y sanitarias (González & Silva-Villar, 2024; Osorio-Parraguez *et al.*, 2022). En la Región de Valparaíso, estas redes funcionan como nodos de apoyo cotidiano, espacios de acompañamiento y redes de resistencia frente a la precariedad de las políticas públicas de cuidado (ONU Mujeres, 2024).

En este contexto, el CEMA Siempre Unidas se inscribe en esta trayectoria de organización femenina que ha vinculado a las mujeres en torno a la subsistencia, la sociabilidad y el cuidado comunitario. Reconocer esta continuidad, así como las transformaciones que hoy resignifican el cuidado en clave de reciprocidad y dignificación colectiva, permite comprender cómo estas formas organizativas dialogan con los debates contemporáneos de la gerontología feminista. Desde esta perspectiva, al situarse en la experiencia del cuidado mutuo, entendido como una pauta colectiva que tensiona la mirada tradicional de la vejez feminizada, este estudio se orienta desde la pregunta: ¿Cómo significan y construyen el cuidado mutuo las participantes en esta organización? Para responder, se desarrolló una investigación situada y participativa que convocó a un taller colectivo donde las integrantes, mediante la palabra y la creación de una cianotipia, tejieron imágenes y relatos que dieron forma a una reflexión compartida sobre los cuidados mutuos en la vida cotidiana.

### **Metodología**

Esta investigación se posiciona desde un enfoque feminista, que propone una mirada crítica frente a los enfoques tradicionales y reconoce el género como una categoría central en la producción de conocimiento (Haraway, 1988; Pajares, 2020). Se diseñó un taller experimental que combinó entrevistas grupales y producción visual, generando datos verbales y

materiales, y construyendo conocimiento de forma colectiva y situada, reconociendo a las mujeres mayores como productoras de saberes. Se optó por un diseño exploratorio-descriptivo, pertinente, dado que el cuidado mutuo en vejez feminizada ha sido escasamente abordado en Chile y, específicamente, en la región de Valparaíso. Esta decisión se enmarca en la tradición cualitativa, que enfatiza la comprensión situada de significados y experiencias (Denzin & Lincoln, 2018).

### **Participantes**

Se utilizó un muestreo intencionado por conveniencia, seleccionando al CEMA “Siempre Unidas”, colectivo con más de cinco décadas de trayectoria comunitaria. Se encuentra ubicado en el Cerro Larraín, sector residencial del suroriente de Valparaíso, caracterizado por una trama urbana densa, con viviendas de autoconstrucción y una presencia significativa de sectores populares. Como parte de la geografía urbana porteña, su configuración responde a la histórica expansión hacia los cerros, reflejando las desigualdades territoriales propias de la ciudad en términos de infraestructura, equipamiento y exposición a riesgos socioambientales como incendios o deslizamientos. A la vez, son espacios clave para la organización comunitaria y la producción de redes de apoyo, que se articulan en torno a la vida barrial y a formas de habitar que combinan precariedad material con fuerte densidad relacional.

El grupo surgió originalmente del vínculo entre apoderadas de un establecimiento educacional local de enseñanza media, consolidándose como una entidad con personalidad jurídica en 1972; tiene una participación activa en la parroquia del sector donde realizan acciones conjuntas. En 2024, estaba conformado por 26 socias, de las cuales diez participaron en el taller, con edades entre 62 y 81 años (promedio 71), en su mayoría jubiladas y con trayectorias laborales ligadas al trabajo doméstico y al cuidado de casa particular. Se reúnen como mínimo una vez por semana; los martes realizan un bingo -lotería- para reunir el dinero que las sustenta, y otros días de la semana llevan a cabo actividades organizativas y de recreación artística. Cuentan con una directiva rotativa distribuida en: presidenta, secretaria y tesorera; además de un cargo de bienestar que se preocupa de contactar a las socias cada semana, especialmente a aquellas que no han asistido, con el objeto de saber cómo se encuentran. La directiva se preocupa de la sede, sus cuentas y limpieza; asimismo, de mantener activo su contexto administrativo-legal, llevando a cabo votaciones cuando corresponde.

La elección del grupo respondió a criterios de accesibilidad, trayectoria organizativa y pertinencia territorial. El equipo investigador asumió un rol facilitador y dialógico promoviendo relaciones horizontales y prácticas de coconstrucción del conocimiento (Haraway, 1988, 1991).

### **Técnicas de producción de información**

Se implementó un taller experimental de cuatro sesiones que combinó entrevistas grupales semiestructuradas con la creación colectiva de cianotipias. Las entrevistas se integraron en las actividades artísticas, alternando

momentos de reflexión discursiva y experimentación visual. La incorporación de metodologías visuales favoreció la participación y la construcción de significados desde una práctica creativa y colaborativa (Reyes-Espejo *et al.*, 2025).

La propuesta metodológica se inspiró en elementos de la foto-intervención (Cantera & Rodrigues, 2012) y la técnica de foto-voz (Díaz *et al.*, 2021). De la primera se destacó la comprensión de la fotografía como recurso de visibilización, reflexión y agencia colectiva; de la segunda, el énfasis en la dimensión subjetiva y compartida de los relatos. En este marco, la cianotipia operó como recurso artístico y dispositivo de elicitación. Al combinarse con las entrevistas grupales, potenció la expresividad discursiva y emocional de las participantes (Méndez, 2023). Así, relatos y prácticas visuales se entrelazaron en un espacio donde las socias pudieron pensar, sentir y crear conjuntamente.

#### **Técnica de análisis de información**

Se empleó un análisis de contenido con codificación abierta (Vasilachis de Gialdino, 2021), guiado por la pregunta: ¿cómo significan los cuidados mutuos las socias del CEMA? El corpus incluyó: **(i)** bitácoras de campo (BC); **(ii)** transcripciones de entrevistas grupales (EG1 y EG2), **(iii)** conversaciones registradas durante la creación de la cianotipia, y **(iv)** la obra visual final.

El análisis fue desarrollado manualmente y complementado con el software Atlas.ti. Inicialmente se construyeron 60 códigos abiertos que se agruparon en 23 subcategorías y, luego en 10, integradas en tres categorías principales. Este proceso dialoga con la tradición de la teoría fundamentada (Charmaz, 2014), aplicando criterios de saturación temática como cierre analítico. El proceso de construcción de categorías fue predominantemente inductivo: los códigos y agrupaciones emergieron del material empírico, sin categorías predefinidas. No obstante, la sensibilización teórica proveniente de los enfoques feministas del cuidado, orientó la mirada analítica en un movimiento de ida y vuelta entre los datos y el marco conceptual.

#### **Procedimiento**

La búsqueda de la comunidad participante se realizó a través de contactos con organizaciones de mujeres mayores en las ciudades conurbadas de Viña del Mar y Valparaíso. El CEMA "Siempre Unidas" fue seleccionado por cumplir con los criterios de inclusión definidos para este estudio. El procedimiento contempló las sesiones y actividades que se describen a continuación.

#### **Sesión 1 (inicio del taller)**

Presentación del proyecto, firma de consentimientos informados y dinámica rompehielos para recuperar la historia de la organización y familiarizarse con el grupo. También se coordinó el calendario de encuentros.

#### **Sesiones 2 y 3 (cianotipia y conversaciones)**

Se desarrollaron en el hogar de una integrante en horario matutino, para aprovechar la luz solar necesaria para la técnica. Cada sesión combinó momentos de conversación colectiva y de creación artística. En la segunda sesión se trabajó la consigna "¿Qué es el cuidado para ti?", junto con la introducción a la técnica de la cianotipia (emulsionar un

soporte, exponerlo a la luz solar y revelar la imagen) y el diseño preliminar de una obra colectiva (selección de objetos significativos, composición visual y creación de la cianotipia). En la tercera sesión, se usaron consignas de conversación sobre el cuidado mutuo ("cuéntame una experiencia en que te hayas sentido cuidada por una compañera"), además de la creación de la cianotipia grupal bajo la pregunta "¿Cómo nos cuidamos entre las socias de Siempre Unidas?".

#### **Sesión 4 (devolución y cierre)**

En la sede de la agrupación se socializaron los resultados preliminares y se validaron colectivamente, cerrando con un espacio de convivencia y agradecimiento.

#### **Registro y análisis**

Las sesiones fueron documentadas mediante notas de campo, grabaciones y fotografías. Posteriormente, el equipo investigador transcribió y analizó los datos, articulando conversaciones y producciones visuales.

#### **Criterios éticos y de rigor**

La investigación adoptó un posicionamiento ético-político vinculado con los principios de la psicología comunitaria (Olivares-Espinoza *et al.*, 2018) y la perspectiva feminista (Reyes-Espejo *et al.*, 2025). Esto se materializó en la dimensión relacional del trabajo de campo mediante el consentimiento informado, la adecuación de condiciones accesibles y la creación de espacios de confianza. Se evitó el extractivismo epistémico, proponiendo una investigación anclada en el territorio y focalizada en las vidas de las participantes (Grosfoguel, 2016). La cianotipia grupal fue devuelta como obra artística y de memoria colectiva, reconociendo la coautoría de las participantes.

Para asegurar el rigor de la investigación, se aplicaron criterios de credibilidad, conformabilidad y dependabilidad (Nowell *et al.*, 2017). La credibilidad se garantizó mediante la devolución conjunta; la conformabilidad con registros escritos, visuales y auditivos que permitieron transparencia y trazabilidad; y la dependabilidad, con la documentación sistemática de las decisiones metodológicas.

#### **Resultados**

A partir del análisis realizado, se construyeron tres categorías centrales que sintetizan los significados atribuidos al cuidado mutuo por las integrantes del CEMA "Siempre Unidas". Estas dimensiones reflejan la riqueza y complejidad de las prácticas y sentidos asociados al cuidado en la vida cotidiana de las participantes. En primer lugar, emergen dimensiones materiales que remiten a las acciones concretas y organizativas que sostienen la vida cotidiana y aseguran la continuidad de los cuidados. En segundo lugar, se expresan las dimensiones afectivas, vinculadas a las cualidades relacionales y emocionales que configuran experiencias de acompañamiento, contención y cariño. En tercer lugar, las dimensiones simbólicas otorgan un sentido trascendente a las prácticas de cuidado, articulándolo con valores, creencias y memorias colectivas. Finalmente, se incorpora un apartado integrador que muestra cómo estas dimensiones se entrelazan en un entramado de apoyo, reciprocidad y pertenencia que sostiene la vida comunitaria.

### **Dimensiones materiales del cuidado mutuo**

Esta categoría integra los significados atribuidos al cuidado mutuo desde su dimensión material y práctica, integrando actos visibles que sostienen la vida cotidiana y refuerzan el tejido comunitario.

La primera subcategoría, **organización del cuidado**, refiere a la gestión de responsabilidades para asegurar la continuidad de los cuidados y el acompañamiento mutuo. Se observa una estructura interna de apoyo colectivo donde cada integrante asume tareas específicas -rotativas o permanentes- que permiten sostener el funcionamiento cotidiano del CEMA. Según las bitácoras de campo, tres integrantes realizan llamadas y hacen seguimiento a las compañeras ausentes, preocupándose de su estado de salud: "Implica estar pendiente de cómo se siente... si fue a la terapia y cómo está. Además, cuentan con un fondo monetario que denominan "Bienestar", construido colectivamente, que se destina a apoyar a las socias que pasan por momentos complejos" (BC3, 2024, p.4).

El grupo también cuenta con acuerdos registrados en actas y mecanismos de autogestión económica: En las actas especifican sus acuerdos y temas de dinero. De las onces<sup>1</sup> semanales se encargan cuatro socias. Las rifas anuales y la lota<sup>2</sup> aseguran los "gastos fijos" del Centro y fortalecen la cooperación interna (BC4, 2024, p. 4).

Estas prácticas expresan una ética del cuidado colectivo, basada en la responsabilidad compartida, reciprocidad y autogestión. La organización interna garantiza su sostenibilidad económica, demostrando que cuidar implica sostener la vida cotidiana y el espacio común.

La segunda subcategoría, **ayuda ante la crisis**, alude a las acciones directas: apoyar a compañeras en contextos de enfermedad, duelo, jubilación, u otros eventos que impactan en la estabilidad emocional y física de las socias. Estas prácticas revelan la solidaridad como respuesta colectiva ante la fragilidad: "Yo tuve una operación muy grande y (...) una amiga me llevaba el almuerzo y me bañaba" (EG2, Participante 9, 2024, p. 2); "Yo me sentí [ciudadana] porque en un momento pasé... por una enfermedad de mi hijo, cáncer; tuve mucho apoyo" (EG2, Participante 10, 2024, p. 3). Otras enfatizan la presencia ante el dolor: "Ante las dificultades, el Centro es un apoyo, créanme, tú sientes que cuentas con cualquiera" (EG1, Participante 6, 2024, p. 3). Así, el grupo funciona como red de contención material, donde el sufrimiento individual se transforma en experiencia compartida.

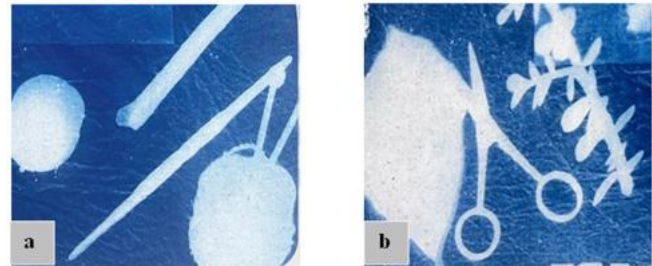
### **La tercera subcategoría, actividades compartidas,**

En Chile, la once es una comida ligera que se consume al final de la tarde (aprox. entre las 17:00 y 20:00 hrs.), compuesta habitualmente por pan con diversos acompañamientos, té o café, y, que, en muchos hogares, sustituye a la cena. Más que una práctica alimentaria, constituye un espacio cotidiano de encuentro y sociabilidad familiar o comunitaria.

En Chile, la lota o lotería corresponde a un juego tradicional de azar similar al bingo, en el que se utilizan cartones con números que deben ser completados conforme se van sorteando. Más allá de su carácter lúdico, la lota se practica frecuentemente en encuentros comunitarios, celebraciones familiares o actividades de beneficencia, funcionando como espacio de sociabilidad y recaudación colectiva.

refiere a prácticas recreativas y celebraciones que generan bienestar y cohesión grupal. Reuniones en fechas conmemorativas, paseos, comidas y pasatiempos como el tejido o el bordado, se constituyen en rituales de convivencia que alimentan la vitalidad, representadas en la cianotipia (ver **Figura 1(a)** y **Figura 1(b)**). También plantean: "Una siente el apoyo de las viejitas en los momentos malos, pero yo quiero contar de los momentos buenos: cuando hacemos la celebración del día de la mamá o del 18 de septiembre, hacemos nuestro vituperio y bailamos" (EG2, Participante 1, 2024, p. 4); "El Centro ayuda mucho, porque una se divierte, se distrae conversando, chacoteando" (EG1, Participante 9, 2024, p. 5).

**Figura 1.**  
**Actividades compartidas: (a) tejido; (b) bordado.**



**Fuente: Elaboración propia.**

Finalmente, la subcategoría **estar para la otra** refiere a la presencia constante y tangible cuando alguna lo necesita, tanto en lo cotidiano como en urgencias específicas. Se enfatiza el acto perceptible del estar, entendido como una forma de sostén que se manifiesta en gestos, acciones y tiempos compartidos: "Siempre se apoya en el Centro; todas las socias siempre están preocupadas. Ante cualquier emergencia, ante cualquier situación, ya se avisan unas con otras" (EG2, Participante 6, 2024, p. 6). Esta disposición, se refleja también en la atención a las ausencias: "Los martes son sagrados. Preguntan por qué alguna compañera no vino" (BC1, 2024, p. 6).

En conjunto, el cuidado mutuo aparece como una práctica sostenida, flexible y adaptativa que combina continuidad y respuesta ante lo inesperado. Las reuniones periódicas reafirman el compromiso colectivo y permiten afrontar experiencias comunes de la vejez -pérdida de vínculos significativos, desgaste físico, aparición de enfermedades, soledad, jubilación o pérdida de roles sociales-, donde compartir con pares facilita empatía y comprensión (Artiaga, 2021; Del Pozo & Thumala Dockendorff, 2016; Osorio-Parraguez *et al.*, 2022). Las acciones de cuidado emergen tanto de manera espontánea -gestos intuitivos de apoyo en la vida cotidiana- como mediante mecanismos organizados que aseguran respuestas articuladas y evitan dejar a alguna socia desprotegida (Osorio-Parraguez *et al.*, 2022). Mas allá de atender el malestar, el cuidado material habilita espacios de bienestar personal y colectivo, donde placer y felicidad ocupan un lugar central (Freixas, 2021).

### Dimensiones afectivas del cuidado mutuo

Esta categoría aborda las cualidades emocionales que configuran el cuidado mutuo. Cuidar y ser cuidada implica una vivencia afectiva que construye vínculos significativos y sostiene el bienestar colectivo.

La subcategoría **presencia y amparo** combina la compañía y contención emocional. No se trata únicamente de proximidad física, sino de la certeza de ser sostenidas en momentos de vulnerabilidad: "Ese abrazo no lo da cualquiera. Fue muy lindo, y en ese momento, me sentí más entendida, más acompañada, más apoyada" (EG2, Participante 7, 2024, p. 3). Asistir al Centro es descrito como "una necesidad", porque permite despejarse y sobrellevar enfermedades: "me sentí bien, como que sentí un descanso en el momento en que ella me ofreció su hombro, porque lloré en el Centro... aquí estoy, cuenta conmigo" (EG2, Participante 3, 2024, p. 3).

La subcategoría **reconocimiento mutuo** refiere al interés genuino por el bienestar de la otra, validando diferencias y fomentando el respeto. Una participante lo resume así: "esa tolerancia es la que una tiene que aprender y aceptar como son. Unas son porfías, otras no quieren hacer, lo quieren hacer a su manera, pero una tiene que aprender y aceptarlo" (EG2, Participante 6, 2024, p. 5). Otra plantea: "Todas somos iguales aquí, pese a la diferencia de creencias" (EG2, Participante 3, 2024, p.5). El reconocimiento de emociones compartidas -rabia, pena, alegría, paz- refuerza el clima de confianza: "Una siente confianza, y eso es lo rico, la unión y la confianza para decir las cosas, ya sean personales o grupales" (EG2, Participante 3, 2024, p. 5).

La subcategoría **afecto y aliento** agrupa los gestos de cariño y el soporte moral que fortalecen su autoestima y agencia: "Se ha superado hartito, hartito; del tiempo en que yo te conocí, te has superado mucho" (EG1, Participante 7, 2024, p. 4). Al mismo tiempo, el afecto manifiesto -saludos, abrazos, expresiones de cariño- cultiva pertenencia y cercanía: "De todas, cuando una llega, la saluda; siempre me saluda y me abraza; para mí eso es grandioso, sentir el abrazo [se emociona]" (EG2, Participante 5, 2024, p. 5). En palabras simples, sentirse querida es también sentirse cuidada: "¿Qué las hace sentir cuidadas? Una participante responde: "Sentirse querida..." (BC2, 2024, p. 5).

El cuidado mutuo adquiere aquí una dimensión emocional central: la salud integral no se limita al bienestar físico, sino que requiere la satisfacción de necesidades afectivas vinculadas al reconocimiento, la compañía y la escucha (González Moreno & Rangel Flores, 2023). Estas experiencias desafían las visiones gerontológicas tradicionales que tienden a fragilizar a las mujeres mayores, mostrando que la compañía, la contención y el cariño, constituyen la base del cuidado mutuo, favoreciendo la agencia colectiva (Mazzucchelli *et al.*, 2021; 2024). Estas capacidades son esenciales para crear y sostener redes amistosas, lo que se enlaza con la ética del cuidado y la socialización de género, que promueven habilidades relacionales como la empatía o la interconexión (Fraga, 2022). Así, se configuran pautas alternativas de cuidado que reconfiguran la vejez desde una lógica de reconocimiento y aceptación de la diferencia (Jones *et al.*, 2022).

### Dimensiones simbólicas del cuidado mutuo

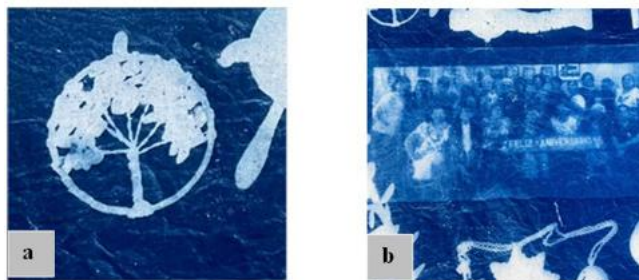
Esta categoría aborda aspectos trascendentes del cuidado mutuo, sostenidos en valores, creencias y significados compartidos que configuran un lazo profundo y digno de ser protegido. La subcategoría **refugio vital y unión trascendente** alude al espacio simbólico que ofrece apoyo, protección, confianza y estabilidad en momentos difíciles. Allí, las socias encuentran el respaldo espiritual para abrirse a interacciones genuinas: "en el momento que más me sentí acompañada, protegida, entendida, fue cuando se fue mi marido (...), si no fue en realidad físicamente que me apoyaran, pero espiritualmente y de corazón, lo hicieron" (EG2, Participante 7, 2024, p. 2). Este refugio se traduce también en imágenes de vitalidad presentes en la cianotipia: "La semilla es una vida que nace, y nosotras ahí en el Centro de Madres, somos como esa semilla" (EG2, Participante 1, 2024, p.8). Así, el grupo se convierte en un lugar donde se reafirma la propia existencia y se resignifica la historia personal: "Pucha, estoy viva..." (EG2, Participante 5, 2024, p. 5).

La dimensión simbólica del cuidado también incluye la **unión colectiva**, un lazo que trasciende la suma entre las partes y que integra la memoria de quienes ya no están. Recordar a las socias fallecidas mantiene vigente su presencia: "También recuerdan a las socias que "ya no están" (hay, al menos diez, que han fallecido) y dicen que se echan de menos" (BC1, 2024, p. 6); "Estamos juntas, si falta una se va a notar" (EG2, Participante 3, 2024, p. 5). Estas prácticas refuerzan el sentido de pertenencia y propósito compartido, proyectando la vida del grupo más allá de lo individual y de la propia temporalidad, aspecto que también se plasmó en la cianotipia, con la incorporación de un árbol (**Figura 2 (a)**) y una fotografía del grupo (**Figura 2 (b)**), representando visualmente la continuidad y el valor de la grupalidad.

La subcategoría **espiritualidad como sostén colectivo**

#### Figura 2.

**Sentido de pertenencia y de propósito compartido: (a) árbol; (b) fotografía grupal.**

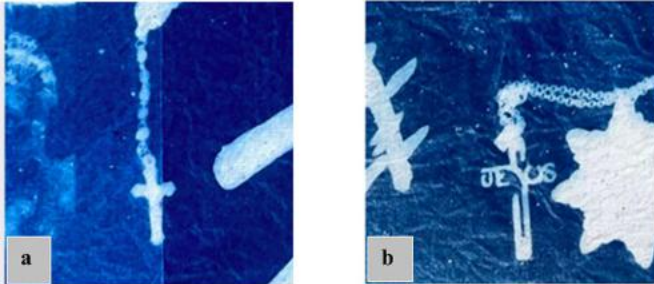


**Fuente: Elaboración propia.**

destaca el papel de la fe cristiana como fuerza movilizadora de cuidado. La figura de Dios se comprende como omnipresente, fuerza que guía, protege y moviliza la vida comunitaria: "Yo tuve una operación muy grande y todas mis compañeras, me acuerdo, hicieron una cadena de oración por mí" (EG2, Participante 8, 2024, p. 2). El rosario, las cruces y las oraciones colectivas se convierten en símbolos de fortaleza y cuidado

compartido, reforzando la esperanza y resiliencia frente al dolor o la enfermedad, como se representa en la cianotipia grupal (ver *Figuras 3 (a)* y *3 (b)*). Así, la fe se configura, también, como una forma de cuidar, conectando con la espiritualidad y con la experiencia cotidiana de protección: “Elegí este rosario porque es el motor que mueve mi vida. Sin él no soy nada, me protege” (EG2, Participante 1, 2024, p. 3).

Por último, la subcategoría *sororidad como pacto*  
**Figura 3.**  
**Símbolos de fortaleza y cuidado compartido: (a)**  
**rosario; (b) cruz.**

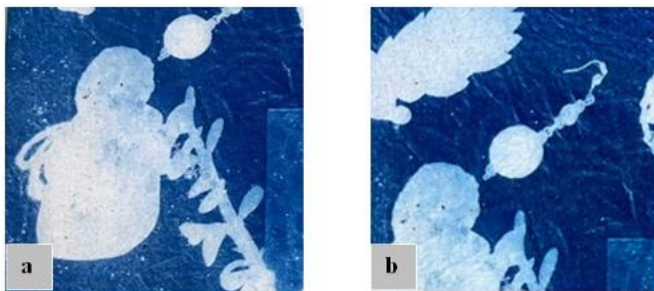


**Fuente: Elaboración propia.**

*político de cuidado* remite al vínculo entre mujeres que define al grupo, otorgándole un significado político y cultural. La sororidad se vive como una fuerza colectiva que asegura un espacio seguro e identitario: “(...) Aluden a una mayor comodidad al ser solo mujeres y apelan a que, por algo, son un “Centro de Madres” (BC2, 2024, p. 3). Este carácter separatista es interpretado como una forma de cuidado en sí mismo que protege la intimidad y potencia vínculos: “[como mujeres] estamos todas juntitas, siempre unidas” (EG2, Participante 4, 2024, p. 3). Este sentido también se plasmó en la cianotipia con la figura de una mujer mayor (*Figura 4 (a)*) y un aro (*Figura 4 (b)*), recordando que ser mujeres otorga al cuidado un significado propio, legitimando y resignificando sus vínculos.

En conjunto, esta categoría muestra que el cuidado

**Figura 4.**  
**Sororidad: aspecto clave del cuidado mutuo: (a)**  
**mujer mayor; (b) aro.**



**Fuente: Elaboración propia.**

mutuo se sostiene en un espacio simbólico de apoyo y pertenencia. Allí se tejen vínculos que refuerzan el valor personal y colectivo, especialmente significativos en la vejez, donde las redes de apoyo resultan esenciales para dar sentido, promover bienestar y proyectar un futuro en compañía (Barañano-Uribarri *et al.*, 2025). Esta experiencia trasciende lo físico, pues la memoria y el sentido de pertenencia persisten incluso tras la muerte de las socias, reafirmando su importancia en la vida cotidiana y en la memoria colectiva. En este marco, la sororidad se consolida como un aspecto clave del cuidado mutuo: un pacto político y de apoyo que no requiere de amistad, sino de la decisión de sostener un espacio común (Zibecchi, 2022). Junto a ello, la fe cristiana emerge como fuerza colectiva frente a la soledad, el duelo o la reconfiguración del proyecto vital, ampliando el horizonte simbólico del cuidado mutuo y otorgándole una dimensión espiritual trascendente.

**Articulación de dimensiones: El cuidado mutuo es una red**

La articulación de las categorías analizadas muestra que el cuidado mutuo no puede comprenderse de manera fragmentada, sino como una experiencia integral en la que las dimensiones materiales, afectivas y simbólicas, se entrelazan. Para las socias del Centro, este entramado se experimenta cotidianamente como una red de vínculos y prácticas compartidas que sostienen la vida comunitaria y refuerzan el sentido de pertenencia. Estas dimensiones, profundamente interrelacionadas, configuran un constructo complejo que da cuenta de la densidad de las experiencias humanas de apoyo y pertenencia (Zibecchi, 2022).

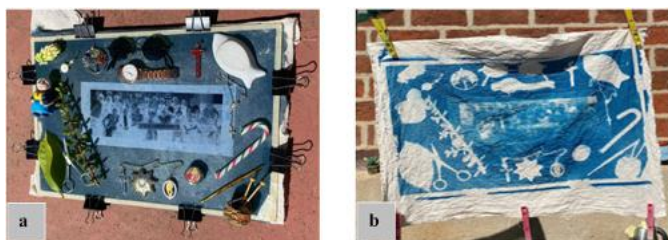
El cuidado mutuo trasciende la bidireccionalidad -yo cuido, tú me cuidas- para configurarse en un sentido comunitario de “juntas nos cuidamos”, entendido como un bien común y una responsabilidad colectiva (Artiaga, 2021; Barañano-Uribarri *et al.*, 2025). En este modelo, las acciones circulan en múltiples direcciones, formando una red interconectada en la que cada integrante actúa como nodo (Cubillos-Almendra *et al.*, 2026). Así, el cuidado no se limita a una reciprocidad inmediata o equivalente, sino que fluye de manera flexible y abierta, permitiendo que los gestos de apoyo retornen de formas inesperadas, y en momentos y roles cambiantes (González Moreno & Rangel Flores, 2023). Se concibe como una fuerza relacional y omnipresente que se despliega a través de múltiples corporalidades y valores interconectados, materializándose en una red viva de sostenimiento colectivo (Puig de la Bellacasa, 2017). Para las socias, el bienestar individual se encuentra estrechamente vinculado al bienestar grupal, reforzando la idea de que el cuidado mutuo constituye una práctica de bien común (Artiaga, 2021).

La cianotipia grupal final (ver *Figura 5 (a)* y *Figura 5 (b)*) sintetizó esta comprensión: en ella convergieron objetos, símbolos y fotografías que representaban tanto los apoyos cotidianos como los vínculos emocionales y espirituales que las sostienen. El resultado no fue solo una obra artística, sino la materialización visual de la red de cuidados que han tejido a lo largo de su historia compartida. En este sentido, la

cianotipia se convirtió en una metáfora tangible del cuidado como identidad colectiva: un entramado donde todas cuidan y son cuidadas, donde la memoria y la pertenencia se inscriben en imágenes de luz y azul, recordando que cuidar requiere tiempo, exposición y reciprocidad. Así, el cuidado mutuo se configura, simultáneamente, como práctica cotidiana, vínculo emocional y horizonte ético-político que trasciende lo instrumental y se proyecta hacia la construcción de comunidad, solidaridad y resistencia, frente a las desigualdades que marcan la vejez femenina. Desde esta perspectiva, se constituye en una acción de cuidado colectiva que difiere de la familia, el Estado y el mercado, pudiendo situarse en el plano de los cuidados comunitarios (Cubillos-Almendra *et al.*, 2026).

### Conclusiones

**Figura 5.**  
**Materialización visual de la red de cuidados, cianotipia final.**



**Fuente:** *Elaboración propia.*

El fenómeno de envejecimiento en Chile exige repensar cómo las mujeres experimentan esta etapa del ciclo vital, considerando la histórica invisibilización de sus vivencias en los estudios sobre la vejez (Artiaga, 2021; Feixas, 2021; González Moreno & Rangel Flores, 2023). En esta investigación trabajamos con una agrupación de adultas mayores de Valparaíso para explorar cómo significan el cuidado mutuo dentro de su organización, y cómo este opera como práctica de sostenimiento colectivo. Se implementó un taller experimental basado en la técnica de la cianotipia, que permitió acceder a los significados atribuidos al cuidado y también constituyó una innovación metodológica, pues esta técnica ha sido escasamente utilizada en la investigación cualitativa y, aún menos, en contextos comunitarios (Méndez, 2023).

A partir de los resultados, afirmamos que las organizaciones de mujeres mayores funcionan como verdaderas tramas de sostén y reconocimiento, donde los cuidados mutuos se configuran en tres dimensiones interdependientes -materiales, afectivas y simbólicas- que se entrelazan para conformar una red viva de apoyo y pertenencia (González Torralbo & Guizardi, 2021). En esta comunidad, el cuidado se despliega como práctica continua que integra acciones cotidianas, vínculos emocionales y creencias compartidas, sosteniendo la vida colectiva y dotando de sentido a la vejez. Es un eje central en la identidad del grupo, que refuerza los lazos afectivos y de pertenencia, consolidando una red de apoyo que trasciende la presencia física (Gómez-Rubio & Mazzucchelli, 2022; González Moreno & Rangel Flores,

2023). En este contexto, desde una perspectiva feminista, esta investigación contribuye a visibilizar que las vejeces femeninas no son únicamente escenarios de vulnerabilidad, sino también, espacios de producción colectiva de cuidado, sentido y resistencia política.

El estudio visibiliza la capacidad de las mujeres mayores para ejercer agencia frente a las desigualdades estructurales que marcan la vejez femenina en el Chile actual, mostrando que el cuidado mutuo constituye un recurso político y afectivo de resistencia. Al reconocer su propia vulnerabilidad y la de las demás, las participantes resignifican el cuidado como un acto de reciprocidad y solidaridad, desafiando los mandatos de género y las lógicas individualistas del "envejecimiento exitoso". En este sentido, las vejeces feminizadas se revelan como espacios de creación social y política, donde las mujeres sostienen lo común desde la cooperación y la memoria compartida. Cabe subrayar, sin embargo, que esta capacidad de cuidado mutuo no surge en un vacío, sino que es protagonizada por mujeres que han cargado históricamente con el trabajo de cuidado no remunerado. La reciprocidad que construyen en el CEMA no cancela esa asimetría estructural: la tensiona, la resignifica y la convierte en fuente de reconocimiento y dignidad colectiva.

Un hallazgo significativo es la centralidad del componente espiritual y religioso en las prácticas de cuidado mutuo. La fe cristiana, ausente en buena parte de la literatura sobre adultas mayores y cuidado comunitario en Chile, emerge aquí como eje simbólico que organiza vínculos y sentidos compartidos, funcionando como fuente de esperanza y fortaleza ante la pérdida o la enfermedad. Este elemento abre nuevas preguntas sobre cómo la dimensión espiritual del cuidado contribuye al bienestar de la vejez, así como su potencial para generar comunidades afectivas en contextos de precariedad.

En el plano de las políticas públicas, los hallazgos de este estudio adquieren relevancia en un contexto de creciente atención institucional al cuidado como derecho. En América Latina, la CEPAL (2022) ha insistido en la necesidad de avanzar hacia sistemas integrales de cuidado con perspectiva de género e interseccional, que reconozcan y redistribuyan el trabajo de cuidado históricamente feminizado. En Chile, la construcción del Sistema Nacional de Apoyos y Cuidados (SNAC) representa una oportunidad para incorporar la experiencia de organizaciones comunitarias de base como el CEMA estudiado, cuyos saberes y prácticas constituyen un recurso concreto de bienestar y ciudadanía en la vejez. Sin embargo, la persistente precariedad de estas organizaciones y la escasa articulación entre políticas públicas y redes comunitarias, revelan una brecha estructural que cualquier sistema de cuidados con vocación transformadora debería abordar (Cubillos-Almendra *et al.*, 2026).

Esta investigación aporta evidencia situada sobre cómo las prácticas de cuidado mutuo redefinen la vejez desde la reciprocidad, la pertenencia y la trascendencia; metodológicamente, muestra la potencia de las técnicas visuales participativas -como la cianotipia- para co-construir significados en contextos comunitarios; y programáticamente,

sugiere que fortalecer las organizaciones de base de mujeres mayores es una vía concreta para promover bienestar, reconocimiento y ciudadanía en la vejez.

Finalmente, reconocemos ciertas limitaciones del estudio. El carácter experimental del taller implicó ajustar tiempos y dinámicas, generando cierto desgaste físico y emocional en las participantes. Para futuras investigaciones sugerimos diseñar talleres con más sesiones, pero de menor duración, a fin de profundizar en los significados otorgados sin generar agotamiento. Tampoco fue posible profundizar en algunos temas emergentes, como las diferencias entre el cuidado doméstico y el comunitario, o el impacto de la participación en el bienestar personal. Abordar estas dimensiones en futuros estudios permitiría complejizar la comprensión de la relación entre las vejeces feminizadas y políticas públicas de cuidado, ampliando el diálogo entre gerontología feminista y política social (Fraga, 2022; González Moreno & Rangel Flores, 2023; Manes et al., 2020).

### Agradecimientos

Agradecemos profundamente a las socias del Centro de Madres "Siempre Unidas" de Valparaíso por su generosa participación, apertura y disposición a compartir sus saberes, historias y experiencias. Su compromiso y creatividad hicieron posible este trabajo y enriquecieron cada etapa del proceso investigativo. Este estudio no solo recoge sus voces, sino también, la fuerza colectiva que han tejido a lo largo de los años para sostener y cuidar la vida en comunidad.

### Referencias

- Artiaga, A. (2021). Cuidados comunitarios y gobierno común de la dependencia: las viviendas colaborativas de personas mayores. *Revista Española de Sociología (RES)*, 30(2), 1-16. <https://doi.org/10.22325/fes/res.2021.29>
- Barañano-Uribarri, M., Artiaga-Leiras, A., & del Moral-Espín, L. (2025). Representaciones y éticas en torno a los cuidados comunitarios en iniciativas de la economía social y solidaria en el estado español: mayores, infancia y empleo del hogar. *REVESCO. Revista de Estudios Cooperativos*, 149, 1-17. <https://doi.org/10.5209/REVE.99739>
- Cantera, L., & Rodrigues, C. (2012). El uso de la imagen en el trabajo comunitario. *Global Journal of Community Psychology Practice*, 3(4), 202-214. <https://www.gjcpp.org/pdfs/2012-Lisboa-022-El%20uso%20de%20la%20imagen%20en%20el%20trabajo%20comunitario.pdf>
- Cárcamo, M. (2017). *La dictadura cívico-militar y CEMA-Chile: Imagen y rol de las mujeres en el proceso de "Reconstrucción Nacional" (1973-1980)* [tesis de licenciatura] Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile. [https://tesis.museodelamemoria.cl/Tesis\\_PDF/TESIS\\_MILLARAY\\_C%3%81RCAMO.pdf](https://tesis.museodelamemoria.cl/Tesis_PDF/TESIS_MILLARAY_C%3%81RCAMO.pdf)
- Charmaz, K. (2014). *Constructing Grounded Theory* (2nd ed.). Sage.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2022). *Envejecimiento y políticas públicas en América Latina y el Caribe*. <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/47754>
- Cubillos-Almendra, J., Marambio-Tapia, A., & Soto, A. (2026). Cuidados comunitarios: pistas para su conceptualización y consideración en las mediciones de uso del tiempo. *Psicoperspectivas*, 25(1). <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol25-issue1-fulltext-3506>
- Del Pozo, M. T., & Thumala Dockendorff, D. (2016). Reconstrucción de soportes sociales en mujeres urbanas populares post viudez: una mirada a los cuidados. *Psicoperspectivas*, 15(3), 78-86. <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol15-Issue3-fulltext-753>
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds.). (2018). *The SAGE handbook of qualitative research* (5th ed.). SAGE Publications.
- Díaz, F., Barroso, R., & López, E. (2021). Fondos de identidad y justicia social a través de la fotovoz "Ayotzinapa: lugar de tortugas". *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social*, 10(1), 83-103. <https://doi.org/10.15366/riejs2021.10.1.006>
- Fraga, V. (2022). Cuidar en comunidad: experiencias colectivas de mujeres mayores en Uruguay. En C. Zibecchi y N. Gherardi (Comps.), *Cuidado, comunidad y desigualdades en América Latina* (pp. 87-113). CLACSO.
- Freixas, A. (2021). *Yo vieja*. Capitán Swing.
- Gómez-Rubio, C. (2019). *Vejez y cuidados: vejez y cuidados, eso que les pasa a otros(as): discursos y experiencias comunitarias autogestionadas en personas mayores de Santiago de Chile* [tesis doctoral]. Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España.
- Gómez-Rubio, C., & Mazzucchelli, N. (2022). Prácticas que sostienen la vida: personas mayores y cuidados mutuos en el Chile neoliberal. *RUMBOS TS*, 27(1). <https://doi.org/10.51188/rrts.num27.620>
- González Moreno, J., & Rangel Flores, Y. (2023). Vivencias sobre cuidado en la vejez, análisis desde la gerontología crítica feminista. *Revista Estudios Feministas*, 31(2), e85984. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2023v31n2e85984>
- González H., Lube M., Ramírez A., & Cano C. (2019). El club como trinchera: una etnografía sobre cuidados comunitarios entre mujeres mayores en Independencia (Chile). *Revista de Antropología Social*, 28(1), 137-166. <https://doi.org/10.5209/RASO.63770>
- González, H., & Lube, M. (2020). Las mujeres y el envejecimiento en la investigación social (1950-2018). *Revista Estudios Feministas*, 28(1), 1-14. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n158497>
- González Torralbo, H., & Guizardi, M. L. (Eds.). (2021). *Las trincheras de los cuidados comunitarios: Una etnografía sobre mujeres mayores en Santiago de Chile*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- González, H., & Silva-Villar, A. (2024). Community care and social participation: An ethnography of clubs for older people in Peñalolén (Chile) during and after the pandemic. *Journal of Aging Studies*, 71, 101232. <https://doi.org/10.1016/j.jaging.2024.101232>
- Grosfoguel, R. (2016). Del "extractivismo económico" al "extractivismo epistémico" y "extractivismo ontológico": una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, 24, 123-143. <https://doi.org/10.25058/20112742.60>
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Instituto Nacional de Estadísticas [de Chile] (INE). (2025a). *Boletín demográfico anual provisional de estadísticas vitales 2024*. [https://www.ine.gob.cl/docs/default-source/nacimientos-matrimonios-y-defunciones/publicaciones-y-anuarios/anuarios-de-estad%3%ADstcas-vitales/estad%3%ADstcas-vitales-cifras-provisionales-2024.pdf?sfvrsn=13e86fb9\\_4](https://www.ine.gob.cl/docs/default-source/nacimientos-matrimonios-y-defunciones/publicaciones-y-anuarios/anuarios-de-estad%3%ADstcas-vitales/estad%3%ADstcas-vitales-cifras-provisionales-2024.pdf?sfvrsn=13e86fb9_4)
- Instituto Nacional de Estadísticas [de Chile] (INE). (2025b). *Síntesis de resultados: II Encuesta Nacional sobre Uso del Tiempo 2023*. [https://www.ine.gob.cl/docs/default-source/uso-del-tiempo-tiempo-libre/publicaciones-y-anuarios/ii-enut/sintesis-de-resultados-ii-enut-2023.pdf?sfvrsn=b2f4183c\\_4](https://www.ine.gob.cl/docs/default-source/uso-del-tiempo-tiempo-libre/publicaciones-y-anuarios/ii-enut/sintesis-de-resultados-ii-enut-2023.pdf?sfvrsn=b2f4183c_4)
- Jones, I. R., Changfoot, N., & King, A. (2022). Revisioning ageing futures: Feminist, queer, crip and decolonial visions of a good old age. *Journal of Aging Studies*, 63, 101083. <https://doi.org/10.1016/j.jaging.2022.101083>
- Manes, R., Garmendia, C., & Danel, P. (2020). Envejecimiento y vejeces: aproximaciones conceptuales desde la decolonialidad. En C. B. Tello y P. Danel (Eds.), *Decolonialidad, identidades divergentes e intervenciones* (pp. 20-29). Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EDULP).

- Mazzucchelli, N. (2024). Foto-provocación, producciones narrativas y virtualidad: aportes metodológicos para el estudio de la vejez y la exclusión. *New Trends in Qualitative Research*, 20(2), e940. <https://doi.org/10.36367/ntqr.20.2.2024.e940>
- Mazzucchelli, N., Reyes-Espejo, M. I., & Íñiguez-Rueda, L. (2021). Bordando narrativas de resistencia: prácticas y experiencias de mujeres mayores activistas. *Polis Revista Latinoamericana*, 20(60), 9-27. <http://dx.doi.org/10.32735/s0718-6568/2021-n60-1654>
- Mazzucchelli, N., Hedrera, L., Íñiguez-Rueda, L., & Reyes-Espejo, M. I. (2024). Older women and political agency: A scoping review of the literature. *Psykhē*, 33(1), 1-15. <https://dx.doi.org/10.7764/psykhe.2021.44367>
- Méndez, O. (2023). *La cianotipia como proceso de producción artística: una alternativa educativa al cuarto oscuro* [tesis de maestría]. Universidad Autónoma de Aguascalientes, México. <http://hdl.handle.net/11317/2565>
- Nowell, L. S., Norris, J. M., White, D. E., & Moules, N. J. (2017). Thematic analysis: Striving to meet the trustworthiness criteria. *International Journal of Qualitative Methods*, 16(1), 1-13. <https://doi.org/10.1177/16094069177338>
- Observatorio del Envejecimiento. (2020). *Mujeres y envejecimiento: brechas y desafíos*. Pontificia Universidad Católica de Chile. [https://observatorioenvejecimiento.uc.cl/wp-content/uploads/2020/06/mujeres\\_y\\_envejecimiento.pdf](https://observatorioenvejecimiento.uc.cl/wp-content/uploads/2020/06/mujeres_y_envejecimiento.pdf)
- Observatorio del Envejecimiento. (2023). *Los vínculos sociales de las personas mayores en Chile*. Pontificia Universidad Católica de Chile. <https://observatorioenvejecimiento.uc.cl/wp-content/uploads/2023/10/Reporte-Los-Vínculos-Sociales-de-las-Personas-Mayores-en-Chile.pdf>
- Olivares-Espinoza, B., Winkler Müller, M. A., Reyes-Espejo, M. I., Berroeta Torres, H., & Montero Rivas, M. (2018). ¿Y si pensamos la comunidad con derechos? Psicología comunitaria, derechos y políticas públicas: una relación compleja. *Universitas Psychologica*, 17(2), 1-13. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.upsy17-2.pcdp>
- ONU Mujeres. (2024). *La territorialidad de los cuidados en Chile: principales resultados regionales de los diálogos ciudadanos hacia la construcción del Sistema Nacional de Apoyos y Cuidados*. [https://lac.unwomen.org/sites/default/files/2025-04/territorialidad\\_de\\_los\\_cuidados\\_v02.pdf](https://lac.unwomen.org/sites/default/files/2025-04/territorialidad_de_los_cuidados_v02.pdf)
- Osorio-Parraguez, P., Navarrete Luco, I. I., Briceño, R., & Saavedra Parraguez, G. (2022). Mujeres mayores activistas: trayectorias y experiencias en movimientos y organizaciones sociales en Chile. *La ventana. Revista de estudios de género*, 6(55), 120-155. Epub 21 de febrero de 2022. <https://doi.org/10.32870/lv.v6i55.7387>
- Pajares, L. (2020). Fundamentación feminista de la investigación participativa: conocimiento, género y participación, o del diálogo necesario para la transformación. *Revista de Investigaciones Feministas*, 11(2), 297-306. <https://doi.org/10.5209/infe.65844>
- Puig de la Bellacasa, M. (2017). *Matters of care: Speculative Ethics in more than human worlds*. University of Minnesota Press.
- Reyes-Espejo, M. I., Vallejo-Correa, V., & Mazzucchelli, N. (2025). Metodologías visuales-narrativas para la investigación participativa: construyendo saberes transformadores desde una perspectiva feminista. En M. González-Barrientos y V. Sisto (Eds.), *Psicología y transformaciones sociales: metodologías para su estudio* (pp. 19-40). Santiago, Chile: RIL Editores.
- Rojas Novoa, M. S. (2023). Narrativas maternalistas en la historia chilena reciente: los Centros de Madres como campo de disputa (1964-2022). *Historia* 396, 13(2), 179-208. <http://dx.doi.org/10.4151/07197969-Vol.13-Iss.2-Art.689>
- Tronto, J. C. (2013). *Caring democracy: Markets, equality, and justice*. New York University Press.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2021). *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa.
- Zibecchi, C. (2022). *Economías del cuidado y sostenibilidad de la vida: hacia una política feminista del cuidado*. CLACSO.

# RURALIDAD ENTRAMADA: el apoyo social y sus prácticas de carácter comunitario


A networked rurality: social support and its  
community-based practices

**Recibido:** 27 de noviembre de 2025

**Aceptado:** 2 de mayo de 2026

**Publicado:** 30 de junio de 2026

✎ **Mariela Muñoz Rodríguez**  
CONICET San Luis, FaPsi Universidad Nacional de San  
Luis, Universidad de Mendoza, Argentina  
Email: lamunoz@email.unsl.edu.ar  
0000-0002-3960-6304  


✎ **Santiago Andrés Martín**  
CONICET CCT Mendoza - Universidad de Mendoza,  
Argentina  
Email: santiagoamartin18@gmail.com  
0000-0001-5230-2615  


Artículo científico. Este artículo de investigación expone resultados parciales de un proyecto de investigación y uno de extensión. Se trata, respectivamente, del proyecto de investigación 2021-2023 "Implicancias de la pandemia COVID-19 en los procesos de vida rurales: Estudio de epidemiología crítica en El Remanso" y del proyecto de extensión 2019-2021 "Acompañamientos psicosociales en contexto de pandemia. Hacia la problematización de inequidades de género en comunidades rurales". Ambos fueron aprobados por concurso y financiados por la Dirección de Investigaciones de la Universidad de Mendoza y la Facultad de Ciencias de la Salud de la Universidad de Mendoza.

**Cómo citar:** Muñoz Rodríguez, M., & Martín, S. (2026). Ruralidad entramada: el apoyo social y sus prácticas de carácter comunitario. *Palimpsesto*, 16(28), 13-23. <https://doi.org/10.35588/920ez498>



REVISTA  
**PALIMPSESTO**  
REVISTA CHILENA DE ESTUDIOS DE GÉNERO



## RESUMEN

Este artículo analiza la dinámica de las redes de apoyo social comunitario en un escenario rural de Mendoza, Argentina, como aspecto relevante para fortalecer las comunidades y la salud comunitaria. Interesa develar cualidades del contexto rural sobre el carácter reticular del apoyo social. Se indaga la integración y participación comunitaria y se compara con contextos urbanos. Se utilizó el cuestionario de apoyo social comunitario percibido y notas de diario de campo que registraron observaciones, entrevistas y conversaciones. Se trabaja desde una perspectiva metodológica sociocrítica. En los resultados se apela al concepto de entramado comunitario para designar las múltiples tramas de reciprocidad, no exentas de tensión, que generan apoyo social.

## ABSTRACT

This study, conducted in Mendoza, Argentina, examines the dynamics of community social support networks as a key factor for strengthening communities and community health. It explores rural features shaping the networked nature of support, drawing on analyses of community integration and participation and comparing rural and urban contexts. Using the Perceived Community Social Support Questionnaire and field notes, and from a socio-critical perspective, the study adopts the notion of community weaving to describe diverse, tension-laden forms of reciprocity. It allows for interpreting the heterogeneity of organizational experiences of a community nature in contemporary rural areas.

---

[ Palabras claves ] Apoyo social, redes comunitarias, ruralidad, entramados comunitarios.

[ Key Words ] Social support, community networks, rurality, community weaving.

## Introducción

En psicología, los estudios en escenarios rurales han cobrado relevancia durante la última década. Sin embargo, destaca la escasez de investigaciones en el ámbito a pesar de que casi la mitad de la población mundial reside en zonas rurales. En Argentina, según el CENSO 2022, un 11% de la población habita la ruralidad, porcentaje en aumento desde el censo 2010 (9%) (INDEC, 2023). Esto representa más de 5.000.000 de habitantes que se extienden en el 75% del territorio del país repartido en todas las provincias. López Binaghi (2024), menciona que, si se consideran las densidades poblacionales y los estilos de vida de ciudades con una densidad de población menor a 30.000 habitantes, podría pensarse que el 23% de la población posee características rurales, representando el 86% del territorio. Los escenarios rurales aumentan su población desde la pandemia de covid-19 pero cuentan con escasos apoyos gubernamentales en materia de servicios, por lo que las dinámicas comunitarias son relevantes para proporcionar alternativas a nuevos y viejos problemas del mundo rural (Reyes Espejo *et al.*, 2022).

La psicología ha tendido a enfocarse a estudiar y describir sus categorías de análisis en contextos urbanos, generalmente, sin mencionarlo. Eso invisibiliza las realidades, modos y estilos de vida de las personas en la ruralidad; por lo que el campo de la psicología rural aboga por una disciplina que no solo reconozca lo rural como un mero escenario geográfico, sino como una categoría teórica que permita dar cuenta de las experiencias humanas y las problemáticas sociales, de acuerdo con los desafíos particulares de las comunidades rurales (Ronzani *et al.*, 2021; de Brito e Silva *et al.*, 2021; Landini *et al.*, 2023).

La psicología rural pone de manifiesto aspectos específicos de estos contextos que no pueden reducirse a la sola mención de "lo rural", puesto que las transformaciones socioeconómicas que tienen lugar en tales escenarios, implican la configuración de mundos rurales diversos y complejos (Conti *et al.*, 2020; Monreal-Álvarez, 2022). Por lo tanto, la vida en el mundo rural implica modulaciones de la salud mental que deben analizarse en el contexto propio, puesto que su comprensión se relaciona con las especificidades del desarrollo económico y social de esos sectores (Véliz Burgos *et al.*, 2022). Además de ello, es necesario mencionar aspectos de los modos de vida que trascienden, pero implican lo económico; es decir, la ruralidad involucra formas específicas de habitar y relacionarse con la naturaleza y el territorio, así como, con las personas. Esto precisa indagaciones integrales en los estudios sobre el campo, capaces de mostrar aspectos diferenciales con respecto a otros escenarios, y aspectos específicos que revelen las particularidades en juego.

Para ello, la psicología rural enfatiza la necesidad de adaptar las intervenciones y la investigación a las especificidades socioculturales de estas poblaciones, promoviendo un enfoque situado. Entre los principales temas de investigación en materia de psicología rural, subrayan preocupaciones sobre las concepciones de lo rural, estudios sobre salud y bienestar psicológico, consideraciones sobre

estrategias de desarrollo humano y social, inquietudes en torno a la educación, problematización de la pobreza y las desigualdades sociales, discusiones sobre la práctica profesional de la psicología, entre otras (Ronzani *et al.*, 2021; de Brito e Silva *et al.*, 2021; Landini *et al.*, 2023).

La configuración de la salud mental en los escenarios rurales se da en el marco de vulneraciones socioeconómicas; irregularidades laborales; precariedad en la alimentación; dificultades en acceso a servicios sanitarios, educativos y recreativos; modos de vida marcados por desigualdades de género y étnicas, etc. Así también, es posible destacar la relevancia dada por la ONU en los objetivos del desarrollo sostenible, a la calidad de vida rural (a pesar de críticas posibles a los organismos internacionales). Esta recupera la dimensión cualitativa, dejando de lado la focalización en la pobreza y desigualdad de ingresos y recursos (De Arce & Salomón, 2020). Es decir, que la producción de bienestar o malestar se forja en el entrelazamiento de aspectos socioeconómicos estructurales, como la producción del espacio rural; y aspectos culturales de los modos de vida, como las formas de socialidad y convivencia (Dantas *et al.*, 2020; Dimenstein *et al.*, 2022; Zambenedetti & Sidoski, 2021); así como, en la relación con la naturaleza y los ritmos de vida, y las diferentes formas que adquieren las instituciones en la ruralidad.

Estudiar las redes de apoyo social se asocia a procesos de salud y es relevante para fortalecer potencialidades de las comunidades. Los cambios en su estructura y función tienen efectos en el bienestar y pueden estar relacionados con especificidades organizativas de las comunidades rurales (Arias *et al.*, 2020; Yáñez Rojas, 2024). El análisis de las redes sociales de carácter comunitario prioriza ejes basados en capitales que se encuentran en las vinculaciones (sean materiales, informacionales o afectivas) (Matud *et al.*, 2002); o bien, en aspectos de integración y participación comunitarias, implicadas en las acciones de las personas en los territorios (Gracia Fuster, Herrero Olaizola, & Musitu Ochoa, 2002). Maya Jariego (2004), desde el análisis de la comunidad como grupo relacional, propuso el estudio de las redes sociales ya que estas pueden proporcionar una lectura de los diferentes niveles en los que toma forma la comunidad, y dar cuenta de las pertenencias múltiples de las personas miembro, a la vez que permiten valorar las relaciones de la comunidad con su contexto. Esta información es muy valiosa para el diseño de intervenciones con la comunidad, puesto que permite conocer las cualidades salutógenas o malsanas que asumen las redes de apoyo social en los escenarios rurales, para comprender la configuración del proceso salud-enfermedad.

Los escenarios rurales actuales convocan a una gama amplia de actores que buscan desarrollar sus propias agendas y que, por tanto, evidencian una variedad de racionalidades, repertorios de acción y horizontes de sentido en la construcción de las vidas cotidianas que allí tienen lugar (Landini *et al.*, 2014; Lapalma, 2001). A propósito, para el análisis propuesto en este artículo se recurre al concepto de *entramado comunitario*, entendido como multiplicidad de mundos de vida que genera pautas de respeto, dignidad

y reciprocidad, no exenta de tensión (Gutiérrez, 2020). La noción de entramado comunitario contribuye a indagar las múltiples formas en que se configuran prácticas de reciprocidad destinadas a resolver el devenir de la vida cotidiana (Gutiérrez, 2017). Este concepto permite interpretar la heterogeneidad de experiencias organizativas de carácter comunitario en la ruralidad actual.

Los aportes de los estudios de género en torno al cuidado, enriquecen la profundidad de estas tramas. El diamante del cuidado conformado por: Estado, mercado, familias y organizaciones sociales y comunitarias (Rodríguez Enríquez & Marzonetto, 2016), nos permite revisar las dinámicas que estos sectores aportan a la vida cotidiana. Es necesario destacar que la forma de resolver el cuidado se da, sobre todo, en las tareas no remuneradas que las personas, principalmente las mujeres, realizan para sostener la vida.

### Metodología

En la provincia de Mendoza, Argentina, las características productivas son fuertemente agrarias, por lo que un 19,1% de la población habita escenarios rurales (Registro Nacional de Población, 2020). La localidad que nos ocupa se ubica en el departamento de Luján de Cuyo, en la provincia de Mendoza, Argentina. La importancia de los sistemas socio-productivos agrarios en la vida cotidiana de la población, emplaza el escenario de trabajo en una ruralidad signada, principalmente, por actividades vitícolas y hortícolas. En menor medida, se advierte la presencia de actividades petroleras y manufactureras. Mayormente, el trabajo remunerado de la población de la localidad corresponde a la contratación por parte de fincas de ajo o vid, el empleo en fábricas locales en tareas de limpieza, mantenimiento, seguridad o manufactura de productos enlatados, y el comercio de productos en almacenes o ferias cercanas, de manera tanto personal como familiar. Así también, se observa en el trabajo de mujeres, contrataciones realizadas por la municipalidad para responder a necesidades propias de la administración del municipio, o bien, en comedores comunitarios, dependiendo los planes sociales en ejecución.

Este artículo se basa en una metodología sociocrítica, de acuerdo con la cual, la investigación procede, simultáneamente, por generalización estadística y por generación conceptual, a partir de procesos colectivos de trabajo participativo (Sirvent & Rigal, 2023). A su vez, las metodologías feministas consideran que la producción de conocimiento científico es un ejercicio situado, cuyas posibilidades y límites se juegan, en gran medida, en la implicancia de quienes investigan (Molina Galarza, 2024). En sintonía, la perspectiva del pluralismo metodológico asume que un fenómeno o proceso social no puede ser explicado por una única teoría, o investigado usando un único enfoque, ya que el conocimiento es producido de manera parcial, nunca total, en el sentido de que ni el yo que investiga, ni el mundo, son realidades cerradas y factibles de ser estudiadas de acuerdo con un único sistema de representación (Haraway, 1995; Kellert *et al.*, 2006).

Así es que para la elaboración de este artículo se conjugaron herramientas de producción de datos diversas, que incluyen instrumentos cuantitativos, aunque la comprensión de los datos procuró realizarse desde la experiencia vincular construida durante el proceso de trabajo territorial. En este caso, la inquietud por las redes de apoyo que orienta el objetivo del artículo, ha sido posible, precisamente, por las preguntas surgidas en el intercambio con vecinas y vecinos de la comunidad. La investigación, entonces, ha articulado de manera dialéctica, los datos producidos por el Cuestionario de Apoyo Social Comunitario Percibido (Gracia Fuster *et al.*, 2022; validado por autor, en prensa), aplicado tanto en contexto urbano como rural, con el registro en diario de campo (Frizzo, 2019) de la praxis territorial realizada con una comunidad rural entre 2018 y 2024.

### Objetivo general

- Problematizar las dinámicas del apoyo social comunitario en una localidad rural de Luján de Cuyo, de la provincia de Mendoza, Argentina.

### Objetivos específicos

- Describir las características que asume la participación e integración comunitaria en un contexto rural del departamento Luján de Cuyo, provincia de Mendoza, y en contexto urbano del gran Mendoza, Argentina.
- Comparar las características de participación e integración comunitaria del apoyo social comunitario de sectores urbanos de la provincia, con los propios de la localidad de estudio.
- Comprender la configuración del apoyo social comunitario desde las experiencias territoriales cotidianas registradas en el trabajo de campo en contexto rural.

De acuerdo con lo comentado en la introducción, y siguiendo los lineamientos de una psicología rural, asumimos que los escenarios rurales guardan particularidades que corresponde localizar para dar cuenta de las especificidades subjetivas de su población, sin reducirlas bajo el apelativo homogéneo de “lo rural” (Landini, 2015). Frente a la generalización de la que es objeto el mundo rural en el campo psi, un procedimiento comparativo con escenarios urbanos permite identificar aspectos diferenciales y cuestionar cualquier tendencia de universalización abstracta.

Para describir y comparar las características de la participación e integración comunitaria, analizamos los resultados del Cuestionario de Apoyo Social Comunitario Percibido (Gracia Fuster *et al.*, 2002; adaptado por Autor, 2019). La versión utilizada en la presente investigación es una versión validada en Argentina que consta de 15 ítems de los cuales solo se utilizan 6 que responden a las dimensiones: integración comunitaria y participación comunitaria (Autor, en prensa). Las posibilidades de respuesta son una escala *likert* de 5 puntos. El análisis factorial realizado en Argentina muestra consistencia del instrumento  $\alpha = .825$  y para establecer la validez de constructo se utilizó análisis factorial

(con rotación oblicua, KMO de .793 y el  $X^2(1035)$  de Bartlett = 2252,056 ( $p < .000$ ). A su vez, se presenta información sobre dos ítems "Me siento a gusto dentro de mi barrio" y "Muchas personas de mi comunidad saben quién soy", que, si bien no fue posible incluirlos dentro del análisis factorial como parte del constructo integración comunitaria, sí nos dan información sobre esta categoría.

En primer lugar, se realiza un proceso descriptivo de las características del apoyo social comunitario en torno a la participación e integración comunitaria del contexto rural, en base a las respuestas brindadas por 69 personas de una comunidad rural de Luján de Cuyo. La muestra fue construida en visitas a los hogares, encuestando a un referente del hogar presente al momento de la aplicación del instrumento. Esto hace que la muestra sea sin intenciones probabilísticas. Se buscaba la participación del mayor número de hogares posibles. Los datos recabados en el contexto rural, si bien pertenecen a una población menos numerosa que los de la zona urbana, es importante señalar que corresponde a un porcentaje aproximado de +-50% del total de hogares de la zona. Las personas participantes fueron 24,6% varones, y 75,4% mujeres. Las edades fueron de 20 a 83 años, con una media de 44, 9.

Posteriormente, se recurre a fuentes secundarias que han utilizado el mismo instrumento para comparar los resultados de ambas categorías entre contexto rural y urbano para la interpretación de los datos. Se recurre a una investigación realizada en la misma provincia con el mismo instrumento en una zona urbana  $n$ : 414 (Muñoz Rodríguez, 2019). En el caso de la zona urbana, se encuestó a un +-5% de la población de acuerdo al censo 2010. Se buscó una muestra probabilística por rangos de edad-sexo que no fue logrado, ya que el porcentaje de varones (45,7%) fue menor al de mujeres (54,3%). Las edades están comprendidas entre los 18 y 84 años, con una media de 41,2.

Es preciso indicar que las diferencias de cantidad de informantes, están asociadas a la densidad poblacional de ambos contextos. Este proceso comparativo será realizado, principalmente, desde una propuesta de generación teórica en torno a la ruralidad. Para el análisis de los datos requeridos en el primer objetivo, se realiza un procesamiento estadístico de análisis descriptivo: medidas de tendencia central y análisis de frecuencias. Luego, para comparar la información de ambos contextos (rural y urbano) se aplicarán análisis de Chi cuadrado para resultados que cumplan criterios de normalidad y homogeneidad, y la prueba H. de Kruskal Wallis para los casos que no los cumplan. Las personas participantes de las 10 entrevistas realizadas son referentes barriales y vecinas que participan en actividades escolares o comunitarias.

En ambas investigaciones se realizaron consentimientos informados que dan cuenta de la gratuidad, anonimato y confidencialidad de la información. Además, ambas cuentan con evaluaciones realizadas por el comité de ética de la provincia.

Seguido de esto, se recurre a los registros de los diarios de campo para comprender las dinámicas de apoyo social comunitarias. Estas han emergido en diferentes instancias de actividades grupales y comunitarias, en entrevistas con referentes

y pobladores de la zona desde 2018 a 2024. Durante todo el período de trabajo se realizaron observaciones participantes (Jociles Rubio, 2018), entrevistas (Taylor & Bodgan, 1984), y se mantuvieron conversaciones (Devillard *et al.*, 2012) con personas adultas de la comunidad, tanto vecinas y vecinos, como referentes institucionales.

Para encauzar la interpretación de los datos producidos, recurrimos al análisis crítico del concepto de apoyo social comunitario. Entendemos al conocimiento como una construcción colectiva y dialéctica, de ida y vuelta constante entre teoría y práctica; entre conocimiento científico y conocimiento cotidiano (Sirvent & Rigal, 2023). Las instancias de análisis cualitativo estuvieron realizadas desde el "Método Comparativo Constante" propuesto por Glaser y Strauss (1967) de procesos de revisión, reducción, análisis y comparación, en simultáneo al trabajo de campo, en aproximaciones sucesivas o análisis en progreso. Sin embargo, la parte más intensiva del análisis la llevamos a cabo después de haber completado el trabajo de campo.

El análisis de las redes sociales se realiza de acuerdo con el apoyo social en términos de integración comunitaria y de participación. Ambas dimensiones ofrecen claves para elucidar la conformación de las redes sociales percibidas en la comunidad. Por otro lado, sumamos al análisis el tipo de vínculos que predominan en las redes personales y a quiénes las personas le dan relevancia. Al respecto, se busca hacer visible los recursos tangibles o intangibles que las personas obtienen por su pertenencia a una red (Song *et al.*, 2011).

## Resultados

En el análisis del apoyo social comunitario percibido, se distinguen como dos de sus cualidades, la participación comunitaria y la integración comunitaria. En la tabla 1 se observan los puntajes de tendencia central de contexto rural y urbano. En torno a la participación comunitaria, el contexto rural presenta un puntaje medio de 2,57, mientras el urbano, es de 3,31. En el caso de la integración comunitaria, el puntaje medio en contexto rural es de 3,53 y 2,95 para el urbano.

Para el caso que nos ocupa, tanto la participación sociocomunitaria como la integración, presentan puntuaciones medias superiores en zona rural. Es importante destacar que la diferencia en los puntajes medios solo es significativa en torno a la participación comunitaria ( $X^2(12) = 30,459$ ,  $p .002$ ), no así en relación a la integración comunitaria ( $X^2(12) = 9,477$ ,  $p .662$ ). Este dato es de gran importancia si recuperamos, por caso, el prejuicio de aislamiento asociado a los contextos rurales. Nos permite acercarnos a la pregunta por la comprensión de las experiencias de apoyo social de los habitantes rurales en relación con sus propios modos de vida.

**Tabla 1.**

*Medidas de tendencia central y prueba de Chi cuadrado en torno a la integración comunitaria y la participación comunitaria en dos localidades de Mendoza, una rural y otra urbana.*

Apoyo comunitario	Localidad	N	Media	DE	Chi cuadrado
<b>Integración comunitaria</b>	Rural	69	3,5266	1,37604	(12) = 9,477, p .662
	Urbana	414	3,3124	1,32670	
<b>Participación comunitaria</b>	Rural	69	2,5700	1,31743	(12) = 30,459, p .002
	Urbana	414	1,9533	1,20953	

*Fuente: Elaboración propia.*

A pesar de estas características de la integración comunitaria se pueden observar algunos aspectos a resaltar en torno a dos ítems que se evaluaron en ambas localidades: "me siento a gusto dentro de mi barrio" y "muchas personas de mi comunidad saben quién soy" (Tabla 2). En estas afirmaciones se observan sentimientos diferenciales referidos al sentido de pertenencia comunitaria. Las personas de contexto rural se sienten estadísticamente más integradas que las de contexto urbano. Esto podría estar influido por el tiempo de residencia en la comunidad, así como el tipo de vinculaciones que se tejen en estos contextos.

**Tabla 2.**

*Prueba de U Mann-Whitney para comparar puntuaciones de ítems vinculados al sentimiento de integración comunitaria en población rural y urbana.*

Pregunta	localidad	N	Media	DE	U de Mann-Whitney	W de Wilcoxon	Z	Sig. (bilateral)
<b>Me encuentro a gusto dentro de mi barrio</b>	rural	69	4,26	1,26	10757,000	96662,000	-3,497	,000
	urbana	414	3,68	1,48				
<b>Muchas personas de mi comunidad saben quién soy</b>	rural	69	4,33	1,16	9582,000	95487,000	-4,658	,000
	urbana	414	3,31	1,71				

*Fuente: Elaboración propia.*

Con relación a la integración comunitaria, a partir de los registros de diario de campo y de entrevistas, se ha buscado reconstruir una lectura sobre la especificidad de las dinámicas de la vinculación de la localidad. De alguna manera, las formas locales de vivir no se perciben desde la soledad o el aislamiento como en otros contextos signados por ritmos de vida y demandas sociales propias de los contextos urbanos. En este sentido, la preocupación por la seguridad no aparece como cualidad constante en la vida rural, más bien, en este contexto se valora la tranquilidad. Esta última, entendida desde la despreocupación por robos, la baja desconfianza por las personas del vecindario, o bien los ritmos propios de la naturaleza. Además, en la vida rural estas relaciones con la naturaleza podrían estar implicadas en las comprensiones del estar solo o acompañado. Así, en las tramas comunitarias, la naturaleza y la relación entre las personas ocupan un lugar

central. El hecho de vivir mucho tiempo en un mismo lugar y conocerse entre sí, aumenta la integración comunitaria, generando formas de vida compartidas que los habitantes naturalizan. Estas formas de vida tienen gran potencia para el desarrollo de la confianza y el reconocimiento mutuo.

En torno a la participación comunitaria, una de las construcciones participativas del lugar rememora el surgimiento de dos de las instituciones de la zona que fueron creadas por sesión de los terrenos de un vecino de la localidad. Los relatos mencionan que la idea surgió entre participantes del equipo de fútbol local. Uno de los jugadores donó parte de su finca. Esta se convirtió en la escuela y el polideportivo actual. Ambos colindantes. En torno a la experiencia de constituir el polideportivo local, se anudan recuerdos sobre el esfuerzo compartido y la organización colectiva:

Al playón lo hicimos nosotros. Antes esto era una canchita nada más. [...] Ahí empezamos a hacer más eventos para ahorrar plata para crear el playón. Ayudó mucho la muni y el ingeniero [...] donó el terreno. Y con los eventos también ahorramos para ayudar a los que necesitaban. Porque acá es toda gente laburadora... no se van de vacaciones. (Entrevista a referente, 2019)

Al momento del desarrollo de actividades territoriales en 2019, el salón del polideportivo era un espacio posible para realizar talleres coordinando apertura y horarios disponibles. Previo a la pandemia, la escuela tuvo problemas de infraestructura que se prolongaron hasta el año 2021. Durante ese tiempo, se dictaron clases en el polideportivo, bajo gestión del municipio. Así, un salón pequeño fue el espacio que habilitó el sostenimiento de la escolarización de las niñas y niños de la comunidad, al tiempo que congregaba a vecinas en actividades recreativas, formativas, religiosas, etc.

A propósito, hay quienes afirman que "cuidarse también es tiempo para una, y venir acá es darse tiempo" (Vecina en diario de campo, 2019). Otra agrega que estas actividades son importantes para "salir de la casa y soltar lo que una tiene guardado" (Vecina en diario de campo, 2019). En estas actividades participativas y de encuentro, aparece con claridad la potencia de la participación comunitaria, conjugando el propio cuidado con la posibilidad del encuentro. Ahora bien, las actividades del merendero, como las escolares o religiosas, se realizan de acuerdo con el permiso de los maridos de las mujeres "los varones no se quejan cuando venimos a la escuela, pero no a todos les gusta cuando hacemos zumba" (Vecina en diario de campo, 2019). Así, las actividades sostenidas desde instituciones para el bien común, brindan la posibilidad de participación pública, o al menos, de vinculación cotidiana.

Es importante rescatar que tanto las actividades del merendero, las escolares y religiosas son principalmente gestionadas y coordinadas por mujeres, como son ellas quienes, principalmente, participan junto a las infancias. Federici (2015, 2018) menciona que la reproducción social sostiene la posibilidad de que haya fuerza de trabajo desde sus diferentes manifestaciones y actividades: la reproducción, el cuidado de los niños y el trabajo doméstico. Estos son

reconocidos por el patriarcado como propios de las mujeres, por lo que quienes lo reproducen habilitan su ejercicio.

En las actividades mencionadas se dan encuentros en los que se manifiesta una dimensión afectiva de las prácticas de apoyo social, que están implicadas en generar condiciones de posibilidad para la expresión, y en ofrecer soportes para la regulación. Aquí se destacan comentarios sobre un malestar asociado a momentos desafiantes, que han implicado una reconfiguración de la vida cotidiana de las personas, como son la muerte de un familiar o la crianza de un hijo. Los comentarios en cuestión, tienen lugar a partir de la participación en conversaciones que generan las mujeres durante la gestión de las tareas propias de un merendero. Por caso, al ser consultada por su participación en uno de los merenderos, una de las mujeres refiere lo siguiente:

Después de que murió mi papá yo estaba muy atendiendo a mi hija para que esté bien, pero me olvidaba de mí. Ella iba a una psicóloga y mi hermano me decía que yo tenía que ir. En un momento yo ya no quería seguir. Y por eso me vine al merendero... así salgo, no estoy todo el día encerrada... Y no la iba a dejar a la [...] sola, a las chicas. (Vecina en diario de campo, 2024)

En este caso, el apoyo social en juego ofrece un soporte para atravesar un momento de duelo. La participación en el merendero, no solo es un apoyo institucional y laboral, sino que abre la posibilidad de reconstruir vínculos significativos en medio de un momento signado por la pérdida. De esta manera, la integración y la participación que se dan tanto en el ámbito laboral como comunitario, reconfiguran la posibilidad de sostén emocional para transitar situaciones difíciles junto a otras mujeres que sostienen, escuchan y aconsejan.

Por su parte, en el caso de una mujer que vive con su marido y dos hijos adolescentes con una discapacidad severa, es la familia extensa la que se presenta como eventual apoyo. La discapacidad de los adolescentes implica atención y cuidados permanentes vinculados a su motricidad, alimentación e higiene. Durante el curso de lo cotidiano, la cuidadora principal es la madre de los adolescentes, aunque en ocasiones de alguna dificultad o crisis, refiere que puede contar:

Con la familia de mi marido que viven acá [señala hacia una casa cercana] o con mi familia que me visita... Tengo una hija de 27 años que vive en Tupungato [ciudad localizada a 60 km del lugar]. Acá estamos no más mi marido y mi hijo... estamos más que nada solos, pero me ayudan [la familia] si les pasa algo a los chicos o están internados. (Entrevista a vecina, 2024)

Las vinculaciones territoriales comunitarias no solo incluyen a personas ajenas a la familia, sino que muchas veces las familias viven cerca. Esto hace a una cualidad de este territorio que entrama lo familiar y lo comunitario en la misma composición; tal como otros estudios afirman que las redes de apoyo social en escenarios rurales implican nodos familiares, laborales, espirituales e institucionales (Orozco *et al.*, 2023). Si bien, en este caso se advierte una articulación reticular heterogénea, es significativo el predominio de la red familiar nuclear y extensa que habita en el mismo territorio, así como, el

lugar convocante y aglutinador de las instituciones formales (principalmente el polideportivo con sus prestaciones y la escuela).

En torno a la escuela, y las actividades que esta convoca, la colaboración en actos escolares, paseos o el encuentro durante el horario de salida, representa una oportunidad "para estar en contacto con todos... acá te vinculas, vas haciendo amistad, o están, si necesitas un favor. Es para conocerse y dar consejo, acompañar" (Vecina en diario de campo, 2019). Estos vínculos dinamizan dimensiones simbólicas y afectivas que entrelazan la integración y participación comunitaria en torno a una institución formal de la zona. La escuela, en este caso, marca un ritmo de encuentro por la entrada y salida diaria de las infancias, o por actos escolares y salidas especiales periódicas. La repetición de rutinas de la vida cotidiana (Quiroga & Racedo, 2003) en torno a lo escolar, potencian los entramados comunitarios de reunión que habilitan encuentros más allá de las relaciones de las infancias en torno al estudio. Coincidimos con Muñoz Rodríguez (2024) cuando indica que las escuelas son parte central de la construcción de la vida cotidiana. En sintonía con observaciones de otros estudios, se destaca que la escuela en el escenario rural, es simbolizada como una instancia de encuentro capaz de fungir como articuladora de la acción comunitaria (Núñez *et al.*, 2020).

En las redes de apoyo comunitarias se evidencian dinámicas entre vecinas y vecinos en las que se tejen integración y participación en prácticas de reciprocidad. Resulta difícil encontrar límites claros entre ellas. En cuanto a los vínculos barriales, una referente cuenta que su hermano ha pasado algunos meses internado en un hospital de la ciudad. Destaca que: "acá hicieron una rifa, y cuando volvió, le llevaron la plata... también le llevaron agua". (Referente en diario de campo, 2023). Las dificultades de la comunidad para el acceso al agua potable hacen significativo el gesto de compartir agua y, por eso, digno de una mención enfática en el relato de la referente. Por su parte, se advierten casos de acompañamiento entre las vecinas ante una situación de violencia. Alguien comenta que a una de las vecinas: "le buscamos un colchón para que pueda irse [de la casa] y una por ahí le lleva algo para comer" (Vecina en diario de campo, 2019).

Aparece un varón reconocido en los procesos de cuidado, que, si bien no es vecino del territorio sí, en tanto trabajador de transporte, cumplía un rol relevante en la comunidad. Él era la persona encargada de conducir el colectivo que hacía el recorrido por la zona en el horario de entrada y salida de la escuela. Las vecinas lo recuerdan por poner orden en el transporte para que no haya problemas entre niñas y niños, en esperar a quienes subían cotidianamente en las paradas si todavía no llegaba, entre otros gestos que hacen de su recuerdo, confianza y nostalgia en su quehacer. En este vínculo podemos ver un sentido de pertenencia a la comunidad a pesar de ser una persona externa a la misma, así como la confianza sentida por las personas de la comunidad del cuidado que este trabajador daba a sus hijas e hijos.

En cuanto a la confianza entre vecinas al cuidado de

niños y niñas, cobra relevancia la atención dedicada durante actos escolares, salidas de la escuela o actividades deportivas, ya sea que se trate de los propios hijos e hijas o de otras personas:

Ella me dice que le mire al niño porque no va a estar, y ya una se queda atenta como que es de una... y así si un día me toca a mí lo puedo dejar que se quede el mío. (Vecina en diario de campo, 2019)

Esta misma situación no siempre se vive con satisfacción. En algunos momentos coexiste con la sensación de cansancio por sobrecarga:

Están acostumbradas a que yo llegue con la canasta, el mate, una gaseosa, vasos y galletas. Las otras [madres] no llevan nada y no le dan a los niños para que tengan. La maestra sabe que cuenta conmigo, las madres saben que otras les resuelven las cosas a sus niños. (Vecina en diario de campo, 2019)

En este sentido se subraya el clima social de comparación y crítica entre vecinos en donde se observa un cansancio también en relación a los intercambios materiales, cuando se perciben puestos en juego en modos desiguales. Además, en este comentario se advierte la sobrecarga laboral en las tareas de cuidado que implican la producción de malestar subjetivo en la distribución desigual de la carga. La gestión de la merienda, el contar siempre con una, si bien son dinámicas de reconocimiento social, también conllevan una sobrecarga cotidiana que no solo la reproducen varones, sino también, mujeres como modo de expresión patriarcal.

Por su parte, aparece una gran preocupación de las madres de la escuela referida a la crianza y a la maternidad. Señalan la necesidad de generar espacios con otras mujeres para abordar el tema. Están preocupadas por descuidos, por cómo prevenir abusos sexuales, por cómo alimentar a las infancias. Una vecina comenta:

Estaría bueno que podamos tener más información sobre cómo cuidar a nuestros hijos. A mí me ha pasado que hablando con otras madres me di cuenta que estaban pasando por lo mismo que yo, y me alivió sentir que era algo normal lo que estaba sintiendo. (Entrevista a vecina, 2024)

El malestar asociado a la percepción de no tener información sobre la crianza, es mitigado por la posibilidad de referenciarse a sí misma en una experiencia compartida. Algunas de las madres mencionan haberse formado en capacitaciones de programas del Ministerio de Desarrollo Social (Programa Primeros Años), y se sienten con herramientas que quisieran compartir para ayudar en la crianza. Esta preocupación, si bien reconoce los propios saberes y conlleva una preocupación barrial, también incluye una connotación moral dada por la percepción de "buenas formas de hacer las cosas".

Las prácticas de apoyo social implicadas en los procesos de integración y participación comunitaria, vehiculizan distintos tipos de intercambios tangibles e intangibles involucrados en la producción de bienestar. Así, una rifa, un colchón, la merienda, el agua, así como el cuidado, la contención y la escucha, se entran en construcciones territoriales que fortalecen los

vínculos comunitarios no exentos de tensiones en la misma práctica de construcción de lo común. Se corrobora en distintos relatos, la activación de soportes materiales en medio de un momento vital crítico, como es el caso de la situación de violencia, o ante situaciones de crisis excepcional, aunque también, en los encuentros periódicos que tejen lo común durante lo cotidiano.

En lo que respecta a una dimensión simbólica, destacamos enunciados asociados a una función de significación y de producción de sentido referida a la propia historia y a las experiencias actuales de participación en actividades grupales de distinto tipo. Una de las vecinas refiere:

Decíamos qué tenemos nosotros para contar, qué será lo que quieren saber esas personas de nosotros, por qué viene la gente de la ciudad a ver lo que pasa acá... y contando vemos todo lo que hemos hecho... nada nos lo regalaron... todo lo luchamos. (Vecina en diario de campo, 2022)

En el reconocimiento de saberes también aparecen las destrezas manuales. Hay mujeres que desinteresadamente se sienten con capacidad de enseñar diferentes oficios: tejer, bordar, modelar porcelana fría. Sin embargo, también identifican otras que realizan cursos y cobran por impartir estos saberes.

Los saberes y la disposición al cuidado de las infancias o la presencia escolar, movilizan una clave afectiva que puede generar recelo sin un análisis que incluya la disposición diferencial de tiempo, espacio y dinero. En ocasiones esto genera el clima de comparación, como en el caso de la merienda en la escuela, que tensiona los vínculos entre vecinas y vecinos.

Como mencionamos, en talleres de mujeres realizados en la localidad, muchas veces se trataba de buscar "la buena forma" de hacer determinada acción. Esto era significado como recurso desde la propia experiencia. Mujeres participantes lograban apropiarse o reflexionar sobre la maternidad y la crianza, aunque en algunos momentos resultaba difícil pensar en que hay diferentes maneras de resolver problemas, comprendiendo una sola manera correcta para resolver situaciones (principalmente de crianza o pareja). En estos sentidos, se observan arraigadas algunas prácticas de cuidado que hacen más fácilmente integradas a personas que responden con los criterios de feminidad vinculados con el cuidado y menos con el trabajo externo. Por momentos, se consideran a estas mujeres desde lugares de crítica, dinamizados por la pregunta de los deberes hogareños en relación a sus hijos, como a su rol de pareja. Así también, aparece el reconocimiento vecinal de dificultades de integración comunitaria de personas homosexuales (Diario de campo, 2022).

En relación a la tarea de cultivo vinculada a la vida, las personas muestran grandes conocimientos y orgullo de realizarla. Se concibe como una actividad que los representa y que hace también a su identidad, siendo esta categoría una de las posiblemente implicadas en la integración comunitaria. En la localidad intentan que los jóvenes también tengan

estos conocimientos, aunque muchas veces son negados o desvalorizados por esta generación. Hay personas adultas que esperan que la juventud posea recursos simbólicos y construya su futuro profesional asociado a tales conocimientos. Esa diferenciación no podemos aseverar que afecte la integración comunitaria, pero sí da cuenta de las dimensiones del “progreso” que ponen en tensión la valoración de los saberes propios del territorio.

### **Reflexiones finales**

El estudio muestra diferencias del escenario rural con respecto al urbano, en relación con el apoyo social según participación e integración comunitaria. Esto es significativo en tanto permite acercarnos a la pregunta por la particularidad de esta dimensión en los escenarios rurales frente a la urbanidad, desde donde se han construido históricamente las nociones de “normalidad” teórica.

En la provincia de Mendoza, Argentina, las características productivas son, en gran medida, agrarias, por lo que el 19% de la población vive en zonas rurales (Registro Nacional de Población, 2020). El escenario que nos ocupa se ubica en el departamento de Luján de Cuyo. Se trata de una ruralidad principalmente agraria, en la que el trabajo remunerado de la población corresponde a la contratación en fincas o el empleo en fábricas locales en tareas de limpieza, mantenimiento, seguridad y manufactura. Además, se identifican contrataciones por parte de la municipalidad en tareas de gestión local. Finalmente, se destacan distintas estrategias de generación de ingresos personales y familiares, como pueden ser prácticas de autoconsumo, el comercio en almacenes o ferias cercanas, la participación en merenderos comunitarios, entre otras. Estas últimas son desarrolladas, sostenidas y actualizadas, generalmente, por mujeres de la comunidad.

Según el registro de diario de campo, las características del apoyo social comunitario en curso convergen en la construcción de lazos interpersonales, el ejercicio del mutuo reconocimiento, la gestión compartida del cuidado y hasta el acompañamiento en situaciones de crisis vitales o violencia. Entrevistas realizadas a vecinas de la localidad junto con observaciones participantes, permiten identificar un conjunto de prácticas sociales de reciprocidad relacionadas con la construcción de apoyo social que promueven la integración y la participación comunitaria. Estas prácticas son principalmente desarrolladas por mujeres. A los varones se los identifica en los procesos productivos, en la donación de terrenos y en la construcción de instituciones comunes (gestión económica y material), o bien, en las habilitaciones para desarrollar tareas en el ámbito público, salvo la excepción de un trabajador de transporte. Es decir, se vinculan a las dimensiones del capital y a las simbólicas de reproducción patriarcal, con lógicas de poder que asignan a las mujeres tareas del ámbito privado y, principalmente, de cuidados. Los ámbitos en donde se desarrollan estas prácticas pertenecen, sobre todo, a instituciones de gestión estatal, aunque con fuerte implicación comunitaria.

Las prácticas de apoyo social comunitario facilitan

apoyos materiales ligados a la disposición de tiempo o el compartir bienes de consumo que suelen estar vinculados a garantizar condiciones de cuidado. También se advierten prácticas de apoyo social de carácter simbólico-informacional y afectivo, relacionadas con la activación de la memoria y la resolución de problemas. En cualquiera de los casos, estas acciones superan las dinámicas de un acto preciso y pueden leerse en una trama vincular más amplia, de la cual se deriva una potencia de construcción política arraigada en las cualidades del territorio. A su vez, estas dinámicas construyen principalmente apoyos asociados al bienestar en los procesos vinculados territoriales. En estas, es necesario destacar el lugar de las mujeres en el tejido de la trama vincular. Si bien, en la construcción de los espacios públicos estuvieron involucrados los varones, son las mujeres las que a diario construyen, gestionan y sostienen los procesos de vinculación territoriales; igualmente, son ellas las que motorizan acciones de cuidado, también vinculadas a lo material, en las tramas cotidianas.

El diamante de los cuidados se pone en evidencia en la fuerza que adquiere lo comunitario, familiar y estatal, frente al mercado. Es el mercado quien, en este contexto, tiene menor presencia. Los cuidados se dan principalmente entre instituciones públicas como la escuela, el polideportivo y el merendero que allí funciona desde la gestión municipal. En estos espacios se construyen vínculos cotidianos de acompañamiento y cuidado entre vecinas y familiares, denotando la fuerza de las tramas simbólicas que las instituciones del Estado permiten dar base para los permisos y construcciones, así como del apoyo mutuo de mujeres, la solidaridad y el acompañamiento.

La potencia de pensar los entramados comunitarios desde los recorridos teóricos de las redes sociales y en la potencia de las teorías del Cuidado, permite politizar las construcciones sobre redes sociales y describir la configuración de las tramas comunitarias. A su vez, la clave de género visibiliza cómo esa configuración se da sin distribución equitativa, material y de tiempo, mostrando la desvalorización que el sistema capitalista heteropatriarcal hace al sostenimiento de la vida familiar y comunitaria que este trabajo genera.

Debido a la variedad socio-económica que presentan los escenarios rurales, podemos decir que la psicología tiene un papel clave en la tarea de luchar contra la invisibilización de las particularidades de las poblaciones rurales (Salvino Signorinia et al., 2024). En ese sentido, se vuelve relevante la necesidad de estar advertidos, tanto de la variedad de actores involucrados en estos escenarios, como de sus agendas y valores en juego (Landini et al., 2014). En orden a comprender tal variedad de actores y racionalidades, necesitamos “una forma de comprender la comunidad que pueda recoger los procesos de complejidad y diversidad que imprimen las actuales formas de producción y gestión poblacional” (Montenegro et al., 2014, p. 38). En efecto, para Andrés et al. (2022), lo común está “lejos de ser una utopía localizable en el espacio, un espacio ‘puro’ ausente de dinámicas privatizadoras de la vida contra las que se sitúa”, y reside, más bien, en la capacidad para articular y negociar las múltiples identidades

que habitan un escenario de trabajo (p. 190).

Con miras a indagar las dinámicas de apoyo social en este escenario rural, la noción de entramado comunitario resulta valiosa para comprender las complejas articulaciones socioafectivas que se juegan en la experiencia comunitaria. Estas se ponen en juego en la vida cotidiana territorial y permiten revisar las dinámicas vinculares de bienestar, así como, las tensiones propias de las particularidades territoriales. Se destaca la impronta de las instituciones locales en la composición del entramado y de las asociaciones familiares. A su vez, tales prácticas de reciprocidad no están exentas de tensiones o conflictos que modulan la experiencia comunitaria de acuerdo con diferencias de género, intracase, de lugar de residencia, etc. Al mismo tiempo, vuelve visible la diversidad de instancias organizativas que se enganchan en la producción de lo común para garantizar la reproducción colectiva de la vida en comunidad. Con producción de común se hace referencia, precisamente, a las tramas asociativas que, en forma de relaciones de parentesco, vecinales, etarias, laborales o de afinidad, funcionan como organizadoras de la cotidianidad y, por lo tanto, como un soporte básico para la reproducción y la sostenibilidad de la vida (Gutiérrez, 2017, 2020).

Con esta consideración se pretende enfatizar que la participación de las personas en las prácticas de producción de lo común no está circunscripta a los límites temporales y espaciales de una *Comunidad* homogénea, sino que implica una articulación capilar de experiencias organizativas heterogéneas, en la tarea de sostener y reproducir la vida compartida (Martín, 2024). Más aún, la organización comunitaria no está exenta de diferencias que se articulan en la grupalidad, aún a través de discontinuidades y tensiones, de modo que lo común amalgama diversos itinerarios políticos y proyecciones de sentido (Muñoz Rodríguez & Martín, 2021).

Los datos presentados en este artículo han intentado dar cuenta de cómo las prácticas de reciprocidad implicadas en la conformación de un entramado comunitario, se relacionan con la generación de apoyo social comunitario. Así también, ha dejado al descubierto aproximaciones de cómo la vida cotidiana posibilita y potencia las tramas de construcción posibles. En la medida en que la posibilidad de participación de las personas de la comunidad está asociada, muchas veces, a la ocupación del polideportivo y de la escuela, el entramado comunitario deja ver hilos del Estado en una escala local. Estas instituciones representan un soporte crucial en los que las prácticas de producción de común pueden apoyarse para constituirse, fortalecerse y desplegarse al ritmo de su apropiación, para darle curso a sus propios procesos de resistencia frente a los desafíos que atraviesan (Martín *et al.*, 2024).

## Referencias

Arias, C. J., Sabatini, B., Scolini, M., & Tauler, T. (2020). Composición y tamaño de la red de apoyo social en distintas etapas vitales. *Avances en Psicología Latinoamericana*, 38(3), 1-15.

Conti, S., Olivera-Méndez, A., Landini, F., & Monteiro, R. (2020). Psicología rural en América Latina: Proceso de institucionalización, reflexiones epistemológicas y desafíos. En Calegare, M. y Sousa da Costa Mezzalira, A. *Processos psicossociais vol.1: prática e reflexões sobre educação, saúde, ruralidades e política* (pp. 149-248). Alexa Cultural;

Edua.

Dantas, C. M. B., Dimenstein, M., Leite, J. F., Macedo, J. P., & Belarmino, V. H. (2020). Território e determinação social da saúde mental em contextos rurais: cuidado integral às populações do campo. *Athenea Digital*, 20(1), e2169. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2169>

De Arce, A., & Salomón, A. (2020). El bienestar rural como problema y como solución. Entre lo internacional y lo nacional. En A. De Arce y A. Salomón (comps), *Una mirada histórica al bienestar rural argentino: debates y propuestas de análisis* (pp- 23-52). Teseo.

de Brito e Silva, K., Ferreira Leite, J., Mota Ronzani, T., Toledo Dias, R., & Pereira da Silva, R. B. (2021) Concepções de rural na Psicologia latino-americana: uma revisão integrativa da literatura. *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology*, 55 (3). DOI: <https://doi.org/10.30849/ripij.v55i3.1521>

Devillard, M. J., Franzé Mudanó, A., & Pasos, A. (2012) Apuntes metodológicos sobre la conversación en el trabajo etnográfico. *Política y sociedad*, 49 (2), 353-369.

Dimenstein, M., Simoni, A. C. R., Macedo, J. P., Liberato, M. T. C., Silva, B. I. do B. de M., Prado, C. L. C., & Leão, M. V. A. S. (2022) Situação de saúde mental de comunidades tradicionais: Marcadores sociais em análise. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 25(1), 162-186. <http://dx.doi.org/10.1590/1415-4714.2022v25n1p162.9>

Federici, S. (2015). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficante de sueños.

Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario*. Tinta Limón.

Friszo, K. (2019). Diario de campo. En E Saforcada y J. Castella Sarriera (comp.), *Enfoques conceptuales y técnicos en psicología comunitaria*. Nuevos Tiempos.

Glaser, B. & Strauss, A. (1967). *The discovery of grounded theory*. Aldine Press.

Gracia Fuster, E., Herrero Olaizola, J., & Musitu Ochoa, G. (2002). *Evaluación de recursos y estresores psicosociales en la comunidad*. Editorial Síntesis.

Gutiérrez, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares*. Traficantes de Sueños.

Gutiérrez, R. (2020). Producir lo común. Entramados comunitarios y formas de lo político. *Revista Re-visiones*, 10. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7742076.pdf>

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.

INDEC. (2023). *Instituto Nacional de Estadísticas y Censos*. <https://www.indec.gov.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-165>

Jociles Rubio, M. I. (2018) La observación participante en el estudio etnográfico de las prácticas sociales. *Revista colombiana de Antropología*, 54(1), 121-150. <https://doi.org/10.22380/2539472X.386>

Kellert, S., Longino, H., & Waters, K. (2006). *Scientific Pluralism*. University of Minessota.

Landini, F., Long, N., Leeuwis, C., & Murtagh, S. (2014). Theoretical Guidelines for a Psychology of Rural Development. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 11(74), 125-147.

Landini, F. (2015) La noción de psicología rural y sus desafíos en el contexto latinoamericano. En Landini, F. (Coord.), *Hacia una psicología rural latinoamericana*. CLACSO.

Landini, F., González Cowes, V., & Ferreira Leite, J. (2023). Psicología Rural: revisión de la literatura, por qué la necesitamos y desafíos. En Jáder Ferreira Leite, Magda Dimenstein, Candida Dantas, y João Paulo Macedo (Orgs.), *Psicología e contextos rurais: diálogos psicossociais a partir da América Latina* (pp. 45-70). Editora CRV.

Lapalma, A. I. (2001). El escenario de la intervención comunitaria. *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, 10 (2).

Lombardo, E. & Soliverez, C. (2019). Valoración del apoyo social

- durante el ciclo vital. *Psicodebate*, 9(1), 51-61. <http://dx.doi.org/10.18682/pd.v1i1.859>
- López Binaghi, F. (2024) La ruralidad argentina según el censo 2022. *Tejido urbano*. <https://tejidourbano.net/wp-content/uploads/2024/10/26.-LA-RURALIDAD-ARGENTINA-SEGUN-CENSO-2022.pdf>
- Martin, S. A. (2024). Salud colectiva en un escenario rural de Mendoza: entramados comunitarios y prácticas de cuidado. *Revista de Psicología*, 33(2), 1-10. <http://dx.doi.org/10.5354/0719-0581.2024.71532>
- Martin, S. A., Muñoz Rodríguez, M., & Torres, M. E. (2024). Contaminador y Acuatichic: personajes que interpelan la integralidad universitaria en psicología. Desafíos de la formación integral superior en escenarios rurales. *Cuadernos de Extensión Universitaria de la UNLPam*, 8 (1), 87-111. <https://doi.org/10.19137/cuadex-2024-08-05>
- Matud, P., Carballeira, M., López, M., Marrero, R., & Ibáñez, I. (2002). Apoyo social y salud: un análisis de género. *Salud Mental*, 25(2), 32-37.
- Maya Jariego, I. (2004). Sentido de comunidad y potenciación comunitaria. *Apuntes de Psicología*, 22 (2), 187-211. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1197378>
- Molina Galarza, M. (2024). Ensino de metodologia de pesquisa como perspectiva feminista: reflexões da prática pedagógica. *Reflexão E Ação*, 32(2), 64-80. <https://doi.org/10.17058/rea.v32i2.19857>
- Monreal-Alvarez, Ma. V., Valenzuela-Levi, F., Muñoz-Hernández, C., & Cordeu-Lobos, C. (2022). Views, conflicts, and confluence on rural well-being: A qualitative study on a community in Valparaíso. *Psicoperspectivas*, 21(3). <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol21-issue3-fulltext-2727>
- Muñoz Rodríguez, M. (2019). *Estudio epidemiológico de sintomatología mental desde una aproximación integral a los procesos salud enfermedad en personas adultas de un distrito urbano de Guaymallén-Mendoza*. Tesis de Maestría. Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo, Mendoza.
- Muñoz Rodríguez, M. & Martín, S. (2021). Entramados entre lo común y el Estado como clave para revisar la participación en salud. *Saude e sociedade*, 30 (2). <https://doi.org/10.1590/S0104-12902021200604>
- Muñoz Rodríguez, M. (2024). *Procesos de bienestar-malestar en niños de sectores populares en San Luis: Aportes desde la determinación social de la vida para la promoción de la salud emancipadora con las infancias*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de San Luis, Facultad de Psicología.
- Muñoz Rodríguez, M. (En prensa). *Estudio de validez y fiabilidad del cuestionario de Apoyo Social Comunitario Percibido en Argentina*. Publicaciones Ieducativa.
- Orozco, L., Betancurth-Loaiza, D. P., & Giraldo-Osorio, A. (2023). Apoyos sociales de las familias campesinas para mantener la salud. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 14(1), 153-178. <https://doi.org/10.21501/22161201.3905>
- Quiroga, A. & Racedo, J. (2003). *Crítica de la vida cotidiana*. (6ta edición.) Ediciones Cinco.
- Reyes Espejo, M. I., Pavez, J., Urbina, C., Monreal-Alvarez, Ma. V., Landini, F., & Ribeiro, L. P. (2022). Psicología, procesos psicosociales y escenarios rurales: Editorial. *Psicoperspectivas*, 21(2). <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol21-issue2-fulltext-2806>
- Registro Nacional de Población. (2020). *Reporte de estadísticas demográficas y sociales de Mendoza*. Ministerio del Interior, Secretaría de Interior, Gobierno de Argentina.
- Rodríguez-Enríquez, C. & Marzonetto, G. (2016). Organización social del cuidado y desigualdad: el déficit de políticas públicas de cuidado en Argentina. *Revista Perspectivas de Políticas Públicas*, 4 (8), 103-134. <https://doi.org/10.18294/rppp.2015.949>
- Ronzani, T. M., Mendes, K. T., Afonso, J. B., Quintão, E. C., Guilherme, T. G., Oliveira, C. P., & Leite, J. F. (2021). A Psicologia Chega ao Campo: Revisão Sistemática de Contextos Rurais Latino-americanos. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 41, 1-15. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221801>
- Sirvent, M.T & Rigal, L. (2023). *Metodología de la investigación social y educativa*. Miño y Dávila.
- Song, L., Son, J., & Nan, L. (2011). Social Support. En Scott, J. y Carrington, P. J. (Eds.) *The Sage Handbook of Social Network Analysis*. SAGE.
- Taylor, S.J. & Bodgan, R. (1984). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Paidós Ibérica.
- Veliz Burgos, A., Casanova-Hernández, A., Huirimilla-Vargas, J., Zavalla-Ule, A., & Soto Salcedo, A. (2022). Percepción de la salud mental en sectores rurales chilenos: un estudio de caso. *Comunidad y Salud*, 20 (2), 51-62.
- Yáñez Rojas, R. (2024). Bienestar subjetivo en la ruralidad latinoamericana. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 46, 329-351. <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2024.n46-16>

# PEDAGOGÍAS DEL ACUERPAMIENTO: la construcción de saberes feministas en las producciones de base agroecológica del sudeste bonaerense argentino

Embodied Pedagogies: the construction of feminist knowledge in agroecological production in southeastern Buenos Aires, Argentina

**Recibido:** 1 de diciembre de 2025

**Aceptado:** 18 de abril de 2026

**Publicado:** 30 de junio de 2026

✎ **Cintia Verónica Crotta**  
Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP),  
Argentina  
Email: [cintiavcrotta@gmail.com](mailto:cintiavcrotta@gmail.com)  
0009-0000-4581-1905  
[ORCID](#)

✎ **María Laura Cendón**  
Instituto de Innovación para la Producción Agropecuaria y el Desarrollo Sostenible - IPADS Balcarce (INTA-Conicet), Argentina  
Email: [cendon.maria@inta.gob.ar](mailto:cendon.maria@inta.gob.ar)  
0000-0002-5078-1189  
[ORCID](#)

Artículo científico. La presente investigación deviene de la tesina de grado titulada "La agroecología como experiencia y práctica pedagógica. Estudio de caso de una actividad de extensión universitaria en la Universidad Nacional de Mar del Plata"; defendida en el Departamento de Ciencias de la Educación de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina, en el año 2024. Asimismo, se desarrolló en el marco de las Becas Estímulo a las Vocaciones Científicas, otorgadas por el Consejo Interuniversitario Nacional Argentino (EVC/CIN) durante el período 2022-2023, radicado en la Facultad de Ciencias Agrarias (FCA), bajo la dirección de la Dra. María Laura Cendón y la co-dirección de la Dra. Mariana Bruno; así como, la participación en el Grupo de Investigaciones sobre Sociedades, Territorios y Culturas (ISTeC) bajo la dirección del Dr. Federico Lorenc Valcarce; de la misma universidad.



REVISTA  
**PALIMPSESTO**  
REVISTA CHILENA DE ESTUDIOS DE GÉNERO



## RESUMEN

Esta investigación explora la intersección entre las pedagogías feministas, la categoría de cuerpo-territorio y las prácticas agroecológicas en el sudeste bonaerense argentino. A través del análisis del proyecto de extensión universitaria “Cocinas Soberanas” de la Universidad Nacional de Mar del Plata, el estudio indaga en los procesos de construcción de saberes que emergen del encuentro entre la academia y el territorio. Se empleó una metodología cualitativa territorializada con enfoque narrativo-interpretativo, desde una perspectiva crítica, decolonial y de género. Los hallazgos demuestran que el protagonismo de las mujeres productoras transforma el hecho educativo, desplazando la extensión tradicional hacia una pedagogía del acuerpamiento. Esta praxis revaloriza los saberes sensoriales, vinculares y culinarios como conocimientos políticos y emancipatorios, dejando una “huella” tangible que tensiona la dicotomía entre el cuerpo y el territorio. Se concluye que la agroecología, habitada desde la presencialidad y el afecto, constituye una estrategia de resistencia frente a la cisheteronormatividad y el extractivismo.

## ABSTRACT

This research explores the intersection of feminist pedagogies, the category of body-territory, and agroecological practices in southeastern Buenos Aires, Argentina. By analyzing the university outreach project “Cocinas Soberanas” (Sovereign Kitchens) from the National University of Mar del Plata, the study investigates the knowledge-building processes emerging from the encounter between academia and the territory. A territorialized qualitative methodology with a narrative-interpretative approach was employed, adopting a critical, decolonial, and gender perspective. The findings demonstrate that the leading role of women producers transforms the educational event, shifting traditional outreach toward a Embodied Pedagogies. This praxis revalues sensory, relational, and culinary knowledges as political and emancipatory, leaving a tangible “trace” that tensions the dichotomy between body and territory. The study concludes that agroecology, when lived through presence and affect, constitutes a tool of resistance against cisheteronormativity and extractivism.

**Cómo citar:** Crotta, C., & Cendón, M. (2026). Pedagogías del acuerpamiento: la construcción de saberes feministas en las producciones de base agroecológica del sudeste bonaerense argentino. *Palimpsesto*, 16(28), 24-33. <https://doi.org/10.35588/b4sqdh06>

[ Palabras claves ] Pedagogías feministas, acuerpamiento, cuerpo-territorio, agroecología, soberanía alimentaria.

[ Key Words ] Feminist pedagogy, embodied pedagogies, body-territory, agroecology, food sovereignty.

## Introducción

La modernidad, con sus binarismos, insiste en dos relatos contrapuestos: uno que pregonaba la competencia mundial y el progreso como único modelo productivo; y otro que advierte sobre una crisis planetaria por el agotamiento de los bienes comunes —el *Game-over* al que refiere Haraway (2019)—. Ambas historias se anclan en las lógicas del capital y omiten que la crisis, es también, el resultado de una hegemonía estatal que ha promovido históricamente un modelo de agronegocio basado en el extractivismo y la dependencia química (Stengers, 2017). Frente a esto, emerge la necesidad de narrar otras historias (Le Guin, 2022) que, desde el sudeste bonaerense, se tejen en torno a la agroecología como un modo alternativo de cultivar, comer y habitar el territorio.

Estas narrativas recuperan la historicidad de las mujeres rurales como agentes políticas y guardianas de la soberanía alimentaria, revirtiendo el sesgo de las reformas agrarias del siglo XX, que centraron la asistencia técnica y la tenencia de la tierra en la figura masculina/patriarcal. En este escenario, la categoría cuerpo-territorio (Cabnal, 2017) permite reintegrar la indisolubilidad entre nuestra corporalidad y el lugar que vivimos. Esta investigación se propone como un gesto disruptivo que articula las pedagogías feministas con dicha categoría, asumiendo que educar es, fundamentalmente, sostener una conversación y un vínculo con la alteridad (Skliar, 2017).

El estudio se nutre del proyecto de extensión universitaria “Cocinas Soberanas” (2022-2024), de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Aquí, la agroecología trasciende lo técnico para constituirse en un movimiento social que desafía la hegemonía del Estado extractivista, proponiendo un pensamiento complejo que valora conocimientos campesinos e indígenas (Sarandón, 2019). Frente a la transferencia técnica agraria tradicional —vertical y difusionista—, este proyecto propone una extensión crítica que busca la transición hacia sistemas diversificados, culturalmente sensibles, y socialmente justos.

En el Cinturón Hortícola del sudeste bonaerense, las familias productoras ya transitan este camino contrahegemónico a partir de redes de comercio solidario (Cendón & Bruno, 2023). Al entender la pedagogía como una relación política, las pedagogías feministas nos invitan a un diálogo sobre “qué hacer en y con el mundo” (Freire, 2002). Educar se convierte, entonces, en un gesto que se hace cuerpo y territorio, permitiendo que relatos silenciados emerjan para forjar modos renovados de existencia (Sousa Santos & Meneses, 2021).

En función de lo expuesto, este artículo se organiza de la siguiente manera: primero, se exponen las coordenadas teóricas que anudan las pedagogías feministas con la categoría cuerpo-territorio. Luego, se detalla el enfoque metodológico cualitativo-narrativo y se presenta el proyecto “Cocinas Soberanas”. Finalmente, el análisis de los hallazgos permite identificar cómo el protagonismo de las mujeres productoras transforma el hecho educativo, concluyendo

con una reflexión sobre los desplazamientos conceptuales que esta experiencia produce tanto en la academia como en el territorio.

## Pedagogías feministas: tensiones y dimensiones de una educación situada

Las pedagogías feministas no constituyen una corriente homogénea; en su interior coexisten diálogos, interrupciones y fricciones que enriquecen su densidad teórica (Morgade *et al.*, 2011). Si bien se nutren de la pedagogía crítica y las perspectivas decoloniales, su núcleo radica en problematizar la construcción social de los cuerpos. En este punto, resulta fundamental distinguir genealogías: mientras que De Beauvoir (1949) sienta las bases al postular que la femineidad no es una esencia biológica sino un devenir social, Butler (2017) radicaliza este planteo a través de la teoría de la performatividad. Para esta última, el género no es solo una construcción cultural sobre un sexo biológico preexistente, sino que el sexo mismo es un efecto de prácticas discursivas y reguladoras que se reiteran obligatoriamente bajo normas sociales (Butler, 2017).

Históricamente, la educación ha funcionado como un dispositivo de reproducción de discursos patriarcales que marcan desigualdades estructurales. Estas instituciones, en tanto aparatos ideológicos, han pretendido articular las identidades a un único modelo de normalidad: la cisheteronormatividad (Lopes Louro, 2019). Este concepto permite precisar que no solo se impone la heterosexualidad como orientación, sino también, la correspondencia lineal entre el sexo asignado al nacer, la identidad de género y la expresión de este. Por ello, la pedagogía no es un terreno neutral; cumple un rol fundamental en la performatividad del género y requiere de un posicionamiento político-pedagógico frente a las relaciones de poder (Haraway, 1995). En este marco, las pedagogías feministas proponen repensar la educación, problematizando cómo se produce el conocimiento en relación con las subjetividades feminizadas y precarizadas (Stolke, 2004). Resulta indispensable situar esta discusión en la historia social de los territorios rurales: las mujeres campesinas e indígenas han sido históricamente invisibilizadas como agentes de desarrollo y soberanía alimentaria. Durante gran parte del siglo XX, las reformas agrarias en América Latina consolidaron un sesgo de género al centrar la tenencia de la tierra y el acceso al crédito, en el “jefe de familia” varón, relegando a las mujeres al ámbito doméstico o a trabajos de subsistencia no reconocidos. Esta exclusión histórica del sujeto mujer rural es lo que las pedagogías feministas intentan revertir, reconociendo su labor política en la preservación de la biodiversidad y la vida comunitaria (Federici, 2013).

Como sostiene bell hooks (2017), bajo una mirada interseccional, la lucha feminista implica desarticular el sexismo en sus cruces con la raza, el colonialismo y la clase social. Finalmente, es imperativo aclarar que estas perspectivas no constituyen una pedagogía “para mujeres”, sino un proyecto orientado a desmontar los privilegios patriarcales.

Dentro del horizonte de esta investigación, la pedagogía se asume como una praxis crítica capaz de promover la justicia social (Fraser, 1997). Vincular estas teorías con la agroecología, permite comprender los roles y simbolismos de las mujeres productoras, trazando un camino hacia una mayor justicia social feminista y territorializada.

### **Las pedagogías del cuerpo-territorio en la producción agroecológica**

En el marco de esta investigación, se asume que la pedagogía posee una dimensión intrínsecamente política y feminista, en tanto actúa sobre los márgenes de posibilidad de las relaciones de género y la circulación del poder. Esta perspectiva implica un compromiso ético orientado hacia la emancipación, lo que bell hooks (2021) define como una pedagogía comprometida. Frente a los modelos de transferencia técnica agraria convencional —históricamente basados en una lógica difusionista, vertical y unilateral de saberes—, es preciso desplegar modelos alternativos que articulen el pensamiento con la corporeidad, las emociones y el comunitarismo. Se trata de una extensión crítica (Freire, 2002) que reconoce que en el acto de conocer conviven sensaciones contradictorias y episódicas, transformando los espacios educativos en lugares transgresores donde los sujetos se implican en la transformación social (Lopes Louro, 2019).

Dentro de los feminismos territoriales, la categoría cuerpo-territorio ha surgido como una noción potente para analizar las relaciones entre la corporalidad de las mujeres y el espacio que habitan; ambos entendidos como ámbitos oprimidos, pero también, como lugares de resistencia (Cabnal, 2017). Esta categoría conecta la dominación patriarcal sobre los cuerpos con el fundamento colonial que desvaloriza saberes campesinos e indígenas, y con el avance del extractivismo. Este último, opera mediante la explotación de los bienes comunes por parte de estructuras capitalistas que expanden las fronteras del agronegocio, modelo que cuenta con la validación de una hegemonía estatal, que prioriza la rentabilidad del monocultivo por sobre la salud de las poblaciones, contaminando el entorno y desplazando comunidades (Stengers, 2017).

Referentes del pensamiento crítico (Latour, 2017; Svampa, 2019) denominan a esta era Capitaloceno, caracterizada por un modelo de producción basado en el neoextractivismo: un modo intensivo de apropiarse de la naturaleza mediante la sobreexplotación de los bienes no renovables hasta su agotamiento. Esta lógica se replica sobre los cuerpos de las mujeres y disidencias, convirtiéndolos en espejos del territorio y escenarios de disputa. Por ello, hablar de cuerpo-territorio es subrayar que la lucha por la autonomía corporal —incluyendo la salud y la reproducción—, es la primera batalla para la transformación ecológica. Según Cabnal (2017), la violencia sobre el entorno es una extensión de la violencia patriarcal sobre los cuerpos; se dañan los ecosistemas al mismo tiempo que se vulneran las vidas.

Esta cosificación constituye lo que Segato (2018)

denomina una “pedagogía de la crueldad”, que enseña a tratar a los demás como objetos, desensibilizando a la sociedad y estableciendo que hay vidas y territorios que importan más que otros (Butler, 2022). Frente a este escenario feudal, donde unos pocos se arrogan la propiedad sobre la tierra y los cuerpos que la habitan, es fundamental gestar contra-pedagogías: prácticas de resistencia y sanación que, desde la agroecología, permitan recuperar la soberanía sobre la vida y el territorio. Estas contra-pedagogías se distancian de la mera instrucción técnica, para constituirse en una subdisciplina de la formación agraria que integra el sentir y el habitar como condiciones del saber.

### **Una Metodología territorial enclave feminista**

La investigación tradicional suele portar una marca patriarcal y colonial que tiende a objetivar a los sujetos. Frente a ello, este trabajo se inscribe en la investigación cualitativa contemporánea bajo un enfoque narrativo-interpretativo (Denzin & Lincoln, 2012), concibiendo la investigación como una práctica pedagógica situada (Yedaide, 2019). Investigar desde el feminismo implica, entonces, estar “en situación”: sumergirse en la realidad concreta para que el caso cuente su propia historia (Rivera Cusicanqui, 2010; Stake, 2012).

El estudio se concentró en el proyecto de extensión universitaria “Cocinas Soberanas”. Para abordarlo, se utilizaron dos instrumentos principales: 1) el análisis documental de los registros del proyecto, y 2) entrevistas en profundidad concebidas como intercambios colaborativos o “charlas amistosas” (Fontana & Frey, 2012). Estas narrativas permitieron co-crear un sentido compartido sobre las experiencias pedagógicas vividas.

La muestra se conformó de manera intencional con nueve mujeres, seleccionadas por su compromiso y trayectoria en el territorio. En una primera instancia, se entrevistó a las referentes de gestión (socióloga, extensionista, nutricionista, becarias del proyecto), quienes funcionaron como “puentes” institucionales. Su testimonio fue clave para reconstruir el diseño del proyecto e identificar cómo la universidad desplaza su autoridad hacia formas de escucha horizontal. Posteriormente, la técnica de “bola de nieve” nos condujo hacia las productoras agroecológicas, referentes de las cooperativas locales. Aunque la muestra final cuenta con dos productoras, su presencia responde a una lógica de intensidad analítica: como líderes territoriales, sus voces sintetizan trayectorias colectivas de resistencia, que validan o interpelan los conceptos académicos desde su misma praxis.

Finalmente, asumimos un posicionamiento ético respecto al anonimato. Si bien, los protocolos institucionales sugieren el uso de seudónimos para resguardar la privacidad de las participantes, reconocemos la tensión que esto genera en un estudio que busca reconocer la actoría política de las mujeres. Resolvemos este dilema entendiendo que el conocimiento aquí presentado no es propiedad de la autoría académica, sino una co-construcción territorial. El resguardo formal de las fuentes en este manuscrito se complementa con una ética del reconocimiento en el territorio, donde la

devolución de los hallazgos y la autoría compartida del recetario colaborativo, garantizan que las participantes se reconozcan como las legítimas creadoras del saber soberano.

A continuación, se detalla el itinerario territorial de las voces que componen este estudio:

**Tabla 1.**

*Caracterización de las entrevistadas.*

ID	Pertenencia Institucional / Rol	Fecha (2024)
Tallerista 1	Extensionista del Programa de Promoción de la Salud y Soberanía Alimentaria, Secretaría de Extensión, Universidad Nacional de Mar del Plata	7 de agosto
Tallerista 2	Investigadora del Instituto de Innovación para la Producción Agropecuaria y el Desarrollo Sostenible, Balcarce	14 de agosto
Tallerista 3	Becaria del Centro de Extensión Universitario de Balcarce, Universidad Nacional de Mar del Plata	14 de agosto
Tallerista 4	Socióloga responsable de la actividad de extensión, Universidad Nacional de Mar del Plata	27 de agosto
Tallerista 5	Nutricionista del Programa de Promoción de la Salud y Soberanía Alimentaria, Secretaría de Extensión, Universidad Nacional de Mar del Plata	27 de agosto
Tallerista 6	Docente de la Escuela de Educación Primaria para Adultos/as N° 702, Balcarce	21 de agosto
Tallerista 7	Becaria del Centro de Extensión Universitario de Miramar, Universidad Nacional de Mar del Plata	27 de agosto
Tallerista 8	Productora de la Cooperativa de Productores Agroecológicos de Mar del Plata	7 de octubre
Tallerista 9	Productora de la Cooperativa Biomás de Balcarce	10 de octubre

*Fuente: Elaboración propia.*

### **Cocinas Soberanas: acercando productoras agroecológicas con las y los consumidores**

El proyecto de extensión universitaria “Cocinas Soberanas” se desarrolló entre los años 2022 y 2024, financiado por la Secretaría de Extensión de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP) a través de sus convocatorias ordinarias para Proyectos de Extensión. La iniciativa surgió como una respuesta a la necesidad de fortalecer los circuitos cortos de comercialización y promover la soberanía alimentaria en el sudeste bonaerense. Su implementación consistió en un ciclo de talleres itinerantes realizados en espacios públicos (plazas, ferias), centros de salud y escuelas, lo que garantizó una llegada directa a la comunidad.

La participación fue abierta y heterogénea; en cada encuentro confluyeron alrededor de 20 a 40 personas, incluyendo vecinos/as, estudiantes, personal de salud, familias productoras y consumidores locales. La convocatoria se realizó mediante una estrategia territorial que integró las redes sociales de los Centros de Extensión Universitaria (CEU), la comunicación boca a boca en las ferias y el trabajo previo de las organizaciones

de productores. En estos encuentros, se abordaron temáticas transversales como los modos de producción agroecológica, la alimentación como un derecho humano y desde un enfoque de género, así como la recuperación de recetas ancestrales.

Más allá de su diseño institucional, la génesis del proyecto se halla en una posición crítica frente a los modos hegemónicos de producción que afectan la vida en las comunidades ruralizadas. Así lo expresan las talleristas:

Soy de Otamendi, un pueblito rural argentino muy fumigado (...). No cuadra la cantidad de habitantes con el porcentaje de personas enfermas por lupus o cáncer (...). A mí eso me movilizó porque de pronto me pregunté: ¿qué estamos respirando y consumiendo? (Tallerista N°4)

Me crié en una familia que toda la vida trabajó en el campo. Mi papá por más de diez años trabajó en una máquina fumigadora. Bueno, nosotros sabíamos que eso no estaba bien,

ni para la salud de él ni de la familia (...). Hoy, lo puedo ver desde otra perspectiva y entender el impacto que eso tiene en quien lo aplica y en las comunidades que viven alrededor; pero también entiendo, que otras maneras de producir son posibles (...). Los agrotóxicos se han creado para producir más, pero eso, ¿a quiénes favorece? (Tallerista N°7)

Epistemológicamente, el proyecto se sustenta en el paradigma de la Soberanía Alimentaria. Según La Vía Campesina (2021), este concepto implica el derecho de los pueblos a definir sus propias estrategias de producción y consumo, garantizando una alimentación sana y culturalmente apropiada. Para las entrevistadas, esto se traduce en una toma de posición ética:

La soberanía alimentaria, para mí, es respeto. También es un derecho, es salud, es consciencia de qué y cómo consumimos nuestros alimentos, y, sobre todo: dónde se producen. Es poder elegir cómo vivir. (Tallerista N°4)

Se trata, además, de que las familias productoras de alimentos produzcan de una manera que sea sana para ellos, que puedan tomar decisiones. (Tallerista N°8)

En este marco, la agroecología constituye el pilar fundamental que permite consolidar sistemas sustentables. No se limita a una técnica, sino que se define como un movimiento social y político (Unión de Trabajadores de la Tierra, 2021) que pone en diálogo los conocimientos técnicos con saberes no científicos (Sarandón, 2019). Como señala la nutricionista del programa:

La agroecología aboga por el respeto a la diversidad, la naturaleza y los ciclos naturales (...). No es solamente producir sin agroquímicos como lo piensan los productores orgánicos. (Tallerista N°5)

Respecto a su despliegue territorial, la actividad abarcó los Centros de Extensión Universitaria (CEU) de Miramar, Balcarce y la Zona Oeste Rural (ZOR). Esta región constituye el segundo cinturón frutihortícola más importante de Argentina, una condición estratégica que, paradójicamente, suele ser invisibilizada en la narrativa urbana. Como señala una de las productoras:

Faltan muchos conocimientos sobre de dónde vienen los alimentos (...). Me encuentro muchas veces charlando con gente marplatense que no tiene idea de que lo rodea el segundo cordón frutihortícola de importancia nacional, que es uno de los suelos más ricos para cultivos por su clima templado (...). Mar del Plata produce alimentos para todo el país y esto, por lo general, no se sabe y solo se relaciona a la ciudad con la playa y el puerto, y no con el cinturón frutihortícola. (Tallerista N°8)

La potencia del proyecto residió en su capacidad de articulación interinstitucional. Se trabajó en red con el Programa de Promoción de la Soberanía Alimentaria (PPSSA) y otros proyectos de la Secretaría de Extensión de la UNMDP dedicados al fortalecimiento de huertas comunitarias y los Sistemas Participativos de Garantías (SPG). Asimismo, se tejieron lazos con organizaciones clave del territorio, como las cooperativas Biomas (de Balcarce), Che Verde y Productores Agroecológicos (de Mar del Plata), además de la Feria Verde

Tierra Sana (de Miramar).

El objetivo vertebrador fue promover el acceso a alimentos soberanos a un precio justo, utilizando el SPG no solo como una herramienta técnica de certificación, sino como una estrategia política para visibilizar las condiciones de vida, el acceso a la tierra y las desigualdades de género en el campo (Etcheverriborde et al., 2022). Para ello, se implementaron dos estrategias pedagógico-didácticas principales: diversos talleres educativos itinerantes y la creación de un recetario colaborativo. Este último funcionó como el núcleo articulador del proyecto, permitiendo un intercambio horizontal de saberes culinarios y memorias territoriales entre todos los participantes.

### **Las productoras agroecológicas en el centro de la escena educativa**

El análisis de los hallazgos permite identificar cómo el rol de las mujeres productoras agroecológicas transforma la dinámica pedagógica de la extensión crítica en la Universidad Nacional de Mar del Plata. El propósito de "Cocinas Soberanas" no fue meramente técnico, sino el despliegue de estrategias para vincular a productoras con sus consumidores mediante la visibilización de quiénes están detrás del alimento. Este objetivo implicó poner en juego una multiplicidad de saberes y dispositivos pedagógicos situados, tal como lo expresa una de las coordinadoras:

Se trató de acercar a las y los consumidores con las productoras agroecológicas (...). Como consumidores tenemos el poder de tomar decisiones sobre cómo queremos que sean nuestros campos, nuestras aguas, nuestros alimentos (...). Necesitábamos comunicar y enseñar eso: qué es la agroecología, cómo se hace (...) y quiénes están detrás de esas producciones. (Tallerista 3)

El proyecto evidencia que la agroecología, en clave feminista, no puede escindirse del reconocimiento de los derechos de las mujeres campesinas. Los saberes compartidos en los talleres operan como "saberes socialmente productivos" (Puigrós & Gagliano, 2004) que buscan la emancipación de las productoras, visibilizando una labor que históricamente se ha diluido en el sostén de la reproducción social familiar. El trabajo de campo revela que estas mujeres enfrentan una triple jornada —productiva, doméstica y de organización comunitaria—, donde la militancia por la soberanía alimentaria se vuelve indisoluble de la lucha por su propia autonomía:

Han ido ganando un lugar las compañeras productoras (...). Así como luchan por la soberanía alimentaria y por la agroecología, también luchan por los derechos de las mujeres. Son ellas las que se organizan y forman redes entre distintas organizaciones para compartir miradas (...). Es algo que comparten la soberanía alimentaria con la soberanía y los derechos de la mujer. (Tallerista N°1)

A diferencia de investigaciones tradicionales que las sitúan como meras informantes, aquí, las productoras emergen como co-formadoras de saberes. Su ingreso al interior de la relación educativa permite dismantelar los "decorados" de la modernidad y develar cómo el capitalismo colonial atraviesa tanto el sistema alimentario como el educativo. En este sentido, la presencia de familias de la comunidad boliviana

en la ZOR, aporta una densidad intercultural que tensiona la mirada académica convencional:

En la Cooperativa (...) hay tres familias bolivianas, con sus costumbres, sus culturas y sus formas de trabajar (...). Ese taller en la salita del Centro de Salud dio la posibilidad de involucrarse más con las productoras para compartir con ellas distintos saberes. (Tallerista 8)

Este hallazgo desplaza la idea de una universidad que "lleva" el conocimiento al territorio. Por el contrario, la interacción con la comunidad boliviana y sus formas de trabajo demuestra que la autoridad epistémica reside en la práctica misma. La pedagogía del cuerpo-territorio se nutre aquí de la interculturalidad crítica, donde el saber botánico y culinario de las familias migrantes se convierte en una herramienta de resistencia frente a la homogeneización del agronegocio.

Desde este prisma, emergen circunstancias que empoderan a quienes practican la agroecología para asumir sus luchas desde una dimensión no solo intelectual, sino también, corporal y situada. Al documentar estas narrativas, se evidencian las hegemonías que el proyecto intenta tensionar mediante un "nosotras", que posibilita una participación horizontal y una pluralidad epistémica (Sousa Santos & Meneses, 2021).

Un ejemplo de esta búsqueda de horizontalidad es la trayectoria de la Cooperativa de Productores/as Agroecológicos/as de Mar del Plata, que se desprende de la Unión de Trabajadores de la Tierra (UTT), para profundizar la democratización en sus decisiones. Las historias de vida que confluyen en este espacio revelan que la transición agroecológica suele ser un proceso multicausal, donde la salud y el territorio se entrelazan:

Doña Carmen en ese momento estaba en Laguna de los Padres (...). Su vecina, Graciela, producía con base agroecológica, y esto la influenció. Además, los camiones no entraban hasta donde ella vivía por las condiciones del camino, entonces se vio obligada a producir poco y variado (...). Estas tres familias habían tenido problemas de salud al trabajar con agrotóxicos, entonces, eso los llevó a querer producir con base agroecológica. (Tallerista 8)

Este relato permite identificar que la agroecología no nace siempre de un manual técnico, sino de la necesidad vital y la observación del entorno. La "huella" pedagógica de estas experiencias se vuelve tangible cuando las productoras ocupan el centro de la escena. El trabajo de campo permitió contrastar la potencia de los encuentros según la presencia o ausencia de estas protagonistas:

No fue lo mismo cómo se abordó el taller en el CAPS de la ZOR y en Balcarce, donde estaban las productoras ahí (...); que el taller en Miramar, que no contaba con ellas porque estaban vendiendo en la feria. Fueron totalmente distintos. Más allá de que compartimos el porqué de la agroecología, faltaban sus voces. (Tallerista 1)

Este contraste evidencia que la pedagogía del cuerpo-territorio requiere de la presencia encarnada. Sin las productoras, la agroecología corre el riesgo de quedar en una definición teórica; con ellas, se transforma en una experiencia

democrática que rompe la estructura piramidal del saber académico. En "Cocinas Soberanas", se asume que educar implica una circulación de poder que se resuelve mediante la reciprocidad y el uso de la palabra compartida (Freire, 2002). La disposición espacial misma de los talleres busca derribar jerarquías:

Siempre pensamos los talleres con una disposición: o un círculo, donde la mayoría esté parada o sentada, pero donde pueda circular la palabra (...). Necesitamos escuchar a la nutricionista, pero también, necesitamos escuchar a la productora. (Tallerista 3)

Tuvieron la experiencia de las propias productoras (...). No solo les dimos la definición de agroecología, sino que vivimos la agroecología (...). También, entre todos construimos qué es la calidad agroecológica, porque la calidad es una construcción social. (Tallerista 2)

Esos intercambios de saberes, desde el contacto, es lo más valioso de Cocinas Soberanas, porque eso también es soberanía alimentaria. Estas redes son la soberanía alimentaria. (Tallerista N°4)

Los intercambios analizados demuestran que la soberanía alimentaria trasciende el objetivo productivo para constituirse en una red de relaciones y una construcción social de sentidos. Este hallazgo desplaza la noción de extensión como "transferencia" y la sitúa como una experiencia de contacto, donde la red misma deviene en hecho pedagógico.

Bajo este enfoque, no se trata de una pedagogía unilateral "para alguien", sino de una propuesta "de cada cual", donde cada participante se involucra como co-creador de conocimientos compartidos. Se admite la diferencia como condición del acto educativo, partiendo de una igualdad ética que permite a cada sujeto apropiarse de lo común desde su propia trayectoria (Skliar, 2017). Esta reciprocidad se manifiesta de forma inesperada cuando el proceso pedagógico interpela, incluso, a quienes portan el saber productivo. Una de las productoras revela cómo el taller despertó interrogantes sobre sus propias prácticas cotidianas:

En ese taller no solo estaban quienes consumen (...), sino también, nosotras. Si bien tenemos variedad de verduras (...), nos ha pasado que algunas variedades que cultivamos hace años no sabemos cómo cocinarlas (...). Por ejemplo, a veces no comemos la rúcula (...) porque en invierno hace frío y no queremos ensalada. Creo que también los talleres nos despertaron a las propias productoras, la intriga y la duda. (Tallerista 8)

Este testimonio es clave para tensionar la teoría de la horizontalidad: la "duda" que menciona la productora, rompe con la jerarquía tradicional del experto y demuestra que la pedagogía del cuerpo-territorio es un proceso de doble vía. Aquí, la autoridad epistémica de la productora no se clausura, sino que se abre a nuevas preguntas a partir del encuentro con la alteridad.

En definitiva, la centralidad de las productoras en la escena educativa, motiva un carácter dinámico y participativo que transforma el conocimiento en un acontecimiento

situado (Haraway, 2019). El aprendizaje no resulta, entonces, una copia de la realidad o una receta técnica, sino una construcción auténtica y contingente que emerge del contexto particular del sudeste bonaerense.

### **Hacia la construcción de una pedagogía del acuerpamiento**

“Cocinas Soberanas” parte de una escucha atenta a las inquietudes populares sobre las formas de producir y consumir, proponiendo alternativas que sitúan la experiencia como una práctica pedagógica de alto contenido sociopolítico. Esta actividad conforma lo que Porta y Molina (2024) denominan “gestos botánicos”: vínculos entre las y los participantes, otros seres vivos y el entorno que dan lugar a una pedagogía situada (Haraway, 2019).

En los relatos surge con fuerza la idea de que los conocimientos se comparten y no se imparten. Lo personal se conjuga con lo colectivo en un encuentro que desdibuja la jerarquía entre quién sabe y quién debe aprender; todos los sujetos emergen como potenciales agentes educativos que transforman los contenidos a través del diálogo (Skliar, 2017). Esta horizontalidad es fundamental para las talleristas:

No sé si se pretendía “enseñar”, nosotras no teníamos los saberes, sino pretendíamos compartir saberes. No íbamos con la “verdad” a los talleres, incluso nosotras también aprendíamos (...). “Compartir” es lo que caracteriza a Cocinas Soberanas: compartir saberes y recetas. (Tallerista N°1)

Desde la agroecología no podemos decir “enseñar”, sino que el conocimiento es participativo (...). Más allá de lo que estudiamos y de buscar bibliografía, tomamos lo que cada una podía decir y construimos a partir de ese intercambio (...). Como en las comidas de olla cuando cada uno mete un poquito. (Tallerista N°2)

Bajo esta lógica, el alimento deviene en un dispositivo pedagógico que vincula a las personas con su propia historia y con su territorio (Aguirre, 2017), creando redes que trascienden los límites institucionales:

Es formar una red que nos trasciende. En Balcarce se encontraron la universidad, las productoras, la escuela para adultos y la escuela especial. Es armar una red con una mirada particular sobre cómo trabajar con esos saberes que es única. (Tallerista 9)

La praxis aquí analizada consiste en reflexionar para transformar. La agroecología se propone como una alternativa al modelo de vida hegemónico, permitiendo que las personas —especialmente las mujeres y disidencias— se emancipen de las opresiones del sistema agroindustrial (Freire, 2002). La cocina, entonces, deja de ser un espacio doméstico de subordinación para convertirse en un laboratorio de transformación política:

No somos las mismas personas las que entramos y las que nos vamos del taller (...). Es como una cocina: una preparación que puede tener distintos ingredientes, pero después de que pasa por el fuego, se transforma en otra cosa (...). No somos las mismas por los vínculos que genera, la mística, la identidad. (Tallerista 3)

Los lineamientos de esta propuesta se dirigen a construir experiencias significativas donde la reflexión crítica sobre lo que comemos, precede a la acción colectiva. En esta dialéctica, el aprendizaje más potente no es el dominio de una técnica agrícola, sino la instauración de una sospecha política. Como señala una de las productoras:

Creo que en los talleres se aprendieron más que recetas (...), se llevaron la duda sobre qué estamos comiendo. El aprendizaje, tal vez, fue llevarse esa duda. (Tallerista 8)

Este hallazgo es central: la pedagogía del cuerpo-territorio no ofrece respuestas cerradas, sino que siembra la “duda” como una herramienta de soberanía. La inquietud por el origen de lo que ingresa al cuerpo es, en última instancia, la semilla de la resistencia territorial.

Los conocimientos construidos en esta actividad colaboran en la articulación del tejido social desde un anclaje territorial (Puiggrós & Gagliano, 2004). En este contexto, las mujeres que integran estos colectivos ensayan posicionamientos para resistir y crear otros modos de vincularse con la tierra a través de gestos de cuidado. Esta praxis posibilita un diálogo permanente entre saberes populares, campesinos, feministas y científicos, recreando las genealogías del cultivar y el comer (Sousa Santos & Meneses, 2021). Una de las talleristas transparenta esta intención pedagógica:

La sociedad nos dice cómo tenemos que ser, pensar y sentir. Lo mismo que hacen sobre el ambiente lo hacen con nosotras (...). Este proyecto propone pensar que puede haber otras formas de hacer las cosas (...), sin una obligación o un “deber ser”. (Tallerista 3)

El territorio otorga un sentido único a esta construcción, favoreciendo la autonomía de las comunidades (Despret, 2019). Se establece una relación donde la fuerza pedagógica reside en su potencia performática y transformadora: los alimentos se transforman en la cocina al mismo tiempo que los sujetos atraviesan sus propios procesos de cambio. Esta pedagogía del cuerpo-territorio visibiliza conocimientos locales y ancestrales, expandiendo las percepciones sobre la ciudad y el campo mediante una praxis comprometida con el ambiente (bell hooks, 2021).

En este sentido, los saberes agroecológicos desafían las ataduras academicistas al salir de la universidad para ser transformados por la realidad territorial (Haraway, 2019). Esta territorialización de la pedagogía se manifiesta en el habitar la intemperie:

Estamos en el territorio, porque si no ¿de qué sirve lo que hacemos? (...) Los talleres se pensaron en plazas, ferias, para llegar a la gente y romper con ese tabú de que lo académico es para unos pocos. (Tallerista 4)

Necesitamos el cara a cara, tocarnos, abrazarnos, degustar, sentir en el paladar el sabor del alimento, los olores de la cocina. (Tallerista 3)

A través de la cocina, se ensayan micro-movimientos político-pedagógicos que transforman la sensibilidad de quienes participan. El proyecto despierta historias que dan cuenta de la contingencia del cuerpo y del gesto improvisado como un auténtico acontecimiento educativo. Allí, donde las palabras resultan insuficientes, se conversa mediante gestos que nombran memorias profundas:

Siempre hay alguien que se emociona porque recuerda la receta de su abuela, o que su abuelo trajo una semilla de Italia (...). Son cosas que te dejan huella y cuando las rememoras te das cuenta de que algo ahí cambió. (Tallerista 7)

El fruto es la materia que está viva y nos viene a dar más cuerpo. Cuando trabajas con la agroecología, estás trabajando con el cuidado de la vida: personas, relaciones, vínculos; eso nos lleva, sin duda, a lo emocional y al cuerpo. (Tallerista 9)

Este hallazgo es central: la pedagogía del acuerpamiento no ofrece respuestas cerradas, sino que siembra la “duda” y el afecto como herramientas de soberanía. La inquietud por el origen de lo que ingresa al cuerpo —el sabor que despierta recuerdos o la risa que acompaña la elaboración colectiva—, constituye la semilla de la resistencia territorial. La experiencia demuestra que el conocimiento no es una copia de la realidad, sino una afectación mutua entre sujetos, alimentos y entornos.

Además, en esta trama, la pedagogía del acuerpamiento se entrega al acontecimiento. Es en esa experiencia donde surge el hallazgo que, como relata una de las entrevistadas, deja una “huella” indeleble. Construir desde los gestos y el movimiento posibilita una transformación donde los sabores despiertan memorias que permiten resignificar las vivencias actuales (Kohan, 2020). En “Cocinas Soberanas” se enuncia una corporalidad ligada al hacer y al sentir; los cuerpos son nuestra forma de existencia y contacto, el lugar donde “somos y estamos” (Le Breton, 2018), y esa misma lógica se extiende a nuestros territorios.

Esta perspectiva potencia nuevas formas de sensibilidad e inteligibilidad (Sztulwark, 2019), abriendo espacios para que la corporeidad diga lo que las palabras no alcanzan a nombrar. Este devenir de los cuerpos y los territorios permite tanto la resistencia como la transformación subjetiva. Las talleristas pusieron su cuerpo a merced de la pedagogía en una propuesta que invita a aprender desde la emoción:

Los conceptos se enseñaron cocinando. Eso es lo que le dio tanta fuerza a la actividad. (Tallerista 4)

Era una plaza, se estaba cocinando y la gente se acercaba (...). Se podía aprender mientras te daba el sol en la cara y sentías el olorito de la comida. De pronto degustabas algo rico. Ahí la corporalidad se ponía en juego en oler, saborear... ¡Era espectacular! (Tallerista 7)

La pedagogía del acuerpamiento habita la intemperie, irrumpiendo en las escenas cotidianas de geografías particulares. Al salir del aula, se revalorizan los contextos y la enseñanza adquiere un carácter errante y situado (Duschatzky,

2007). Solo bajo esta contingencia se logran aprendizajes significativos que, al atravesar el cuerpo y el suelo que se habita, se constituyen como una fuerza productora de valor social (Maggio, 2018). Los aprendizajes valiosos dejan “huella” porque, en última instancia, son marcas de una soberanía recobrada sobre la propia vida.

### Reflexiones finales

Esta investigación exploró la intersección entre las pedagogías feministas, la categoría de cuerpo-territorio y las prácticas agroecológicas en el sudeste bonaerense. Lejos de proponer un sistema pedagógico cerrado, el recorrido por la experiencia de “Cocinas Soberanas”, nos ha permitido narrar otras historias frente a los relatos hegemónicos de la modernidad. El principal desplazamiento conceptual identificado es que la agroecología, cuando se habita desde la extensión universitaria crítica y con perspectiva de género, deja de ser una técnica de producción para convertirse en una praxis pedagógica de la re-sensibilización.

La categoría cuerpo-territorio (Cabnal, 2017), operó como el prisma que permitió reintegrar la corporalidad al lugar que habitamos. El hallazgo empírico sobre la “duda” y la “intriga” en las propias productoras, tensiona la teoría del experto: demuestra que el saber agroecológico es una construcción inacabada y recíproca. En este sentido, la pedagogía feminista no actúa solo como un marco de derechos, sino como una herramienta para desarticular la cisheteronormatividad y el mandato de eficiencia productiva, proponiendo en su lugar una ética del cuidado y el sostenimiento de la vida.

Un aprendizaje central de este estudio es que la presencia encarnada de las productoras en la escena educativa es lo que dota de potencia política al proyecto. Sin sus voces y sus gestos en la cocina, la soberanía alimentaria corre el riesgo de ser solo un concepto académico. La “intemperie” de la plaza y el contacto sensorial con el alimento —oler, tocar, degustar—, desplazan la enseñanza del plano intelectual al plano afectivo, logrando aprendizajes que dejan “huella” porque atraviesan la piel.

A partir de aquí, surgen nuevas preguntas para el campo de los estudios de género y la educación: ¿Cómo puede la universidad institucionalizar estas pedagogías del acuerpamiento sin domesticar su potencia disruptiva? ¿De qué manera la interculturalidad crítica, observada en las familias migrantes de la ZOR, puede transformar los diseños curriculares de las ciencias agrarias y la nutrición?

Finalmente, pensar una pedagogía del acuerpamiento implica reconocer que las luchas por la tierra, por el modo de cultivar y por el modo de comer, son, por definición, luchas feministas. La agroecología en el sudeste bonaerense nos invita a una cooperación que trasciende lo humano, integrando el cuidado del entorno como una extensión del cuidado de nuestros propios cuerpos. Se trata, en última instancia, de seguir cocinando colectivamente una educación que valga la alegría de ser vivida.

### Referencias

Aguirre, P. (2017). *Una historia social de la comida*. Lugar Editorial.  
Beauvoir, S. de (2019). *El segundo sexo*. Debolsillo.

- Butler, J. (2017). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (2022). *Cuerpos que importan*. Paidós.
- Cabnal, L. (2017). *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR. <https://porunavidavivible.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Cendón, M. L., & Bruno, M. P. (2023). Valorización de innovaciones en alimentos con identidad territorial. *Eutopía. Revista de Desarrollo Económico Territorial*, (23), 155–170. doi.org
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2012). El campo de la investigación cualitativa. En N. K. Denzin y Y. S. Lincoln, *Manual de investigación cualitativa. Volumen I* (pp. 103-116). Gedisa.
- Despret, V. (2019). *Habitar como un pájaro: Modos de hacer y de pensar los territorios*. Cactus.
- Duschatzky, S. (2007). *Maestros errantes: Experimentaciones sociales en la intemperie*. Paidós.
- Etcheverriborde, M. A., Cendón, M. L., Molpeceres, M. C., Rodríguez, J. A., Zulaica, L., & Rouvier, S. M. (2022). Agroecología en el Sudeste Bonaerense: controversias en torno al Sistema Participativo de Garantía (SPG). *RIVAR*, 9 (27). <https://doi.org/10.35588/rivar.v9i27.5623>
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños.
- Fontana, A., & Frey, J. H. (2012). La entrevista: De una posición neutral al compromiso político. En N. K. Denzin y Y. S. Lincoln, *Manual de investigación cualitativa. Volumen IV* (pp. 140-202). Gedisa.
- Fraser, N. (1997). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era «postsocialista». *New Left Review*. <https://newleftreview.es/issues/0/articles/nancy-fraser-de-la-redistribucion-al-reconocimiento-dilemas-de-la-justicia-en-la-era-postsocialista.pdf>
- Freire, P. (2002). *Pedagogía del oprimido*. Tierra Nueva.
- Freire, P. (2016). *El maestro sin recetas: El desafío de enseñar en un mundo cambiante*. Siglo Veintiuno Editores.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentescos en el Chthuluceno*. Consonni.
- hooks, b. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Traficantes de Sueños.
- hooks, b. (2021). *Enseñar a transgredir: La educación como práctica de la libertad*. Capitán Swing.
- Kohan, W. (2013). *El maestro inventor: Simón Rodríguez*. Miño y Dávila.
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta: una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo Veintiuno Editores.
- Le Breton, D. (2018). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Prometeo.
- Le Guin, U. K. (2022). *La teoría de la bolsa de la ficción*. Rara Avis Casa Editorial.
- Lopes Louro, G. (2019). Currículo, género y sexualidad: Lo “normal”, lo “diferente” y lo “excéntrico”. *Descentrada*, 3(1). <http://dx.doi.org/10.24215/25457284e065>
- Maggio, M. (2018). *Enriquecer la enseñanza: Los ambientes con alta disposición tecnológica como oportunidad*. Paidós.
- Morgade, G., Baez, J., Zattara, S., & Díaz Villa, G. (2011). Pedagogías, teorías de género y tradiciones en “educación sexual”. En G. Morgade (Comp.), *Toda educación es sexual: Hacia una educación sexual justa* (pp. 23-51). La Crujía Ediciones.
- Porta, L., & Molina, I. (2024). Gestos botánicos y experiencias estéticas en la investigación educativa: laboratorio de indagación disruptiva. *Praxis educativa*, 28 (2), 1-18. <https://doi.org/10.19137/praxiseducativa-2024-280203>
- Puiggrós, A., & Gagliano, R. (Comps.). (2004). *La fábrica del conocimiento: Los saberes socialmente productivos en América Latina*. HomoSapiens Ediciones.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos colonizadores*. Tinta Limón Ediciones.
- Sarandón, S. (2019). Avances y desafíos de la Agroecología en América Latina: dónde estamos y hacia dónde vamos. En M. F. Filippini y S. Greco (Comps.), *1er. Congreso Argentino de Agroecología: libro de resúmenes*. Universidad Nacional de Cuyo.
- Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo.
- Skliar, C. (2019). *Pedagogías de las diferencias*. Noveduc.
- Sousa Santos, B., & Meneses, M. P. (Comps.). (2021). *Conocimientos nacidos en las luchas: Construyendo las epistemologías del sur*. Akal.
- Stake, R. (2012). Estudio de casos cualitativos. En N. K. Denzin y Y. S. Lincoln, *Manual de investigación cualitativa. Volumen III* (pp. 154-197). Gedisa.
- Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofes: Cómo resistir a la barbarie que viene*. Futuro Anterior/NED Ediciones.
- Stolke, V. (2004). La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Estudios Feministas*, 12 (2), 77-105. <https://www.scielo.br/j/ref/a/Y34wffVpkt3B64sjBwYGYNS/>
- Svampa, M. (2019). Antropoceno, perspectivas críticas y alternativas desde el sur global. En G. Speranza (Comp.), *Futuro presente* (pp. 19-36). Siglo Veintiuno Editores.
- Sztulwark, D. (2019). *La ofensiva sensible: Neoliberalismo, populismo y el reverso de la política*. Caja Negra Editora.
- Unión de Trabajadores de la Tierra. (2021). *Cuadernillo para la formación de promotorxs de alimentación sana, segura y soberana*. Bulbo Editorial. <https://uniondetrabajadoresdelatierra.com.ar/2021/12/21/cuadernillo-alimentacion/>
- Vía Campesina. (2021). *La Vía Campesina: Un movimiento de movimientos y la voz global de lxs campesinxs que alimentan el mundo*. <https://viacampesina.org/es/la-via-campesina-la-voz-las-campesinas-los-campesinos-del-mundo/>
- Yedaide, M. (2019). Hablar de pedagogías: un gesto discursivo afectivo/afectante para el enclave local. *Revista de Educación*, 10(14.2), 217-229. [https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/r\\_educ/article](https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/r_educ/article)

# ACOMPañAMIENTO PSICOSOCIAL COMUNITARIO, FEMINISMOS COMUNITARIOS Y PRODUCCIÓN DE LO COMÚN EN MUJERES MAPUCHE LAFKENCHE

Community psychosocial accompaniment,  
community feminisms and the production  
of the commons among Mapuche  
Lafkenche women

---

**Recibido:** 31 de diciembre de 2025

**Aceptado:** 9 de mayo de 2026

**Publicado:** 30 de junio de 2026

↘ **Josefina Matus Astete**  
Universidad de la Frontera (UFRO),  
Temuco, Chile  
Email: j.matus05@ufromail.cl  
0009-0006-9883-7141  


---

↘ **Alba Zambrano Constanzo**  
Universidad de la Frontera (UFRO),  
Temuco, Chile  
Email: alba.zambrano@ufrontera.cl  
0000-0002-0052-3456  


---

Artículo científico. Esta investigación surge de iniciativas (2019-2023): investigación feminista sobre poder comunidad-Estado, estudio UNESCO sobre mujeres indígenas y pandemia, investigación CLACSO sobre lideresas mapuche lafkenche, y proyecto Chile-México de fortalecimiento de liderazgo indígena. Estas sustentaron una investigación-acción colaborativa y acompañamiento psicosocial con lideresas mapuche lafkenche en Budi, Toltén y Tirúa.

**Cómo citar:** Matus, J. (2026). Acompañamiento psicosocial comunitario, feminismos comunitarios y producción de lo común en mujeres mapuche lafkenche. *Palimpsesto*, 16(28), 34-44. <https://doi.org/10.35588/nzk8rb66>



REVISTA  
**PALIMPSESTO**  
REVISTA CHILENA DE ESTUDIOS DE GÉNERO



## RESUMEN

Este artículo analiza los significados atribuidos al acompañamiento psicosocial comunitario colaborativo por lideresas mapuche lafkenche y por el equipo investigador, a partir de una investigación-acción desarrollada en Budi, Toltén y Tirúa, en el sur de Chile. Desde la psicología comunitaria crítica, los feminismos comunitarios y el pensamiento decolonial, se examina el acompañamiento no como una estrategia técnica de intervención, sino como una práctica política de cuidado, fortalecimiento del liderazgo, transmisión intergeneracional y producción de lo común. Los resultados muestran que el acompañamiento contribuye al sostenimiento de la vida comunitaria, al fortalecimiento de redes de confianza y a la ampliación de la capacidad de incidencia política de las mujeres indígenas, configurándose como una práctica feminista situada y una forma de producción colectiva de lo común.

## ABSTRACT

This article analyzes the meanings attributed to collaborative community-based psychosocial accompaniment by Mapuche Lafkenche women leaders and the research team, based on an action-research process conducted in Budi, Toltén, and Tirúa, in southern Chile. Drawing on critical community psychology, community feminisms, and decolonial thought, the study examines accompaniment not as a technical intervention strategy, but as a political practice of care, leadership strengthening, intergenerational transmission, and commons-making. Findings show that accompaniment contributes to sustaining community life, strengthening networks of trust, and expanding Indigenous women's capacity for political action, thus constituting a situated feminist practice and a form of collective production of the commons.

### ↘ **María Antonieta Campos Melo**

Universidad de la Frontera (UFRO),  
Temuco, Chile

Email: maria.campos@ufrontera.cl

0000-0003-4257-0565

ORCID

### ↘ **Ximena Briceño-Olivera**

Universidad de la Frontera (UFRO),  
Temuco, Chile

Email: ximena.briceno@ufrontera.cl

0000-0003-1897-7330

ORCID

---

[ Palabras claves ] Acompañamiento psicosocial comunitario, feminismos comunitarios, cuidados, liderazgo indígena, psicología comunitaria crítica.

[ Key Words ] Community-based psychosocial accompaniment, community feminisms, care, Indigenous leadership, critical community psychology.

## Introducción

En los debates feministas contemporáneos, el concepto de lo común se ha consolidado como una categoría crítica para pensar alternativas políticas frente a la mercantilización de la vida, el avance del extractivismo y la profundización de las desigualdades sociales. Desde los feminismos marxistas, comunitarios y decoloniales, lo común no remite exclusivamente a bienes compartidos, sino a prácticas sociales y relacionales orientadas a la reproducción de la vida, al sostenimiento de los vínculos y al cuidado colectivo en contextos de despojo y precarización (Federici, 2013, 2020; Gutiérrez Aguilar, 2017). En esta perspectiva, los comunes no existen como entidades dadas, sino que se producen, sostienen y defienden cotidianamente mediante relaciones de cooperación, reciprocidad y responsabilidad compartida.

Diversas autoras feministas han subrayado que el trabajo de cuidados —históricamente invisibilizado y feminizado— constituye una dimensión central de estas políticas de lo común, en tanto sostiene material y simbólicamente la vida social (Federici, 2013; Pérez Orozco, 2014; Segato, 2016). Desde esta mirada, el cuidado deja de concebirse como una tarea privada o doméstica y se configura como una práctica política, estrechamente vinculada a la organización comunitaria, la memoria colectiva y la defensa del territorio. Estudios recientes han enfatizado que los cuidados deben comprenderse como un entramado de relaciones socialmente organizadas, que involucran a familias, comunidades, Estados y mercados, y cuya distribución desigual reproduce jerarquías de género, clase y etnicidad (Daly & Lewis, 2011; Faur & Pereyra, 2018; Batthyány, Genta & Perrotta, 2014).

Esta lectura resulta especialmente pertinente para comprender las experiencias de mujeres indígenas en América Latina, cuyas prácticas organizativas articulan cuidado, comunidad y acción política en contextos atravesados por la colonialidad, el patriarcado y el capitalismo racializado (Walsh, 2010; Lugones, 2017; Curiel, 2007). En este marco, el feminismo comunitario, desarrollado a partir de las experiencias de mujeres indígenas y populares en Abya Yala, aporta una clave analítica central para comprender lo común desde una ontología relacional que articula cuerpo, territorio y comunidad como dimensiones inseparables de la vida y de la lucha política (Paredes, 2010, 2013; Cabnal, 2019). El cuerpo de las mujeres es concebido como el primer territorio de disputa, y la comunidad como el espacio donde se producen y resignifican prácticas de cuidado colectivo, reciprocidad y defensa de la vida frente a las lógicas de despojo (Segato, 2016).

Desde esta perspectiva, el liderazgo femenino indígena no se define por la acumulación de poder individual ni por el acceso a cargos formales, sino por la capacidad de sostener, articular y reproducir la vida comunitaria. Las lideresas desempeñan un rol clave en la activación de redes de cuidado, la transmisión intergeneracional de saberes, la resolución colectiva de conflictos y la articulación de

demandas en el espacio público, configurando formas de acción política que desbordan los marcos institucionales convencionales (Paredes, 2013; Gargallo, 2013; Castellanos & Erazo, 2021). Estos liderazgos se inscriben en lógicas colectivas orientadas al sostenimiento de la vida comunitaria y a la producción cotidiana de lo común.

En Chile, y particularmente en los territorios mapuche lafkenche del sur del país, las mujeres han sostenido históricamente formas de organización comunitaria que articulan cuidado, memoria, territorio y acción política, muchas veces en condiciones de alta precarización social y violencia estructural. Estas prácticas se expresan en liderazgos comunitarios que privilegian la construcción de vínculos, la defensa del territorio y el bienestar colectivo frente a procesos de colonización, extractivismo y marginación estatal (Millalen, 2017; Campos *et al.*, 2022). Lejos de responder a modelos individualistas o jerárquicos, estos liderazgos se inscriben en lógicas de comunalidad, orientadas al sostenimiento de la vida y a la reproducción social y cultural del pueblo mapuche.

En este punto, la psicología comunitaria ofrece una perspectiva particularmente fértil para analizar estas experiencias, al centrar su mirada en los mecanismos subjetivos, relacionales y estructurales que reproducen las desigualdades sociales, afectando de manera específica a grupos históricamente subalternizados, como las mujeres indígenas (Montero, 2005). Desde esta tradición, las desigualdades no se comprenden únicamente como déficits individuales o carencias materiales, sino como procesos socialmente producidos que se encarnan en vínculos, prácticas cotidianas y relaciones de poder. Al mismo tiempo, la psicología comunitaria reconoce el potencial transformador de las organizaciones y comunidades como espacios privilegiados donde estas desigualdades pueden ser problematizadas, resistidas y revertidas, a través de procesos que articulan investigación, acción y participación orientados a la transformación social (Montero, 2005; Zambrano, 2012).

Desde esta perspectiva, las organizaciones comunitarias y los liderazgos locales constituyen escenarios estratégicos para el desarrollo de investigaciones comprometidas con la justicia social, en tanto permiten comprender cómo las personas interpretan, enfrentan y transforman las condiciones de desigualdad que atraviesan sus vidas. En el caso de las mujeres indígenas, estos espacios adquieren una relevancia particular, pues en ellos se entrelazan dimensiones subjetivas, comunitarias y políticas vinculadas al cuidado, la defensa del territorio y la producción de lo común (Zambrano & Henríquez, 2020).

En coherencia con este enfoque, el cuidado adquiere una centralidad analítica y política ineludible. Las mujeres indígenas sostienen cotidianamente sistemas comunitarios de cuidado que permiten la continuidad de la vida colectiva, la transmisión de saberes ancestrales y la organización comunitaria frente a situaciones de crisis. Estos sistemas operan como verdaderas infraestructuras sociales de lo común y, al mismo tiempo, como plataformas para la incidencia política local, aun cuando suelen permanecer

invisibilizados o subvalorados por las políticas públicas tradicionales (Batthyány & Genta, 2018; Aguirre *et al.*, 2014).

El enfoque decolonial complementa esta lectura al problematizar las continuidades del colonialismo en las estructuras de poder, saber y subjetividad, evidenciando cómo las mujeres indígenas han sido históricamente subalternizadas también en los procesos de producción de conocimiento (Quijano, 2000/2014; Maldonado-Torres, 2018). Desde esta perspectiva, descolonizar las prácticas investigativas y de intervención, implica cuestionar las metodologías extractivas, reconocer la legitimidad de los saberes indígenas y promover procesos de co-construcción del conocimiento basados en la reciprocidad, el cuidado de las relaciones y la responsabilidad ética con los territorios (Leyva & Speed, 2008; Merçon, 2022).

Cabe destacar que el estudio que aquí se presenta, aporta al campo al desplazar el foco desde el liderazgo como resultado hacia el acompañamiento psicosocial, como práctica política de cuidado que sostiene, reproduce y proyecta el liderazgo comunitario y la acción colectiva de mujeres indígenas.

### **Estado del arte sobre metodologías colaborativas y acompañamiento psicosocial**

Las metodologías colaborativas y corpoterritoriales constituyen un aporte sustantivo para pensar el acompañamiento psicosocial desde una perspectiva feminista y comunitaria. Estas metodologías conciben el cuerpo y el territorio como espacios de memoria, afectividad y acción política, y se sostienen en prácticas colectivas — como las asambleas, las cartografías corporales o los diálogos intergeneracionales— entendidas como espacios vivos de cuidado, formación y producción de lo común (Núñez Patiño *et al.*, 2025). Lejos de reducirse a técnicas participativas, estas metodologías configuran formas situadas de acción política, que permiten fortalecer liderazgos, redes de cuidado e incidencia comunitaria desde lógicas no extractivas y relacionales.

En el campo latinoamericano de la psicología comunitaria y de las ciencias sociales críticas, se ha desarrollado un cuerpo significativo de experiencias que incorporan metodologías colaborativas y procesos de acompañamiento psicosocial orientados al fortalecimiento de organizaciones comunitarias y liderazgos femeninos indígenas. Desde una perspectiva ontológica, epistemológica, metodológica, ética y política, la psicología comunitaria ha planteado como principio fundante, la participación activa de las personas y comunidades como actores sociales portadores de conocimientos situados, reconociendo su protagonismo en la producción de saber y en los procesos de transformación social (Montero, 2004). En esta línea, Leyva y Speed (2008) proponen el concepto de co-labor para referirse a enfoques de investigación colaborativa que buscan superar la lógica colonial de la producción de conocimiento, promoviendo relaciones de reciprocidad y co-construcción entre comunidades e investigadoras, y

reconfigurando las asimetrías de poder tradicionales en los procesos investigativos.

Diversas experiencias empíricas dan cuenta del potencial transformador de estas metodologías. González (2010) documenta un programa formativo desarrollado en Venezuela, orientado al fortalecimiento del liderazgo comunitario y político de mujeres, basado en encuentros colectivos que promovieron la construcción y deconstrucción conjunta del conocimiento, concibiendo el liderazgo femenino como un proceso eminentemente colectivo y comunitario. De manera similar, Araya y Chávez (2022), a partir de una etnografía feminista con mujeres afrodescendientes e indígenas en el norte de Chile, destacan el valor de prácticas investigativas basadas en la cooperación, la participación y la reflexión conjunta, subrayando la auto-representación como un acto político que legitima los saberes de las mujeres y transforma las relaciones entre investigadoras y participantes desde un enfoque decolonial.

En el contexto mexicano, Figueroa y Burguete (2017) analizan procesos de colaboración entre la academia y organizaciones de mujeres indígenas, problematizando la hegemonía de las metodologías sociales convencionales y proponiendo enfoques interseccionales y decoloniales que articulan etnicidad, género, conocimiento y poder. Estas experiencias evidencian el protagonismo de mujeres indígenas organizadas en la formación de liderazgos y en la construcción de agendas colectivas, reafirmando la relevancia de las metodologías colaborativas como soporte de procesos políticos y comunitarios. Asimismo, el intercambio de experiencias entre mujeres indígenas de distintos territorios ha sido destacado como un eje central del feminismo comunitario. El Colectivo de Estudios Interculturales (2023) documenta encuentros interculturales entre mujeres indígenas de Chile y México, subrayando la importancia de valorar los saberes ancestrales, reconocer las desigualdades estructurales y fortalecer redes transgeneracionales como estrategias para la preservación cultural y el empoderamiento colectivo.

Finalmente, propuestas de intervención comunitaria con enfoque de sostenibilidad, como la desarrollada por De la Peña y López (2020), destacan el rol de las mujeres indígenas como agentes de cambio y guardianas del conocimiento local, articulando el rescate de saberes ancestrales con procesos de fortalecimiento identitario y desarrollo comunitario orientados al Buen Vivir. En conjunto, estos estudios evidencian avances relevantes en el uso de metodologías colaborativas y enfoques participativos con mujeres indígenas; sin embargo, también muestran que la reflexión analítica ha tendido a centrarse en los dispositivos metodológicos, los procesos formativos o los resultados organizativos, dejando menos explorados los significados atribuidos al acompañamiento psicosocial como práctica de cuidado, sostén relacional y producción de lo común desde la experiencia de las propias lideresas.

Desde la psicología comunitaria, la acción psicosocial comunitaria se concibe como un conjunto

de prácticas orientadas al bienestar y a la emancipación colectiva, que reconocen a las personas y comunidades como protagonistas de los procesos de transformación social, articulando dimensiones subjetivas, relacionales y estructurales del cambio (Blanco & Rodríguez, 2007; Winkler *et al.*, 2014). En coherencia con esta tradición, el acompañamiento psicosocial comunitario colaborativo se define en este estudio como una modalidad específica de acción psicosocial orientada no solo a apoyar trayectorias individuales, sino a robustecer sistemas comunitarios de cuidado, liderazgo e incidencia política. El acompañamiento se configura así, como un proceso relacional, ético y político, construido junto a las lideresas, que resguarda principios de horizontalidad, reciprocidad, pertinencia cultural y cuidado de los vínculos (Zambrano Constanzo *et al.*, 2024).

No obstante, pese al creciente cuerpo de investigaciones sobre liderazgo de mujeres indígenas, feminismo comunitario y metodologías participativas, persiste un vacío analítico relevante en torno a los significados que las propias lideresas y los equipos acompañantes atribuyen a los procesos de acompañamiento psicosocial, así como a su comprensión explícita como prácticas de cuidado y producción de lo común. En este contexto, la presente investigación se propone analizar los significados atribuidos por lideresas mapuche lafkenche y por el equipo investigador a un proceso de acompañamiento psicosocial comunitario colaborativo desarrollado en los territorios de Budi, Toltén y Tirúa, en el sur de Chile, contribuyendo a comprender el acompañamiento psicosocial como una práctica feminista de lo común, orientada a la transformación de las desigualdades y al fortalecimiento de la vida comunitaria.

### **Antecedentes del proceso de acompañamiento**

El estudio que aquí se presenta, se inscribe en un proceso de trabajo colaborativo, sostenido y situado en el tiempo con lideresas mapuche lafkenche de los territorios de Puerto Saavedra (Budi), Toltén y Tirúa, iniciado en 2019. Este vínculo se estableció a partir de una investigación de posgrado centrada en el análisis de las relaciones de poder en la interfaz comunidad-Estado desde perspectivas feministas latinoamericanas, lo que permitió construir una relación de confianza, diálogo y colaboración con las lideresas, y sentar las bases éticas y metodológicas para iniciativas posteriores.

Este trabajo se profundizó mediante diversos proyectos de investigación e intervención desarrollados entre 2020 y 2023. Entre ellos, se incluye un estudio internacional solicitado por UNESCO sobre los impactos de la pandemia por COVID-19 en las vidas y territorios de mujeres indígenas y rurales, así como una investigación financiada por CLACSO orientada a reconstruir las trayectorias políticas de mujeres mapuche lafkenche en el sur de Chile. Estos procesos posibilitaron la elaboración de relatos de vida y una comprensión más situada de las condiciones estructurales y comunitarias que configuran el ejercicio del liderazgo femenino indígena, así como la identificación de problemáticas transversales vinculadas al sostenimiento del liderazgo, entre ellas, la preocupación por el recambio generacional y la participación de mujeres jóvenes en las organizaciones comunitarias.

En respuesta a estas inquietudes, se impulsaron iniciativas de innovación social y transferencia cultural orientadas a promover el liderazgo femenino indígena desde edades tempranas, así como un proyecto de cooperación internacional Chile-México enfocado en el fortalecimiento del liderazgo y la participación política de mujeres, jóvenes y niñas indígenas para la construcción de paz. En conjunto, estas experiencias han constituido espacios de encuentro, reflexión y co-aprendizaje, configurando un proceso de acompañamiento psicosocial comunitario de carácter longitudinal, más que una sucesión de proyectos independientes.

Este recorrido permitió no solo visibilizar las necesidades, dificultades y tensiones que las lideresas enfrentan a lo largo de sus trayectorias, sino también, profundizar en los sentidos atribuidos al acompañamiento psicosocial como práctica relacional de cuidado y de fortalecimiento de la acción colectiva. En este contexto, y con el interés de comprender cómo esta experiencia ha sido vivida y resignificada por quienes han participado del proceso, la presente investigación aborda la siguiente pregunta de investigación:

¿Cuáles son los significados atribuidos por las lideresas mapuche lafkenche y por el equipo investigador, al acompañamiento psicosocial desarrollado mediante procesos de investigación-acción colaborativa?

En consonancia con esta pregunta, se plantea como objetivo general comprender los significados atribuidos por las lideresas mapuche lafkenche y por el equipo investigador a un proceso de acompañamiento psicosocial comunitario colaborativo. De manera específica, la investigación se propone:

1. Comprender los significados atribuidos al proceso de acompañamiento por parte de las lideresas mapuche lafkenche;
2. Describir los significados atribuidos al proceso desde las apreciaciones y reflexiones del equipo facilitador e investigador;
3. Identificar orientaciones metodológicas relevantes para el acompañamiento psicosocial con lideresas mapuche desde una perspectiva colaborativa, feminista y no colonial.

### **Método**

#### **Enfoque y diseño de la investigación**

El estudio se desarrolló desde un enfoque cualitativo, sustentado en los aportes de la psicología comunitaria crítica, los feminismos comunitarios y el pensamiento decolonial, orientado a comprender los significados atribuidos al acompañamiento psicosocial comunitario por parte de las lideresas mapuche lafkenche y del equipo investigador que participó en el proceso. Este enfoque resulta pertinente para el objetivo del estudio, en tanto permite acceder a las experiencias, interpretaciones y sentidos construidos por las propias protagonistas, reconociendo el carácter situado, relacional y político de los procesos comunitarios.

El diseño de la investigación se inscribe en una lógica

de investigación-acción colaborativa, entendida no como una técnica puntual, sino como un proceso relacional de mediano y largo alcance, en el que investigación, acción y reflexión se articulan de manera recursiva. Desde esta perspectiva, el acompañamiento psicosocial no se concibe como una intervención externa, sino como un proceso construido junto a las lideresas, orientado al fortalecimiento de los cuidados comunitarios, los liderazgos femeninos y la incidencia política local.

### **Participantes y criterios de selección**

La selección de participantes se realizó mediante un muestreo intencionado de casos intrínsecos, considerando su participación directa y sostenida en los procesos de acompañamiento psicosocial comunitario desarrollados entre 2019 y 2023. Los criterios de inclusión fueron definidos en coherencia con los objetivos del estudio y permitieron integrar distintas posiciones dentro del proceso.

Participaron: a) Nueve lideresas mapuche lafkenche, pertenecientes a organizaciones comunitarias de los territorios de Budi, Toltén y Tirúa, con implicación activa en procesos previos de investigación-acción; b) Tres investigadoras del Departamento de Psicología de la Universidad de La Frontera, responsables de la ejecución y acompañamiento de los proyectos; c) Una estudiante mapuche en práctica de Psicología Comunitaria, integrante del equipo facilitador en los procesos más recientes.

Esta composición permitió abordar el acompañamiento psicosocial desde una mirada relacional y bidireccional, integrando las voces de quienes acompañan y de quienes son acompañadas. La saturación teórica se consideró alcanzada cuando los relatos comenzaron a reiterar sentidos y categorías previamente identificadas, sin aportar nuevos elementos relevantes.

### **Técnicas de producción de información**

Se utilizaron dos técnicas principales de producción de información, en coherencia con el enfoque cualitativo y colaborativo del estudio:

#### **a) Entrevistas semiestructuradas focalizadas**

Se realizaron entrevistas individuales a las lideresas, a las investigadoras y a la estudiante en práctica. Las entrevistas se orientaron a explorar los significados atribuidos al proceso de acompañamiento psicosocial, sus aportes al liderazgo comunitario, los aprendizajes metodológicos y éticos, así como los desafíos y proyecciones del trabajo colaborativo. La pauta de entrevistas fue diseñada a partir de los objetivos de investigación, manteniendo flexibilidad para favorecer la emergencia de relatos y reflexiones situadas;

#### **b) Revisión documental**

Se revisaron documentos producidos en el marco de investigaciones anteriores, incluyendo entrevistas previas, relatos de vida, informes, memos de síntesis, notas de campo y registros de encuentros comunitarios. Esta información permitió contextualizar los relatos actuales y fortalecer la comprensión longitudinal del proceso de acompañamiento. Como instrumentos de registro se utilizaron grabaciones de audio digital, notas de campo, bitácoras reflexivas y memos analíticos elaborados por el equipo investigador.

### **Procedimiento**

El procedimiento se desarrolló en varias etapas. En primer lugar, se realizó un contacto inicial con las participantes

para informar los objetivos del estudio y acordar las condiciones de participación. Las entrevistas se llevaron a cabo de manera presencial y virtual, según la disponibilidad y preferencia de las participantes, respetando sus tiempos y contextos territoriales.

Todas las entrevistas fueron grabadas y transcritas de manera literal, resguardando las particularidades expresivas de cada participante. Paralelamente, se organizó y sistematizó el material documental proveniente de los proyectos anteriores, lo que permitió articular los relatos actuales con la trayectoria del proceso.

### **Plan de análisis**

El análisis de la información se realizó mediante un estudio de contenido de carácter inductivo, permitiendo que las categorías emergieran a partir de los relatos de las participantes. En una primera etapa se realizó una codificación abierta, identificando unidades de sentido relevantes en relación con los objetivos del estudio. Posteriormente, se desarrolló una codificación axial, agrupando los códigos en categorías analíticas más amplias.

El proceso analítico fue desarrollado de manera colaborativa por el equipo investigador, a través de sesiones de análisis conjunto y discusión reflexiva, privilegiando un trabajo manual y situado por sobre el uso de software especializado. Se aplicó una triangulación metodológica, contrastando la información proveniente de las entrevistas, la revisión documental y los distintos actores involucrados.

Asimismo, se realizó un contrachequeo con las participantes, devolviendo entrevistas y resultados preliminares, con el fin de resguardar la fidelidad interpretativa y fortalecer la validez del análisis.

### **Consideraciones éticas**

El estudio fue aprobado por el Comité de Ética Científico de la Universidad de La Frontera (Folio 088/24). Todas las participantes firmaron un consentimiento informado, donde se explicitó el propósito del estudio, los procedimientos y el uso de la información.

En coherencia con los principios de la psicología comunitaria latinoamericana y los enfoques feministas y decoloniales, se resguardó el respeto por los saberes, tiempos y protocolos culturales de las lideresas, promoviendo relaciones de horizontalidad, reciprocidad y cuidado mutuo. Las lideresas fueron reconocidas como co-productoras del conocimiento, y se comprometió la devolución de resultados como parte del proceso ético y político de la investigación.

### **Resultados**

El análisis permitió identificar un conjunto de significados compartidos y diferenciados en torno al acompañamiento psicosocial comunitario colaborativo, construidos desde la experiencia de las participantes y del equipo acompañante, incluyendo la presencia de una estudiante mapuche en práctica, cuya participación articuló formación profesional, pertenencia cultural y trabajo comunitario situado. Estos significados se organizan en cuatro categorías analíticas interrelacionadas que permiten comprender el acompañamiento no solo como una estrategia de apoyo, sino como una práctica política de cuidado, fortalecimiento del liderazgo, producción de lo común y ejercicio feminista-decolonial de investigación-acción.

### **1. El acompañamiento psicosocial como práctica de cuidado, reconocimiento y sostén subjetivo**

Las lideresas significan el acompañamiento psicosocial como una experiencia de cuidado comunitario orientada al reconocimiento de sus trayectorias vitales, políticas y organizativas, así como al sostén emocional y subjetivo necesario para continuar ejerciendo liderazgo en contextos marcados por la sobrecarga, la precarización y la frecuente invisibilización del trabajo comunitario femenino. Más que un dispositivo de intervención puntual, el proceso es vivido como un espacio que habilita la palabra, la escucha y la legitimación de experiencias históricamente relegadas, permitiendo resignificar vivencias personales y colectivas desde una posición de mayor reconocimiento y dignidad.

En este marco, el acompañamiento adquiere una dimensión profundamente política, en tanto permite que las lideresas nombren sus trayectorias no desde el sacrificio silencioso, sino desde el valor de su agencia comunitaria. El reconocimiento no se limita a una validación emocional, sino que contribuye a repositionar sus experiencias como parte de la sostenibilidad de la vida comunitaria y del trabajo político territorial.

Este carácter de cuidado es también reconocido por la estudiante mapuche en práctica, quien identifica el proceso como una experiencia de aprendizaje situado que tensiona los modelos tradicionales de intervención aprendidos en la formación profesional. Desde su experiencia, el cuidado deja de entenderse únicamente como apoyo emocional para ser comprendido como una práctica relacional construida desde la escucha, la presencia, el respeto por los tiempos comunitarios y la reciprocidad en los vínculos. Esto refuerza la dimensión ética del acompañamiento y cuestiona las lógicas instrumentales de intervención.

Como expresan las lideresas participantes:

Mira, sabes que para mí el espacio que se brindó era un espacio al cual yo quería ir. Era como un lugar donde podía ser yo misma, reflexionar y contar mi historia en mis propios términos. (Lideresa E-H, Toltén)

Yo creo que el mismo hecho de ser mujeres (...), porque igual se genera una confianza que, por ejemplo, cuando uno trabaja con hombres cuesta. En cambio, con las mujeres es más fácil. Pero igual fue como mutuo, porque nosotros contábamos vivencias, pero igual desde el punto de vista de ustedes, igual contaron vivencias, entonces igual generó que hubiera un diálogo más cercano. (Lideresa M-H, Toltén)

Este reconocimiento no se vive como un proceso individualizante, sino como una experiencia profundamente relacional, en la que el encuentro entre mujeres posibilita la construcción de confianza y el cuidado mutuo. Así, el acompañamiento se configura como una infraestructura subjetiva y comunitaria que sostiene la continuidad del liderazgo y fortalece las condiciones para la participación política de las mujeres en sus territorios.

### **2. Fortalecimiento del liderazgo comunitario y transmisión intergeneracional**

Una segunda categoría da cuenta del

acompañamiento como un proceso que fortalece el liderazgo comunitario desde una comprensión colectiva, ética y situada. Las lideresas destacan que esta experiencia contribuyó a reafirmar sus capacidades, reconocer su rol político y proyectar su acción más allá de la resolución inmediata de problemáticas cotidianas, permitiéndoles reconocerse como actoras clave en la defensa del territorio, la organización comunitaria y la transmisión cultural.

El liderazgo no aparece aquí asociado a una posición jerárquica ni al acceso a cargos formales, sino a la responsabilidad de sostener vínculos, activar redes de apoyo y resguardar la continuidad de la vida comunitaria. Desde esta perspectiva, liderar implica cuidar, enseñar, acompañar y proyectar colectivamente el bienestar del territorio.

En esta categoría, la estudiante mapuche en práctica emerge como una figura especialmente relevante en la dimensión intergeneracional del liderazgo, al situarse simultáneamente como aprendiz, testigo y puente entre generaciones. Su participación permitió visibilizar que el liderazgo se transmite, no de manera vertical, sino a través del ejemplo, la palabra compartida, la observación cotidiana y la experiencia vivida. Esta posición intermedia refuerza la comprensión del liderazgo como responsabilidad colectiva y proceso pedagógico comunitario.

La preocupación por el recambio generacional aparece de manera transversal entre las participantes, quienes subrayan la necesidad de involucrar activamente a mujeres jóvenes y niñas en los procesos organizativos, no solo como continuidad futura, sino como parte del presente político de las comunidades.

Como señalan algunas de ellas:

Mi deseo es que sigamos invitando a mujeres... que escuchen nuestra experiencia (...). Nosotras, con la experiencia ya vivida del viaje, podemos decirles que se puede. (Lideresa G-R, Budi)

(...) foco en la educación, creo que es un foco importante, historias de vida, (...) pero de personas comunes, o sea, la historia, nosotros a veces miramos muy afuera, o tenemos personas o líderes que seguir o admirar desde muy lejos, y no se ha relevado el actor local, las historias de vidas locales que tienen que ver con tanto esfuerzo, superación o todos los valores que en realidad uno vive día a día. (Lideresa E-H, Toltén)

Desde esta perspectiva, el acompañamiento es comprendido como un proceso pedagógico comunitario, en el que la formación de nuevas lideresas se articula con el cuidado, la memoria y la transmisión de saberes territoriales.

### **3. Producción de lo común: redes, confianza y acción colectiva interterritorial**

El acompañamiento psicosocial es significado también como un proceso de producción de lo común, expresado en la creación y fortalecimiento de redes entre lideresas de distintos territorios lafkenche. Las participantes destacan que el proceso permitió salir del aislamiento territorial y construir vínculos basados en la confianza, la reciprocidad y la solidaridad, generando condiciones para una acción colectiva más articulada.

La experiencia compartida permitió reconocer que muchas de las problemáticas vividas no eran individuales ni aisladas, sino parte de condiciones estructurales compartidas: invisibilización del trabajo femenino, sobrecarga de cuidados, desigualdad territorial y escasa valoración institucional de los liderazgos comunitarios. Este reconocimiento común favoreció la construcción de alianzas políticas y afectivas que fortalecieron la capacidad de incidencia y resistencia colectiva.

Desde la experiencia de práctica profesional situada, se releva que estas redes no solo fortalecen la acción colectiva de las participantes, sino que también, amplían los horizontes de quienes se forman profesionalmente en psicología comunitaria, al mostrar formas concretas de organización, cuidado y resistencia, que no siempre están presentes en los currículos académicos. El acompañamiento se convierte así en un espacio de aprendizaje mutuo que produce lo común, tanto para las comunidades, como para los procesos formativos.

Como señalan algunas lideresas:

Al final uno termina tejiendo una red (...) todas tienen la misma lucha: la visibilización del trabajo femenino en los territorios. (Lideresa M-H, Toltén)

Todas sufrimos de la misma forma, igual parecía algunas muy parecida, y así que no. Fue igual, bonita experiencia, bonita experiencia de haberme encontrado con tantas lenguas de distintas comunas (...) uno nunca pensó conocer gente. (Lideresa S-H, Budi)

Estas redes operan como verdaderas infraestructuras comunitarias de cuidado, permitiendo compartir cargas, sostener emocionalmente los procesos organizativos y articular acciones de incidencia comunitaria y política. Lo común, en este sentido, no se limita a la existencia de objetivos compartidos, sino que se produce cotidianamente en el vínculo, la confianza y la responsabilidad colectiva.

#### **4. El acompañamiento como práctica feminista y decolonial: significados desde el equipo investigador y la estudiante en práctica**

Desde la perspectiva del equipo investigador, el acompañamiento psicosocial es comprendido como una práctica feminista y decolonial de investigación-acción que tensiona los modos tradicionales de producir conocimiento e intervenir en contextos indígenas. El proceso implicó revisar permanentemente las posiciones de poder, los tiempos académicos y los supuestos profesionales que suelen organizar la relación entre universidad y comunidad, reconociendo la centralidad de la reflexividad y del cuidado de los vínculos.

El acompañamiento exigió desplazar la lógica extractiva de investigación —centrada en la obtención de información— hacia una práctica sostenida de co-construcción, reciprocidad y responsabilidad ética con los territorios. Esto implicó reconocer a las mujeres participantes no como informantes, sino como actoras políticas y co-productoras de conocimiento, capaces de incidir en las decisiones metodológicas y en la orientación misma del proceso investigativo.

La estudiante mapuche en práctica destaca especialmente el desafío de habitar una posición situada

entre la formación académica y la pertenencia cultural. Esta ubicación permitió cuestionar lógicas profesionales tradicionales y promover formas de acompañamiento más horizontales, culturalmente pertinentes y respetuosas de los tiempos comunitarios. Su lugar intermedio constituyó un aporte metodológico relevante, favoreciendo la traducción cultural, el diálogo intergeneracional y la construcción de confianza.

Como señala una de las investigadoras:

Ellas fueron abriéndose en la medida que vieron que no estábamos ahí solo para sacar información (...) ellas también podían entrar a nuestros mundos. (Investigadora 1)

Otra investigadora agrega:

Para mí han sido co-investigadoras (...) muchas decisiones metodológicas las tomaron ellas. (Investigadora 3)

Desde esta perspectiva, el acompañamiento no solo transforma a quienes participan comunitariamente, sino también, a quienes investigan y acompañan, resignificando el rol profesional desde una posición menos experta y más relacional, donde aprender, escuchar y dejarse afectar se vuelven condiciones centrales del trabajo colaborativo.

#### **Síntesis de resultados**

En conjunto, los resultados muestran que el acompañamiento psicosocial comunitario colaborativo es significado como una práctica de cuidado, fortalecimiento del liderazgo y producción de lo común, construida de manera situada, intergeneracional y relacional. Lejos de constituir una intervención puntual, se configura como un proceso sostenido que articula reconocimiento, formación política, redes de apoyo e incidencia comunitaria.

La incorporación de una experiencia de práctica profesional situada visibiliza, además, el potencial formativo y político del acompañamiento, al articular saberes comunitarios, académicos y experienciales. Esto fortalece no solo los liderazgos comunitarios construidos en los territorios, sino también, los procesos de formación profesional en clave feminista, intercultural y decolonial, ampliando las posibilidades de una investigación-acción verdaderamente colaborativa.

#### **Discusión y conclusiones**

La presente investigación permite comprender el acompañamiento psicosocial comunitario colaborativo, no como una estrategia técnica de intervención, sino como una práctica política de cuidado, producción de lo común y fortalecimiento de liderazgos femeninos indígenas en contextos atravesados por desigualdades estructurales, colonialidad y patriarcado. Los hallazgos muestran que el acompañamiento adquiere sentido en la medida en que sostiene la vida comunitaria, fortalece redes de confianza y posibilita procesos de reconocimiento, transmisión intergeneracional e incidencia política, validando así los aportes de los feminismos comunitarios, la psicología

comunitaria crítica y los enfoques decoloniales para el trabajo con mujeres mapuche lafkenche.

Un primer hallazgo relevante es que el acompañamiento se configura como una verdadera infraestructura de cuidado y sostén subjetivo, más que como un apoyo puntual o instrumental. Las lideresas valoran este proceso como un espacio de autorreconocimiento, resignificación de sus trayectorias y validación de sus experiencias históricamente invisibilizadas, especialmente en contextos donde el trabajo comunitario femenino suele sostener silenciosamente la reproducción de la vida colectiva. En este sentido, el acompañamiento no solo favorece bienestar psicosocial, sino que también, permite reposicionar políticamente sus experiencias como parte central de la sostenibilidad comunitaria. Esto dialoga con lo planteado por Díaz, Pérez y Silva (2021), quienes destacan cómo los espacios de acompañamiento comunitario posibilitan la resignificación de experiencias individuales y colectivas en contextos de vulnerabilidad, así como, con los aportes de Federici (2013, 2020) y Pérez Orozco (2014), quienes sitúan el cuidado como una práctica política fundamental para sostener la vida frente a escenarios de precarización social.

Desde los feminismos comunitarios, esta comprensión se profundiza al reconocer que el cuidado no constituye únicamente una función doméstica ni una responsabilidad individual, sino una dimensión estructural de la vida colectiva. Como plantean Paredes (2013) y Cabnal (2019), cuerpo, territorio y comunidad forman una unidad inseparable, donde sostener la vida implica también defender vínculos, memorias y condiciones materiales de existencia. En esta perspectiva, el acompañamiento se convierte en una práctica que fortalece no solo trayectorias individuales, sino también, la continuidad política y afectiva de la comunidad.

Un segundo hallazgo muestra que el liderazgo femenino indígena se construye desde una lógica profundamente colectiva, alejada de concepciones individualistas o asociadas exclusivamente al acceso a cargos formales. Liderar aparece vinculado al cuidado de los vínculos, la transmisión de saberes, la defensa del territorio y la capacidad de sostener procesos comunitarios de largo plazo. Las lideresas no se reconocen principalmente por ocupar posiciones jerárquicas, sino por su capacidad de articular redes, acompañar a otras mujeres y proyectar la continuidad de la vida comunitaria. Esta comprensión coincide con lo señalado por Paredes (2013), Gargallo (2014) y Segato (2016), quienes describen el liderazgo de mujeres indígenas como una práctica relacional y comunitaria, orientada al sostenimiento de la vida y no a la acumulación de poder individual.

Desde la psicología comunitaria crítica, esta forma de liderazgo también puede comprenderse como una expresión de fortalecimiento comunitario y producción colectiva de poder. Montero (2005) plantea que los procesos comunitarios transformadores no se sostienen en figuras individuales de autoridad, sino en la capacidad de las comunidades para generar participación, agencia y control sobre sus propias condiciones de vida. En este sentido, el liderazgo observado en las lideresas mapuche lafkenche se articula con procesos de

empoderamiento relacional y no con lógicas asistencialistas o jerárquicas.

En este marco, la preocupación por el recambio generacional emerge como uno de los hallazgos más significativos. Las lideresas expresan la necesidad de crear estrategias educativas, comunitarias y culturales que fortalezcan el liderazgo de niñas y jóvenes mapuche, entendiendo que la continuidad política y territorial depende también de la transmisión intergeneracional de saberes, memorias y experiencias organizativas. Los cuentos contruidos a partir de sus relatos de vida se constituyen en este sentido como una herramienta pedagógica y política relevante, al permitir procesos formativos que honran la memoria colectiva, fortalecen la identidad y proyectan nuevos liderazgos comprometidos con la vida comunitaria.

Un tercer argumento central refiere a la producción de lo común como resultado político del acompañamiento psicosocial. El fortalecimiento de redes entre lideresas de distintos territorios permitió superar el aislamiento, compartir experiencias y construir vínculos de confianza y reciprocidad que robustecen la acción colectiva. Lo común no aparece aquí como una condición dada, sino como una práctica que se produce cotidianamente mediante relaciones de cuidado, solidaridad y responsabilidad compartida. Estas redes funcionan como infraestructuras comunitarias que permiten distribuir cargas, sostener emocionalmente los procesos organizativos y articular estrategias de incidencia territorial.

En esta línea, los hallazgos dialogan con Gutiérrez Aguilar (2017) y Federici (2020), quienes plantean que lo común se sostiene en prácticas concretas de reproducción de la vida frente a contextos de despojo y precarización. Asimismo, Batthyány y Genta (2018) permiten comprender que los sistemas comunitarios de cuidado operan como verdaderas infraestructuras sociales que sostienen la vida cotidiana, aunque frecuentemente permanezcan invisibilizados por las políticas públicas tradicionales. La experiencia de las lideresas mapuche lafkenche confirma que estas redes no solo resuelven necesidades inmediatas, sino que constituyen espacios de organización política y resistencia territorial.

Los espacios de intercambio entre lideresas mapuche reflejan también experiencias similares a las documentadas por Valenzuela y Castro (2022), quienes subrayan la creación de redes como estrategia de resistencia frente a las opresiones patriarcales y coloniales. La posibilidad de reconocerse en problemáticas compartidas —como la sobrecarga de cuidados, la invisibilización del trabajo femenino o la desigual valoración institucional del liderazgo comunitario— favorece no solo la identificación colectiva, sino también, la construcción de agendas comunes de acción política.

Un cuarto hallazgo muestra que el acompañamiento también transforma a quienes investigan y acompañan. Desde la perspectiva del equipo investigador, el proceso implicó descentrar el conocimiento académico, cuestionar lógicas extractivas de investigación y reconocer a las lideresas como co-productoras de conocimiento y no como meras informantes. La horizontalidad, la reciprocidad y la co-

construcción se consolidaron como principios metodológicos fundamentales, en sintonía con lo planteado por Kaltmeier (2012), Walsh (2007) y Leyva y Speed (2008) respecto de las metodologías decoloniales y colaborativas.

En esta misma línea, Maldonado-Torres (2018) y Quijano (2000/2014) permiten comprender que descolonizar la investigación implica cuestionar no solo los métodos, sino también, las jerarquías de saber que históricamente han subordinado los conocimientos indígenas. Reconocer a las lideresas como co-investigadoras supone disputar esas asimetrías epistémicas y abrir posibilidades para una producción de conocimiento más ética, situada y políticamente responsable.

La participación de una estudiante mapuche en práctica resultó especialmente significativa para fortalecer la pertinencia cultural y favorecer un diálogo más genuino entre universidad y territorio. Su posición situada entre la formación académica y la pertenencia cultural permitió tensionar los supuestos tradicionales de intervención profesional, facilitando procesos de traducción cultural, confianza y reflexividad metodológica. Este hallazgo muestra que la formación profesional también puede constituirse como un espacio de transformación política cuando se articula con experiencias comunitarias sostenidas y no extractivas.

Cabe destacar que la experiencia de acompañamiento enlaza diversos proyectos que tributan a un proceso de mediano y largo alcance. Este aspecto resulta crítico para la construcción de confianzas, el afianzamiento de vínculos realmente colaborativos y la posibilidad de generar incidencia en el espacio comunitario. La continuidad temporal aparece como una condición indispensable para que el acompañamiento trascienda la lógica fragmentada de proyectos aislados, y se convierta en una práctica relacional sostenida.

Sin embargo, el proceso también evidenció tensiones y contradicciones que deben ser reconocidas. Algunas participantes señalaron la carga emocional que implicó recordar historias dolorosas, lo que exige fortalecer estrategias de contención ética y afectiva. Del mismo modo, el tránsito desde una lógica de facilitación técnica hacia un acompañamiento plenamente horizontal no estuvo exento de fricciones, especialmente en la definición de objetivos, los ritmos de trabajo y la toma de decisiones compartidas. Estas tensiones reflejan la complejidad inherente a los procesos descolonizadores: no basta con declarar horizontalidad, sino que esta debe construirse y negociarse permanentemente en la práctica.

Desde el equipo investigador, el proceso significó no solo un aprendizaje metodológico, sino también, una transformación personal y profesional. Se resignificó el rol del profesional en contextos interculturales, transitando desde una posición de experto hacia una figura facilitadora, aprendiz y corresponsable. Esta experiencia permitió cuestionar formas hegemónicas de producción de conocimiento y reconocer las epistemologías indígenas y los saberes situados como fuentes legítimas para la investigación y la intervención psicosocial.

Este estudio aporta al campo de la psicología comunitaria crítica, al proponer una comprensión del

acompañamiento psicosocial como práctica feminista de lo común, desplazando el foco desde el liderazgo como resultado hacia las condiciones relacionales, afectivas y políticas que permiten sostenerlo. El principal aporte del artículo radica en mostrar que acompañar no significa asistir, sino contribuir a la reproducción de la vida comunitaria, al fortalecimiento de la autonomía colectiva y a la ampliación de la capacidad de incidencia política de las mujeres indígenas.

Asimismo, ofrece orientaciones metodológicas relevantes para el trabajo con comunidades indígenas, especialmente, en lo referido a la necesidad de construir procesos situados, culturalmente pertinentes, longitudinales y sostenidos en la reciprocidad. Esto resulta, en particular, relevante para las políticas públicas locales, donde con frecuencia persisten modelos de intervención fragmentados, asistencialistas y poco sensibles a las lógicas comunitarias y territoriales. Como señalan Montero (2005) y Winkler *et al.* (2014), una intervención psicosocial éticamente situada exige reconocer a las comunidades como protagonistas y no como destinatarias pasivas de la acción institucional.

Entre las principales limitaciones del estudio se reconoce el carácter acotado de la muestra, centrada en tres territorios específicos del sur de Chile. Asimismo, la cercanía del equipo investigador con las participantes pudo influir en la dinámica de las entrevistas, aunque se implementaron estrategias de reflexividad crítica para resguardar la rigurosidad analítica. La dependencia de fondos externos y la no permanencia institucional de algunas iniciativas, también representan factores que pueden afectar la continuidad de los procesos de acompañamiento.

Finalmente, quedan abiertas nuevas preguntas para futuras investigaciones: ¿cómo sostener procesos de acompañamiento psicosocial en otros territorios indígenas respetando sus particularidades culturales?, ¿qué estrategias permiten fortalecer el traspaso intergeneracional de liderazgo en contextos rurales?, ¿cómo integrar enfoques feministas y decoloniales en procesos educativos orientados a niñas y jóvenes indígenas? Abordar estas preguntas resulta fundamental para seguir avanzando hacia formas de intervención psicosocial más justas, situadas y comprometidas con la transformación de las desigualdades estructurales.

### **Financiamiento**

El proceso de investigación y acompañamiento que sustenta este artículo se desarrolló a partir de distintas iniciativas ejecutadas entre 2019 y 2023. Entre ellas se incluye una investigación de posgrado orientada al análisis de las relaciones de poder en la interfaz comunidad-Estado desde perspectivas feministas latinoamericanas; el estudio internacional solicitado por UNESCO "Mujeres, territorio y pandemia en América Latina: impactos y aprendizajes", centrado en los efectos de la pandemia por COVID-19 en mujeres indígenas y rurales; la investigación "Garantizando derechos, apropiándose del poder: trayectorias políticas de mujeres mapuche lafkenche en el sur de Chile", financiada por CLACSO; y un proyecto de cooperación internacional Chile-México orientado al fortalecimiento del liderazgo y la

participación política de mujeres, jóvenes y niñas indígenas para la construcción de paz. Estas iniciativas permitieron sostener un proceso longitudinal de acompañamiento psicosocial comunitario, investigación-acción colaborativa y producción conjunta de conocimiento con lideresas mapuche lafkenche de los territorios de Budi, Toltén y Tirúa.

## Referencias

- Aguirre, R., Batthyány, K., Genta, N., & Perrotta, V. (2014). Los cuidados en la agenda de investigación y en las políticas públicas en Uruguay. *Íconos*, 50, 43–60. <https://doi.org/10.17141/iconos.50.2014.1274>
- Araya, I. & Chávez, N. (2022). Metodologías colaborativas: Etnografía feminista con mujeres afrodescendientes e indígenas en Arica (Chile). *Antropologías del Sur*, 9(17), 19–38. <https://doi.org/10.25074/rantros.v9i17.2008>
- Batthyány, K. & Genta, N. (2018). *La organización social del cuidado en América Latina*. CEPAL.
- Batthyány, K., Genta, N., & Perrotta, V. (2014). El aporte de las familias y las mujeres al cuidado no remunerado en salud en Uruguay. *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, 19(30), 7–32.
- Blanco, A. & Rodríguez, J. (2007). Intervención psicosocial. Pearson Educación.
- Cabnal, L. (2019). *Feminismo comunitario territorial: Aportes para la descolonización del cuerpo y el territorio*. Asociación Ak'Tenamit.
- Cabnal, L. (2020). Pensamiento epistémico del feminismo comunitario territorial. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 14(28), 15–31.
- Campos, M. A., Zambrano, A., & Garcés, G. (2022). *Garantizando derechos, apropiándose del poder: Trayectorias políticas de mujeres mapuche lafkenche en el sur de Chile*. CLACSO.
- CEPAL. (2010). *El cuidado y sus fronteras disciplinarias*. CEPAL.
- Colectivo de Estudios Interculturales. (2023). *Tejiendo saberes: Encuentros de mujeres indígenas de Chile y México*. CEI.
- Daly, M. & Lewis, J. (2000). The concept of social care and the analysis of contemporary welfare states. *British Journal of Sociology*, 51(2), 281–298. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2000.00281.x>
- Díaz, M., Pérez, C., & Silva, V. (2021). Bienestar psicosocial, memoria y acompañamiento comunitario en contextos de vulnerabilidad social. *Psicoperspectivas*, 20(3), 1–14. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol20-issue3-fulltext-2345>
- Faur, E. & Pereyra, F. (2018). *Gramáticas del cuidado*. Siglo XXI Editores.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo: El feminismo y la política de los comunes*. Tinta Limón.
- Figuroa, D. & Burguete, A. (2017). Etnizando metodologías de investigación social: Formación para el fortalecimiento del liderazgo de mujeres indígenas. CPU-e. *Revista de Investigación Educativa*, (25), 5–33.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y propuestas de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Corte y Confección.
- González, M. C. (2010). Género y construcción de ciudadanía: Propuesta de un programa de liderazgo para la participación política de las mujeres en el ámbito local. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 15(34), 37–57.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares: Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Traficantes de Sueños.
- Kaltmeier, O. (2012). Hacia la descolonización de las metodologías: Reciprocidad, horizontalidad y poder. En S. Corona Berkin & O. Kaltmeier (Coords.), *En diálogo: Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales* (pp. 19–40). Gedisa.
- Leyva, X. & Speed, S. (2008). Hacia la investigación descolonizada: Nuestra experiencia de co-labor. En X. Leyva et al. (Eds.), *Gobernar (en) la diversidad* (pp. 65–110). CIESAS / FLACSO.
- López, L. & Salazar, M. (2022). Feminismos descoloniales y metodologías participativas con mujeres indígenas en América Latina. *Revista Estudios Feministas*, 30(2), e81234. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2022v30n281234>
- Maldonado-Torres, N. (2018). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial*. Siglo del Hombre.
- Merçon, J. (2022). Investigación transdisciplinaria e investigación-acción participativa en clave decolonial. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 27 (98). <https://doi.org/10.5281/zenodo.6614174>
- Montero, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria: Desarrollo, conceptos y procesos*. Paidós.
- Montero, M. (2005). *Teoría y práctica de la psicología comunitaria*. Paidós.
- Paredes, J. (2010). Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. En Y. Espinosa (Ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas y políticas del feminismo latinoamericano*. En la Frontera.
- Paredes, J. (2013). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Cooperativa El Rebozo.
- Paredes, J. & Guzmán, A. (2014). *El tejido de la vida: Feminismo comunitario*. Mujeres Creando Comunidad.
- Núñez Patiño, K., Ortelli, P., Villalobos, C. A., Plascencia González, M., & Ruiz Trejo, M. G. (Coords.). (2025). *Metodologías corpoterritoriales: Reflexiones sobre participación política y liderazgo con bats'i antsetik, en diálogo con mapuche pu zomo*. Universidad Autónoma de Chiapas. <https://doi.org/10.31644/CE2025B16>
- Pérez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía*. Traficantes de Sueños.
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder y clasificación social*. En *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO. (Trabajo original publicado en 2000).
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Segato, R. L. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo.
- UNESCO. (2022). *Mujeres, territorio y pandemia en América Latina: Impactos y aprendizajes*. UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/>
- Valenzuela, P. & Castro, M. (2022). Etnografía feminista colaborativa: Reflexiones sobre género y metodologías participativas con mujeres afrodescendientes e indígenas. *Revista de Estudios Feministas*, 8(1), 19–34.
- Walsh, C. (2007). *Interculturalidad, colonialidad y educación*. Abya-Yala.
- Walsh, C. (2010). *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.
- Winkler, M. I., Alvear, K., Olivares, B., & Pasmanik, D. (2014). Psicología comunitaria hoy: Orientaciones éticas para la acción. *Psicoperspectivas*, 13(2), 44–54. <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol13-issue2-fulltext-411>
- Zambrano, A. (2012). Las diversas caras del poder: Poder para el desarrollo humano. *Estudios Contemporáneos da Subjetividade*, 2(2), 200–214.
- Zambrano, A. & Campos, M. A. (2024). Community care, practices of resilience and resistance among women in the La Araucanía Region. *Annual Review of Critical Psychology*, 18, 957–971.
- Zambrano, A. & Henríquez, D. (2020). Trazando rutas para el empoderamiento de la comunidad en barrios de la Región de La Araucanía. *Revista Interamericana de Psicología*, 53, 329–342.

# LUGARES Y TRANSMISIONES DE MEMORIAS: articulaciones feministas de ayer y hoy que recuerdan la violencia política y patriarcal en Chile

Sites and Transmissions of Memory:  
Feminist Articulations, Past and Present,  
Remembering Political and Patriarchal  
Violence in Chile

---

**Recibido:** 13 de octubre de 2025

**Aceptado:** 16 de mayo de 2026

**Publicado:** 30 de junio de 2026

↘ **Evelyn Hevia-Jordán**  
Investigadora postdoctoral (Lateinamerika-Institut),  
Freie Universität Berlin, Alemania  
Email: e.hevia.jordan@fu-berlin.de  
0000-0001-9380-6334  


---

↘ **Andrea Velasco-Leiva**  
Estudiante Doctorado en Psicología Universidad Alberto Hurtado (UAH), Santiago, Chile  
Email: andreavelasco.l@gmail.com  
0009-0009-6422-9780  


---

Artículo científico. Este artículo de reflexión surgió del trabajo de intercambio académico llevado a cabo entre 2022 y 2024 entre las autoras en torno a la investigación titulada: "NO ESTAMOS TODAS... FALTAN NUESTRAS MUERTAS. Cartografía de lugares de memoria de víctimas de la violencia feminicida", que condujo a Andrea Velasco Leiva a la obtención del grado de Magister en Psicología Social de la Universidad Alberto Hurtado bajo la supervisión de Evelyn Hevia Jordán.

**Cómo citar:** Hevia-Jordán, E., & Velasco-Leiva, A. (2026). Lugares y transmisiones de memorias: articulaciones feministas de ayer y hoy que recuerdan la violencia política y patriarcal en Chile. *Palimpsesto*, 16(28), 45-59. <https://doi.org/10.35588/bjje2d59>



REVISTA  
**PALIMPSESTO**  
REVISTA CHILENA DE ESTUDIOS DE GÉNERO



### RESUMEN

Este trabajo analiza las prácticas de memoria feministas en Chile que recuerdan las violencias políticas y patriarcales del pasado y del presente. A pesar del papel central de las mujeres en la resistencia a la dictadura cívico-militar (1973-1990), su agencia política sigue siendo invisibilizada en la memoria oficial. A partir del análisis de las expresiones materiales y simbólicas de tres lugares de memoria —*Cueca Sola*, *arpilleras* y *monumentos*—, el texto da cuenta de formas de transmisión de memorias que articulan pasado y presente.

### ABSTRACT

This paper examines feminist memory practices in Chile that recall political and patriarchal violences of the the past and present. Despite the central role of women in the resistance against the civic-military dictatorship (1973—1990), their political continues to be rendered invisible in oficial memory. Through an analysis of the material and symbolic expressions of three sites of memory —*Cueca Sola*, *arpilleras*, and *monuments*— the article highlights forms of transmission of memories that articulate past and present.

---

[ Palabras claves ] Lugares de memoria, dictadura, violencia patriarcal, violencia política, transmisiones de memorias.

[ Key Words ] Sites of memory, dictatorship, patriarchal violence, political violence, transmission of memories.

## Introducción

A pesar de que la violencia política en contra de las mujeres constituyó una práctica que fue desplegada de manera sistemática durante la dictadura cívico-militar en Chile (1973-1990), y que ha sido documentada y reconocida oficialmente en los Informes de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (1991), de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura (2004) y en sentencias judiciales (Lira, 2021); persiste una deuda en el reconocimiento de la centralidad de las mujeres en los procesos de transformación política de la segunda mitad del siglo XX (Illanes, 2012; Gálvez Comandini *et al.*, 2021). Esta invisibilización contrasta con su participación activa, sumado a que las mujeres han sido actoras políticas de primera línea en la denuncia, búsqueda de verdad y justicia y manifestaciones públicas contra la dictadura y su legado (Peñalosa, 2015; Richard, 2007).

En el espacio público, esta brecha se expresa de manera particularmente clara en la escasa presencia de lugares de memoria que recuerdan y reivindican la memoria de las mujeres y las luchas feministas. (Piper, Reyes & Fernández, 2012; Piper & Hevia, 2012; Velasco, 2023). Un estudio del Consejo de Monumentos Nacionales (CMN, 2021) evidenció la brecha de género: de un total de 621 monumentos en todo Chile, solo 29 están dedicados a mujeres (4,7%), y en varias capitales regionales, como Talca o Coyhaique, no existen monumentos públicos que las representen. Además, la mayoría de ellos recuerdan figuras individuales, destacando especialmente a la premio Nobel de literatura, Gabriela Mistral, cuya figura concentra casi la mitad de estos homenajes (13 de 29), mientras que solo dos monumentos en todo el país, ambos en Santiago, conmemoran figuras colectivas femeninas como, por ejemplo, el "Monumento a las Educadoras"<sup>1</sup> y el "Monumento a las Mujeres víctimas de la represión política."

Las distintas modalidades de violencia contra las mujeres, así como las estrategias de organización y resistencia frente al sistema patriarcal, que en este trabajo entendemos también como una forma de violencia política (Segato, 2003; Maldonado, 2023), activaron desde el 2018 una nueva "ola" del movimiento feminista en Chile (Follegati, 2018), la que fue clave en la antesala de la Revuelta Popular de octubre de 2019 (Gálvez *et al.*, 2021). Las expresiones culturales y simbólicas desplegadas de manera masiva desde octubre de 2019, dejaron de manifiesto la producción de transmisiones de memorias en las prácticas feministas que articularon pasado-presente en la denuncia, la lucha y la necesidad de recordar y rendir homenaje a las mujeres que sufrieron y resistieron la violencia política estatal durante la dictadura, así como a aquellas que continúan enfrentando cotidianamente las violencias del sistema patriarcal.

Estas "transmisiones de memorias", las entendemos como formas de articulación entre prácticas históricas características del movimiento de mujeres contra la dictadura, la visibilización del legado de impunidad y las expresiones de los feminismos contemporáneos, también denominados de la "cuarta ola" (Cobo Bedía, 2019). En ellas, se observa una transferencia de saberes, estéticas y sentidos que se performan en el presente y que convocan tanto a las generaciones protagonistas de las luchas por verdad, justicia y memoria frente a los crímenes de la dictadura, como a las generaciones actuales que continúan resistiendo al sistema patriarcal y a sus diferentes expresiones de violencia hacia mujeres y disidencias.

En esas transmisiones de memoria se hermanan generaciones y luchas, algunas de estas se hicieron masivas en el espacio público. Entre ellas destacan la *performance* de las "Tesis Senior", que convocó a más de diez mil mujeres mayores de cuarenta años frente al Estadio Nacional en Santiago, en diciembre de 2019 (BBC, 2019), y la multitudinaria velación y vigilia feminista frente al Palacio de La Moneda en vísperas de la conmemoración de los cincuenta años del golpe de Estado, en septiembre de 2023 (Paillal, 2023).

En este contexto, el presente trabajo se propone contribuir a los estudios de la memoria desde una perspectiva feminista (Hirsch & Smith, 2002; Troncoso & Piper, 2015; Troncoso, 2020; Bacci, 2022; Sosa Vásquez, 2023), mediante el análisis de las transmisiones de memoria como un concepto operacional que sintetiza aportes de los estudios sobre la transmisión de la memoria colectiva (Reyes, Cruz & Aguirre, 2016), y, si bien recoge aportes de los enfoques centrados en la dimensión de la transmisión del trauma (Faúndez & Cornejo, 2010), busca poner el acento en lo que Ann Rigney (2018) denomina "*remembering hope*", entendida como aquellas formas de recordar que expresan un compromiso cívico con el pasado y, al mismo tiempo, son prácticas que ofrecen horizontes de sentido para las luchas presentes orientadas a un futuro más digno, en este caso, para las mujeres. Así, entendemos las transmisiones en plural, en tanto acentuamos su carácter múltiple, que no se produce en una lógica *top-down*, como una transferencia unívoca o aleccionadora desde las generaciones de mujeres que enfrentaron la dictadura hacia las más jóvenes, sino como espacios de dialogía intergeneracional que se producen en el presente (Reyes, 2009) y, en ocasiones, incluso se dan en una dinámica *bottom-up*, en la que las generaciones más jóvenes se apropian, disputan y resignifican prácticas de memoria y resistencia que las antecedieron.

Desde esta perspectiva, el artículo analiza las transmisiones de memorias a partir de tres lugares que, en su dimensión material y simbólica, evocan la violencia política y patriarcal: la *Cueca Sola*, las *arpilleras* y dos *monumentos* erigidos en Santiago de Chile.

1 No obstante, el Monumento a las Educadoras, lo hace a través de dos figuras individualizadas, la de Isabel Le-Brun de Pinochet y Antonia Tarragó. Ambas fueron directoras de escuelas femeninas en Santiago y abogaron por el acceso de mujeres a la educación superior. El monumento celebra el decreto sobre la igualdad de derechos en educación para hombres y mujeres promulgado en 1876 (CMN, 2021, p. 61-63).

## Violencia contra las mujeres: violencia política y patriarcal

La violencia contra la mujer constituye un problema político, social y cultural de sistemas patriarcales, capitalistas y colonizadores que han utilizado el poder sobre los cuerpos de las mujeres y los territorios para instalar una sociedad androcéntrica que posiciona a la mujer en lo "otro", aquello del orden de lo materializable y conquistable, por ende, sujeta a la dominación y subordinación a un poder masculino, supremo y universal (Segato, 2003). La violencia feminicida, es decir, aquella que está presente en la vida de las mujeres como un *continuum* y que culmina con el asesinato de una mujer, por el solo hecho de serlo, es la expresión más extrema de la violencia patriarcal (Lagarde, 2006). Esta violencia incorpora también la responsabilidad del Estado frente a una muerte que no se previno y ante la cual tampoco se investiga de forma diligente antes, durante y después de su ocurrencia. El concepto de feminicidio surge, por tanto, para visibilizar cómo el actuar negligente o la inacción del Estado facilita la comisión de estos crímenes, no entregando garantías para una vida libre de violencias a todas las niñas y mujeres a nivel global. En 2023, el experto para Naciones Unidas, Tidball-Binz, señaló: "El feminicidio es una tragedia mundial de proporciones pandémicas" (Naciones Unidas, 2023). Pero la violencia feminicida recae no solo sobre los cuerpos de las mujeres, se convierte en un mensaje del patriarcado que infunde el terror a todo su entorno, y que, especialmente se dirige a todas aquellas otras que pudieran desobedecer o subvertir el mandato de sometimiento, castidad, dependencia, servidumbre y heterosexualidad. Marcela Lagarde lo señala en los siguientes términos:

El acto de matar a una mujer solo por el hecho de su pertenencia al sexo femenino, confiriendo a ese concepto un significado político con el propósito de denunciar la falta de respuesta del Estado en esos casos y el incumplimiento de sus obligaciones internacionales de garantía, incluso el deber de investigar y de sancionar. (Lagarde, 2006, p. 20)

El feminicidio, como la forma más extrema de esta violencia que culmina con la aniquilación del cuerpo de una mujer, busca también aniquilar el cuerpo social de las mujeres mediante un mensaje que infunde terror. Esto evidencia que dicha violencia extrema no constituye un asunto "doméstico" ni perteneciente al ámbito de la "vida privada", sino un problema de violencia política, en tanto pone en evidencia la falta de respuesta del Estado para garantizar el derecho de las mujeres a una vida digna y al ejercicio pleno de sus derechos fundamentales.

En el sentido planteado por Marcela Lagarde (2006), antes del feminicidio se despliegan múltiples formas de violencia contra el cuerpo individual y social de las mujeres. En el caso de las mujeres asesinadas, sus cuerpos han sido objeto, antes y después de la muerte, de diversas formas de castigo, entre ellas golpes, violación, asfixia, apuñalamiento, degollamiento, quemaduras, desaparición, lanzamiento a sitios eriazos, canales o fosas (Velasco, 2023). Como sostiene

Rita Segato (2003), esta violencia es expresiva, en tanto interpela al cuerpo social conformado por las mujeres, pero, por, sobre todo, se dirige a la cofradía masculina que reafirma su lugar de poder mediante estos actos violentos.

Así, tanto la violencia ejercida como su sola amenaza, producen entre las mujeres el efecto de permanencia en el lugar al que, histórica y contextualmente, el régimen patriarcal las ha relegado: la subordinación al poder masculino. Sin embargo, a lo largo de la historia, los movimientos de mujeres y feministas han desplegado diversas formas de resistencia frente a ese poder y a sus violencias (Illanes, 2012; Gálvez Comandini *et al.*, 2021).

Como violencia política, la violencia feminicida tiene su extremo deshumanizador en el carácter ejemplificador de la violencia política sexual (VPS) desplegada durante la dictadura cívico-militar en Chile:

Cuando las mujeres se salen del mandato de género en el hogar se les viola o se les golpea y cuando las mujeres subvierten los mandatos de género en la sociedad patriarcal se les violenta sexualmente y se les golpea. (Bataszew en Maldonado, 2023, p. 192)

Bajo dictadura, la violencia política y patriarcal, se conjugó de diversos modos, uno de ellos fue la violencia política sexual (VPS) descrita y analizada por Maldonado (2023):

(...) una forma específica de violencia sobre los cuerpos, una tecnología del dominio y el disciplinamiento sexo-corporal-social, en la que operan técnicas y mecanismos de poder enraizados en el sistema sexo-género imperante a través del ejercicio de la violencia sexual, con la función individual de feminizar el cuerpo flagelado y la función social de estructurar un orden social, sexual en función de la "Ley del Padre". (Maldonado, 2023, p. 66)

La VPS desplegada contra mujeres en dictadura quedó de manifiesto en 2004 con la publicación del Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura (Lira, 2021). No obstante, al mismo tiempo que se garantizaron medidas de reparación para las víctimas reconocidas como tales, también se consolidó el silenciamiento de los testimonios recopilados por la Comisión mediante la Ley 19.992 de 2004, cuyo artículo 15, estableció el secreto de los testimonios contenidos en el informe por un periodo de 50 años. Esta decisión política ha sido fuertemente resistida y cuestionada por organizaciones de derechos humanos, las cuales han convocado a un movimiento de "desclasificación popular" de estos archivos. Las mujeres sobrevivientes han sido activas en contravenir los argumentos de protección a las víctimas con que las autoridades justificaron esta cláusula, denunciándola más bien como una forma de impunidad y de garantía de protección para los perpetradores:

8. ¿Nos quieren proteger de la re-victimización?, cuando llevamos más de 40 años declarando por nuestros y nuestras compañeras detenidas desaparecidas y por nuestros casos,

donde la violencia política sexual, no ha sido más que un dato de la causa y no ha recibido sanción alguna. Lo hacemos por convicción, son estas las que nos dan coherencia y dignidad y asumimos los costos con entereza. (Colectivo de Mujeres Sobrevivientes Siempre Resistentes, 2016)

En la literatura feminista se evidencia el sustrato sexista en numerosos crímenes contra las mujeres, así como la responsabilidad directa o indirecta del Estado en ellos, debido a las deficiencias de los sistemas de justicia, lo que también ha sido cuestionado por organismos internacionales:

La impunidad por violencia contra la mujer agrava los efectos de dicha violencia como mecanismo de control de los hombres sobre las mujeres. Cuando el Estado no responsabiliza a los autores de estos actos y la sociedad tolera expresa o tácitamente dicha violencia, la impunidad no solo alienta nuevos abusos, sino que también transmite el mensaje de que la violencia masculina contra la mujer es aceptable o normal. (Naciones Unidas, 2006, párr. 368)

Desnormalizar la violencia contra las mujeres, hacer público lo privado, desprivatizar las violencias y sus dolores, y problematizar social y culturalmente la idea de que la violencia contra las mujeres es un problema individual y del ámbito de la vida privada, resulta todavía urgente. Como han señalado instancias internacionales de derechos humanos, la violencia de género contra la mujer se basa en relaciones desiguales y en asimetrías de poder entre hombres y mujeres (Cedaw, 1993).

Por otra parte, al analizar la violencia política y patriarcal es necesario tener en cuenta que las violencias que afectan a las mujeres están atravesadas —además de su condición sexual y de género—, por las diferencias de clase, culturales, etarias, raciales, idiomáticas, de cosmogonía, religión, entre otras. El análisis feminista interseccional de las violencias ha sido planteado desde hace más de cuatro décadas por autoras feministas y activistas negras en Estados Unidos, como Angela Davis (1981), bell hooks<sup>2</sup> (1981) o Patricia Hill Collins (1998), entre otras, pero no siempre resulta tan evidente comprender y analizar las violencias como parte de una estructura de dominación que tiene impactos diferenciados en las mujeres, sobre todo cuando ciertas interpretaciones feministas han comenzado a convertirse en una categoría pop en los últimos años, siendo absorbidas por el mercado y la farandulización (Rottenberg, 2014; De Miguel, 2015). María Lugones lo señala muy claramente: “una vez que se ve la intersección, se ve la violencia” (Lugones, 2005, p. 68).

Las mujeres, tanto en dictadura como en post dictadura, han sido encarceladas, torturadas, asesinadas y hechas desaparecer, por buscar romper con el mandato de sometimiento patriarcal y político. Autoras como Pineda (2019), hablan de una “cultura feminicida” que se instala y reproduce a partir de los actos de violencia, que subvalora la vida de las mujeres en relación con la vida de los hombres y que las concibe como prescindibles, sustituibles.

2 La feminista bell hooks escribía su nombre en minúsculas como una crítica al ego y, con ello, restar importancia a la individualidad en su trabajo, buscando poner así el foco en su obra más que en su persona.

Así, las formas de violencia política y patriarcal desplegadas ayer y hoy en Chile, han representado un vértice en el cual, en los últimos años, se han convocado generaciones de mujeres y disidencias, que desde los feminismos cuestionan y denuncian la actuación negligente de los gobiernos y sus instituciones que se comprometen a erradicar las violencias presentes y a generar mecanismos de reparación y dar garantías de no repetición de los crímenes cometidos durante la dictadura.

### **Lugares de memoria en Chile, una deuda con las mujeres**

El concepto “lugar de memoria” acuñado por Pierre Nora (1984/2009) en la década de los ochenta, ha tenido una amplia repercusión en el campo de los estudios de memorias en el Cono Sur desde comienzos de los dos mil (Jelin & Langland, 2003; Allier Montaño, 2008; Piper & Hevia, 2012; Hite, 2013; Aguilera, 2015). Es en estos lugares donde se “cristaliza y refugia el recuerdo” (Nora, 1984/2009, p. 32), los cuales configuran marcas temporales —como pueden ser fechas destacadas en el calendario—, y en espaciales, tales como nombres de calles, edificios, monumentos. La noción propuesta por Nora es amplia y sostiene que un lugar de memoria sería “cualquier unidad significativa de orden material o ideal de la cual la voluntad de los hombres o el trabajo del tiempo ha hecho un elemento simbólico del patrimonio memorial de cualquier comunidad” (Nora en Allier Montaño, 2008, p. 167). Así, un lugar de memoria no solo remite a aquella dimensión material donde se cristaliza el pasado, sino a cualquier unidad significativa material o ideal donde se producen acciones/ usos de memoria (Allier Montaño, 2008; Piper & Hevia 2012). De este modo, un lugar de memoria reuniría tres dimensiones: material, simbólica y funcional, que precisan de voluntad y agencia (Nora, 2009). Si bien estos sitios buscan conservar el pasado, esta conservación nunca responde a un calco de este, sino que en su producción, conservación y usos de memoria participan activamente las condiciones, interpretaciones y dinámicas de poder del presente (Jelin & Vinyes, 2021). Así, los lugares de memoria nos hablan del pasado, pero, sobre todo, nos hablan del presente.

Los lugares de memoria que aquí analizamos desde una perspectiva feminista responden a aquellas expresiones materiales e ideales que han sido creadas, conservadas, usadas, apropiadas y transformadas para recordar a las mujeres represaliadas bajo dictadura, pero también, para recordar sus formas de resistencia y lucha, las cuales han sido transmitidas y performadas para recordar a aquellas que han sido víctimas de feminicidios. La necesidad de oponerse al olvido, al silencio, a la impunidad y, en muchos casos, a la distorsión de la verdad de los crímenes, que suelen ser encubiertos bajo etiquetas como “crímenes pasionales” o “suicidios”, ha impulsado a nuevas generaciones de mujeres a disputar las narrativas y las prácticas de memorias, articulando pasado-presente.

La forma en que se construyen estos lugares, ya sean sitios donde ocurrieron hechos violentos, monumentos,

memoriales, placas conmemorativas, animitas u otras, da cuenta de cómo se erigen imaginarios sociales y simbolismos que evocan la violencia, la muerte y, al mismo tiempo, la resistencia. El conflicto y las disputas de poder son inherentes a estos procesos de memorialización (Jelin & Vinyes, 2021). Asimismo, emerge el conflicto entre las actoras que buscan recordar, silenciar u olvidar, pues, como advierte Pilar Calveiro (2006), no existen memorias neutrales. Del mismo modo, su relación con el tiempo no es estática ni lineal, como señala Hite, especialmente cuando se trata de aquellos espacios que evocan la desaparición de un ser querido, ya que convierten esa ausencia en un hecho siempre presente (Hite, 2013, p. 25).

Al igual que en los lugares de memoria vinculados a la violencia política durante la dictadura, los que recuerdan la violencia feminicida interpelan un sentido de reparación y restitución de la dignidad de las víctimas. Asimismo, buscan disputar las narrativas negacionistas y las formas de deshumanización o discriminación utilizadas como justificativos de la violencia, expresadas en frases como “no era una blanca paloma” o “ella se lo buscó”.

Tal como lo señala el estudio del CMN, los monumentos públicos en los que se inscriben las memorias oficiales del país tienen una enorme deuda con las mujeres. Sus memorias han sido cristalizadas en muy pocos casos mediante lugares de carácter “permanente”, gestados y erigidos como resultado de iniciativas institucionales u oficiales, como monumentos, plazas o calles. Más bien, los lugares que las recuerdan han surgido a partir de iniciativas locales, territoriales, comunitarias y/o familiares, que operan como marcas en el espacio público que recuerdan el lugar de la violencia, es decir, aquellos donde las mujeres fueron asesinadas o donde sus cuerpos inertes fueron hallados, tales como animitas. De manera más recurrente en los últimos años, la memoria de la violencia y la resistencia de las mujeres se ha ido cristalizando en lugares de carácter “transitorio”, es decir, aquellos que aparecen y desaparecen del espacio público, como murales, grafitis, textiles o performances (Piper & Hevia, 2012; Velasco, 2023).

### Método

Este artículo de reflexión se deriva de una investigación cualitativa con perspectiva feminista (Astudillo-Mendoza, Figueroa-Quiroz, & Cifuentes-Zunino, 2020; Jiménez Cortés, 2021). Escribimos e investigamos estas temáticas como resultado de ese “privilegio epistémico” (Hill Collins, 1998), que se expresa no solo en las condiciones desde las cuales podemos investigar y escribir, sino también, en el hecho de ser dos autoras, mujeres que, a diferencia de otras, hemos sobrevivido a las violencias del sistema patriarcal. Con este trabajo también buscamos resarcir una deuda académica-política con la visibilización de las violencias y las formas en que estos lugares de memoria se convierten en formas de resistir al silenciamiento y al olvido.

Trabajamos a partir de dos investigaciones que han tenido desarrollos teórico-empíricos en diferentes momentos. La primera corresponde a un estudio en el que participó una de las autoras hace más de una década, cuyo objetivo fue localizar, catastrar y analizar lugares de memoria erigidos en la

ciudad de Santiago para recordar la dictadura cívico militar (Piper & Hevia, 2012). Esta investigación también operó como una experiencia de transmisión metodológica, en tanto proporcionó una estrategia ya probada para el estudio de lugares de memoria en Chile. Dicha metodología fue retomada entre 2022 y 2023 para localizar, catastrar y analizar lugares de memoria erigidos en homenaje a mujeres víctimas de feminicidio en Santiago.

La producción de datos y parte del análisis aquí presentado, se realizaron en el marco de las reflexiones e intercambio desarrollados en el trabajo de graduación de Magíster en Psicología Social de la Universidad Alberto Hurtado (Velasco, 2023). Ambas investigaciones contaron con aprobaciones de sus respectivos Comités de Ética.

Se seleccionaron intencionadamente tres casos que permiten caracterizar y analizar los modos en que, en estos lugares, se articulan transmisiones de memorias feministas, a partir del examen de los elementos materiales y simbólicos presentes en cada uno de ellos. Las preguntas orientadoras del análisis fueron: *¿cómo es el lugar?* (nivel descriptivo), *¿qué dice el lugar?* (nivel enunciativo) *¿cómo lo dice?* y *¿a quiénes interpela?* (nivel interpretativo) (Piper & Hevia, 2012). Los tres tipos de lugares de memoria escogidos hacen referencia a expresiones materiales y simbólicas que fueron usadas, primero, como parte del repertorio de memoria y lucha de las mujeres durante la dictadura y postdictadura, y que han sido transmitidas y performadas por grupos feministas en el presente: la Cueca Sola, arpilleras y dos monumentos.

## Resultados

### Cueca Sola

El 8 de marzo de 1978, en la conmemoración del Día Internacional de la Mujer Trabajadora en el Teatro Caupolicán en Santiago, por primera vez se presentó en público la Cueca Sola. Desarrollada al alero del Conjunto Folklorico de la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos (AFDD) representó una de las formas de resistencia cultural desplegadas por las mujeres frente a la dictadura (Díaz Caro, 2019). Esta se ha convertido en una referencia nacional e internacional de la denuncia del terrorismo de Estado implantado por la dictadura en Chile. Su impacto transnacional se dio en el marco de las diferentes expresiones de solidaridad internacional en contra de la dictadura. Mujeres de la AFDD recorrieron diferentes localidades y países denunciando a través de la Cueca Sola la desaparición forzada, tortura y muerte. Incluso, en 1987, —casi una década más tarde de su debut público y cuando se avizoraban cambios políticos en el país—, el cantante británico Sting encontró en ella la inspiración para *They Dance Alone*, que fue presentada en conciertos masivos: en 1988 en Londres en el homenaje a Nelson Mandela por su cumpleaños 70, en 1988 en Buenos Aires en un concierto de Amnistía Internacional y, en el concierto “Desde Chile, un abrazo a la esperanza”, en octubre de 1990 en el Estadio Nacional.

La letra de la Cueca Sola fue compuesta por la folklorista chilena, Gala Torres Aravena, hermana de Ruperto Torres Aravena, detenido desaparecido en octubre de 1973:

Mi vida en un tiempo fui dichosa  
Mi vida apacibles eran mis días  
Mi vida mas llegó la desventura  
Mi vida perdí lo que más quería.  
Me pregunto constante ¿dónde te tienen?  
Y nadie me responde  
Y tú no vienes, mi alma larga es la ausencia  
Y por toda la tierra pido conciencia.  
Sin ti prenda querida triste es la vida.  
(Torres, 1978 en Sandoval, 2023, p. 118)

Esta letra, era precedida de un brindis, tal como lo es en la tradición de la cueca en la zona central del país, que fue recitado por Inelia Hermosilla, madre de Héctor Garay Hermosilla, detenido desaparecido en 1974:

Yo brindo por la verdad, la justicia y la razón,  
Porque no exista opresión, ni tanta desigualdad.  
Con coraje y dignidad, de este mal hay que salir,  
Vamos a reconstruir y con cimientos bien firmes  
Para que jamás en Chile, esto se vuelva a vivir.

Tal como sostienen Ponce Villarroel y Mura Jara; "La disposición de quien baila la Cueca Sola es tranquila y sobria, no manifiesta el dolor de la ausencia, pero tampoco manifiesta la celebración y arrogancia de la Cueca Chilena" (2014, p. 137). Su estética refuerza la sobriedad y el luto, los colores que priman de quien baila, y del conjunto de mujeres que acompañan, son blanco y negro: una blusa blanca y un pañuelo blanco, falda negra, zapatos negros, la foto en blanco/negro del familiar desaparecido/a prendida con un alfiler al lado del corazón (Imagen 1). Es la expresión de la ausencia y de la resistencia de mujeres, que interpela a través de la misma expresión folclórica que la dictadura, en 1979, determinó como el baile nacional (Hermosilla 1978 en Ponce Villarroel & Mura Jara, 2014, p. 136).

La Cueca Sola, ha sido bailada durante más de cuatro décadas por mujeres de la AFDD en cientos de ocasiones, tanto en Chile como en el extranjero, convirtiéndose en una práctica de resistencia cultural (Díaz Caro, 2019), pero también, en un lugar de memoria que, por su fuerza simbólica, se ha transformado en una referencia que recuerda y, al mismo tiempo, denuncia la desaparición forzada, la violencia política en dictadura y las deudas aún pendientes en materia de verdad y justicia (Vargas Araya, 2021).

En 2016 puede situarse la emergencia de esta transmisión de memorias a través de la conformación del colectivo "Cueca Sola". Tal como sostiene Méndez Navarrete (2022), la creación de este colectivo y la trayectoria política de sus integrantes, dan cuenta de una "continuidad del legado entregado por los movimientos de mujeres en dictadura y otras performances que utilizaron su cuerpo como primera herramienta de protesta" (p. 94). En este marco, se busca desprivatizar las memorias y las denuncias por verdad y justicia, desplazándolas del ámbito familiar hacia una responsabilidad y tarea colectiva. A través de esta práctica, se actualiza la demanda por la ausencia (Méndez Navarrete, 2022).

El 25 de noviembre de 2021, en el marco del Día Internacional de la Eliminación de la Violencia Contra la Mujer,

una madre baila una Cueca Sola en el frontis de la Biblioteca Nacional en Santiago (Imagen 2). Sin embargo, esta vez sostiene en su pecho la imagen de otra mujer: su hija, Natalia Hidalgo Leiva, psicóloga del Programa de Reparación y Atención Integral en Salud y Derechos Humanos (PRAIS), asesinada en enero de 2021 por su expareja (Llanos Chacón, 2022). Paradójicamente, Natalia, víctima de la violencia patriarcal, trabajaba en la atención clínica de quienes sufrieron la violencia política en dictadura. La madre que baila y la hija recordada en la fotografía sobre su pecho, son acompañadas por otras mujeres que, mediante un hilo rojo, colectivizan el dolor y la fuerza, uniendo así el cuerpo individual y el cuerpo colectivo en una práctica de memoria y resistencia. Esta Cueca Sola performa diversos elementos simbólicos de las luchas feministas contra la violencia política y patriarcal: el color morado de la vestimenta, el pañuelo violeta que, frente a su rostro, invoca a quien ya no está y la foto prendida en el pecho, que representa la presencia de la otra y la búsqueda de verdad, justicia y reparación frente al crimen.



**Imagen 1.**

*Arpillera La Cueca Sola. Fondo Isabel Morel. Museo de la Memoria y los Derechos Humanos.*

La mujer-madre rompe el silencio, grita el nombre de su hija y comienza el baile "por" y "con" ella. De este modo, desprivatiza la violencia que le arrebató la vida, la saca del ámbito doméstico y la sitúa en lo público, en las calles, denunciando su carácter estructural y responsabilidad de un Estado que no respondió a su deber de garantizar una vida digna. La madre de Natalia baila "con" y "por" su hija, pero también, por todas las hijas violentadas, asesinadas y desaparecidas por la violencia patriarcal. Se trata de una Cueca Sola que denuncia la impunidad de esta muerte, cuya investigación judicial no ha dado respuesta a la demanda de verdad y justicia, dejando en evidencia irregularidades en la custodia de las pruebas y el encubrimiento de un feminicidio presentado como suicidio (Llanos Chacón, 2022).

En esta Cueca Sola se retoma el gesto inicial de 1978, como práctica y acción transgeneracional que establece la señal de que se continúa estando en pie pese a todo. Es

convertida en signo de habitar el cuerpo propio que se resiste a los sistemas de sustracción, disciplinamiento y control del movimiento y del discurso (Hübner, Medalla, & Gallardo, 2021). Esta Cueca Sola emergió como un lugar de memoria que en el presente recuerda la resistencia frente a la violencia política y patriarcal, que se encuentra en movimiento constante y cuyo guiño al pasado evoca también nuevas disputas y reinterpretaciones de este lugar de memoria en un sentido



**Imagen 2.**

*Cueca Sola. Frontis Biblioteca Nacional en Santiago, 25.11.2021. Foto Andrea Velasco Leiva.*

espacial y simbólico que se actualiza en el tiempo y que se convierte en una forma militante de duelar que irrumpe en la esfera pública, inaugurando una nueva constelación de espacio y tiempo (Butler, 2021). Las vidas que se perdieron apelan a ese reconocimiento activando las dimensiones performativas del duelo público y establecen nuevos términos de reconocimiento y resistencia. El baile de la Cueca Sola puede ser esa protesta pesadosa de las que nos habla Judith Butler (2021) que apela a la duelidad y a la exigencia del reconocimiento de una pérdida que podría haberse evitado.

En síntesis, la Cueca Sola puede comprenderse como una transmisión de memorias que articula temporalidades, corporalidades y luchas políticas diversas a través de una práctica performativa situada. Su potencia radica no solo en conservar el recuerdo de las violencias dictatoriales, sino en habilitar nuevas formas de interpretación y denuncia frente a las violencias patriarcales del presente. En este tránsito, deja de operar únicamente como memoria de la desaparición forzada para transformarse en un repertorio colectivo de resistencia, capaz de ser apropiado y resignificado por otras generaciones de mujeres y movimientos feministas, cuyo foco es la denuncia, la memoria y la lucha por un “nunca más” de la desaparición de mujeres producto de la violencia patriarcal. La persistencia de símbolos, tales como: el cuerpo que baila solo, la fotografía prendida al pecho, el pañuelo, la ocupación del espacio público, ejemplifican cómo estas prácticas de memorias no se transmiten de manera unidireccional, sino mediante procesos

dinámicos de actualización afectiva, política y performativa. Así, la Cueca Sola constituye un lugar de memoria en movimiento, donde el duelo, la denuncia y la acción colectiva convergen para producir una memoria viva y esperanzadora, que articula pasado y presente, y hermana a generaciones de mujeres en la búsqueda persistente de verdad, justicia y exigencia de una vida digna.

### **Arpillera**

Remontándonos a la mitología griega, basta recordar al rey Teseo, casado con Procne, que se enamora de su cuñada Filomena.

Después de violarla, le corta la lengua para prohibir su discurso hablado. Sin embargo, Filomena borda en un tapiz lo acontecido y lo envía a su hermana.

(Agosín, 1985, p. 523)

Tal como lo señala Marjorie Agosín (1985), al igual que otras prácticas de tejido, bordado o costura, las arpilleras pueden ser concebidas como una forma de escritura en que las mujeres cuentan “lo que la palabra o el habla no pueden decir” (p. 523). Las arpilleras producidas en dictadura pueden ser definidas como una de las expresiones de resistencia cultural de las mujeres (Vinyes Albes, 2018), y al mismo tiempo, constituyeron una forma de resistir a la pobreza y escasez de recursos económicos en las que quedaron muchas familias productoras de la represión política. Estas arpilleras viajaron por el mundo para testimoniar de la violencia y la resistencia silenciosa que quedó hilvanada en esos pedazos de tela de saco o trapos viejos que fueron convertidos en los paisajes que eran exhibidos y comercializados en las numerosas actividades de solidaridad que se llevaban a cabo en distintos países (Vinyes Albes, 2018). Las arpilleras son una expresión autodidacta de las mujeres del Chile popular, el mismo que, en la década del sesenta, fue recreado en las obras textiles de Violeta Parra y que también fue retratado de manera colorida por las mujeres Bordadoras de Isla Negra.

Las arpilleras se organizaron al alero de la Vicaría de la Solidaridad durante la dictadura. En su materialidad, las arpilleras compartían la sobriedad de la Cueca Sola, sin embargo, en su expresión, se valían de una colorida paleta que “transmiten una esperanza de vida distinta” (Agosín, 1985, p. 529). Reúnen principalmente imágenes propias de los entornos donde se despliegan y coexisten la vida cotidiana y la violencia política, y que —en algunas ocasiones— incluyeron mensajes escritos como “justicia”, “libertad”, “verdad” o el “¿dónde están?”. Las arpilleras realizadas en dictadura fueron obras colectivas anonimadas, una obra sin autoría, como mecanismo de protección ante la posibilidad de ser represaliadas, pero también, como un mensaje en que el yo colectivo de la obra, se superpone al yo individualizado. Las arpilleras han hecho su recorrido y han sido transferidas a nuevos grupos, generaciones y países, pero además, hay operaciones que en el presente hacen de ellas un “bien de memoria” (Mallea, 2021), al convertirlas en un *souvenir*. No obstante, la multiplicidad de formas en que la arpillera ha sido transmitida como una práctica cultural y de memoria,

comparte un mensaje de la lucha de mujeres por interrumpir el silenciamiento de la violencia, la opresión y la voz única del poder masculino-patriarcal (Mora, 2020), configurándose así el proceso mismo de su manufactura, desde el taller de producción en un lugar de memoria y de resistencia<sup>3</sup>.

En 2020, el colectivo conformado por amigas, compañeras y profesoras de María Isabel Pávez Zamora, una joven estudiante de obstetricia asesinada el 18 de diciembre de 2020, transformaron el cortar, bordar, hilvanar y coser una arpillera en un proceso colectivo. Su feminicidio dejó una huella profunda en toda su comunidad, la que se dio cita para zurrir esta herida mediante la elaboración de una arpillera que plasmará una representación de Mari (como era llamada en su entorno), con todos sus colores, sus sueños y lo que significó para el grupo de mujeres que la conocieron. La arpillera era utilizada como una manera de hacerla presente, instalándola en el espacio vacío que le correspondía ocupar a Mari en hitos de su comunidad, y que ella tendría que haber vivido; como ceremonias académicas y homenajes dentro de su espacio educativo. Frente al llamado abierto de coser una arpillera, llegaron mujeres que conocieron a Mari y otras que nunca la habían visto, que empatizaron con el dolor de su pérdida, pero, sobre todo, con la rabia y el hastío de ver cómo el patriarcado y sus "hijos sanos", siguen castigando y matando a mujeres por el solo hecho de serlo (Entrevista grupal en Velasco, 2023).

El sol, las flores y las mariposas bordadas en la arpillera son símbolos de vida, las llamas de fuego que rodean su imagen expresan el deseo de "quemarlo todo cuando se arrebató la vida de una mujer" (Entrevista grupal en Velasco, 2023). El pañuelo al cuello y la vulva al centro de la arpillera simbolizan los derechos exigidos y protegidos por la mujer que se recuerda, los cuales actualizan lenguajes y simbolismos del feminismo contemporáneo y de su presencia en los medios digitales y redes sociales. La arpillera se lleva a la calle, marcha junto con otras imágenes y consignas, interpela al Estado y a la sociedad a través de la inscripción #justiciaparamariaisabel y transmite el mensaje de que la violencia feminicida no pudo lograr el borrado de esa memoria, ni el silenciamiento de su entorno. Quienes la bordaron se resistieron al olvido y hasta el día de hoy exigen reparación y garantías de no repetición.

Así estas arpilleras se erigen como lugares de memoria y resistencia afectiva en movimiento, subvirtiendo el rol histórico de la mujer que a través de sus labores manuales representa esa feminidad pasiva, hogareña y sumisa ante las demandas masculinas, transformando este rol en la elaboración de estas arpilleras como un discurso oculto (Scott, 2004) que denuncia, reclama, activa y desobedece, empleando el mismo acto de tejer como una práctica subversiva que desafía estratégica y sigilosamente el mandato patriarcal. A diferencia de los otros lugares de memoria, la arpillera muestra la contradicción en el rol de aquella mujer que cuida y sostiene la familia, en lo privado, con aquella que al mismo tiempo resiste y lucha en lo público.

De este modo, las arpilleras revelan que las transmisiones de memoria no solo operan mediante relatos



**Imagen 3.**

*Arpillera en memoria de María Isabel Pávez Zamora, 2020. Foto Andrea Velasco Leiva.*

orales o conmemoraciones institucionales, sino también, a través de prácticas artesanales, afectivas y colectivas que circulan entre generaciones y contextos históricos distintos. Desde las arpilleras internacionalizadas por Violeta Parra, las hilvanadas durante la dictadura, hasta aquellas recientemente creadas en memoria de víctimas de violencia feminicida, se observan continuidades en el uso del bordado como lenguaje político capaz de transmitir experiencias de dolor, denuncia y resistencia, allí donde otras formas de expresión han sido silenciadas. Al mismo tiempo, este caso evidencia tensiones significativas: por una parte, entre la memoria como práctica colectiva de resistencia y su conversión en "bien de memoria" (Mallea, 2021); por otra, entre el espacio doméstico asociado históricamente a las labores femeninas y su resignificación como espacio de acción política. En términos de género, las arpilleras activan y desafían una dimensión central: la utilización de una práctica tradicionalmente vinculada a la feminidad, el cuidado y lo privado para criticar el orden patriarcal y enunciar las violencias ejercidas sobre los cuerpos y las vidas de las mujeres. A diferencia de otros lugares de memoria, la arpillera posee además una dimensión móvil, táctil y colectiva, en la que las memorias se van construyendo en el acto de coser con otras.

### **Monumento**

(...) nos conocemos en la "sin historia", en la historia invisible, podemos ver entonces que estos rasgos en el monumento, al final, son una señal más de lo mismo.

Es vital para el reconocimiento de las mujeres en la historia que nosotras mismas nos ocupemos de visibilizarnos porque nadie más lo hará por nosotras.

(Palestro en Del Solar, 2016, s/p)

3 Véase el proyecto "Conflict textiles": <https://cain.ulster.ac.uk/conflicttextiles/>

“Mujeres en la Memoria. Monumento a las Mujeres Víctimas de la Represión Política”, fue inaugurado en diciembre de 2006 en un espacio que está sobre la estación de metro “Los Héroes” en el centro de Santiago<sup>4</sup>. La iniciativa surgió de dos organizaciones, el Comité Pro Monumento a las Mujeres Víctimas de la Represión y la Fundación Salvador Allende. Entre las gestoras de la iniciativa estaba la necesidad de honrar la memoria de las mujeres que habían resistido la violencia durante la dictadura y que encontraron a través de este monumento un “lugar en la historia de Chile” (Goecke Saavedra, 2022). Su instalación estaba planificada originalmente en el Paseo Bulnes, orientación sur del palacio de La Moneda y a una escala peatonal. Sin embargo, en 2006 el municipio de Santiago no autorizó ese lugar, instalándose en un emplazamiento que, si bien es céntrico, pues es el vértice entre la Alameda y la Autopista Norte-Sur, se trata de un espacio residual de la ciudad, al que se accede, en ocasiones, de forma accidental desde la estación de metro en busca de una salida, y que también es utilizado como punto de encuentro por personas que prefieren pasar desapercibidas: parejas, jóvenes, personas en situación de calle, entre otras. Desde su instalación el monumento ha sido intervenido y vandalizado en numerosas ocasiones. En la última década, cada fecha relevante en el calendario conmemorativo del 8 de marzo y 11 de septiembre, se convocaron mujeres para limpiar y conmemorar. Su propuesta estética apela desde simbolismos abstractos y ofrece escasas “claves de interpretación para el transeúnte o visitante” (Piper & Hevia, 2012, p. 48), hizo que pasara a convertirse en un monumento que —tal como plantean Piper, Reyes y Fernández (2012)— volvía a invisibilizar a las mujeres y su memoria, instalándose así su efecto en el opuesto del proyecto original. Ximena Goecke Saavedra lo describe del siguiente modo:

Críptico, aislado y desligado de los demás circuitos de memoria de la dictadura, manifestaba en este intercambio silencioso entre vandalismo y limpieza, una lucha por la memoria en ciernes que debió esperar prácticamente una década para comenzar a adquirir una mayor visibilidad. (Goecke Saavedra, 2022, pp. 82-83)

A partir de acciones de puesta en valor de este lugar, mediante su cuidado y limpieza, comenzaron a convocarse organizaciones feministas junto al movimiento de derechos humanos, convirtiendo así a este monumento en un lugar de memoria desde sus “ruinas”, el que fue reapropiado y resignificado. En estas convocatorias se desplegaron diversas expresiones de transmisión de memorias, donde el silenciamiento y el olvido de las violencias y resistencias pretéritas cobran actualidad. De esta manera, este sitio, que por su emplazamiento y uso cotidiano podía ser un lugar abandonado, y como diría Allier Montaño, “en el mejor de los casos, el recuerdo de un lugar” (2008, p. 167), producto de las acciones de memoria de mujeres de distintas generaciones, resiste en su existencia en ruinas a su recurrente vandalización, dejando en evidencia en sus “heridas” las marcas del desdén de las instituciones que tienen la responsabilidad por el cuidado

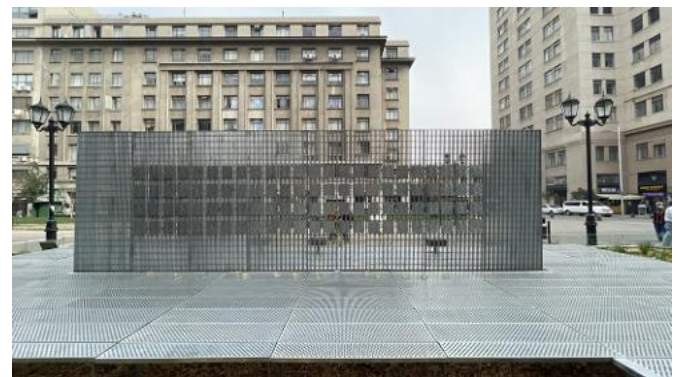
4 Sobre el proyecto arquitectónico, véase <https://www.archdaily.cl/cl/02-1322/monumento-mujeres-en-la-memoria-oficinadearquitectura>

público de estos espacios y el resultado de haber confinado la memoria de las mujeres “víctimas de la represión” a un sitio residual de la ciudad (Imagen 4).



**Imagen 4.**  
*Monumento Mujeres Víctimas de la Represión, 2012. Foto Piper y Hevia, 2012.*

Las numerosas críticas sobre el lugar que ocupaba este monumento en ruinas llevaron a que, en 2023, con ocasión de la conmemoración de los 50 años del Golpe de Estado, se anunciara uno nuevo en el paseo Bulnes en Santiago, que fue inaugurado en 2024 (Imagen 5) en el emplazamiento que originalmente estaba concebido para el monumento en homenaje a las mujeres.



**Imagen 5.**  
*Monumento Mujeres Paseo Bulnes, 2024. Foto Evelyn Hevia Jordán.*

Resistiendo y desafiando la invisibilidad memorística de las mujeres, en mayo del 2022 se inauguró en Plaza Ñuñoa, en Santiago, el Monumento Público “Ni Una Menos”, en homenaje a las mujeres víctimas de feminicidio en esa comuna. Las integrantes de la agrupación Mujeres de Plaza Ñuñoa fueron las gestoras de este proyecto, siendo activas luchadoras por los derechos humanos de las mujeres desde tiempos de la dictadura, conformando algunas de ellas el Comité Pro Monumento a las Mujeres víctimas de la Represión, y en la actualidad, el movimiento feminista local

que continúa denunciando la violencia del sistema patriarcal en cada una de las fechas conmemorativas.

En la inscripción del monolito central se lee: “Ni Una Menos”. Mujeres víctimas de femicidio – Ñuñoa. Mujeres Plaza Ñuñoa. Alicia Alarcón - Karen Troncoso. 29-05-2022”. El monumento surge como una victoria política (Velasco, 2023), adjudicándose fondos y logrando instalarse en el centro cívico de la comuna, mirando e interpelando a la Municipalidad. Para sus gestoras fue fundamental conseguir este emplazamiento, pues significaba no quedar nuevamente invisibilizadas, y permitía así, una presencia vigilante que encaraba a la institucionalidad local como representante del Estado que no protegió ni garantizó la vida de las mujeres, tanto en el pasado como en la actualidad.

Este lugar de memoria instala la violencia hacia las mujeres como un problema social y político que históricamente ha sido tratado como si no existiera (Entrevista Mujeres de Plaza Ñuñoa en Velasco, 2023), pese a ser una violencia recurrente y mortal para nosotras. Se erige desde la necesidad de contar con un espacio que diera lugar a la memoria afectiva tras la muerte de una mujer, visibilizando tanto la ausencia como la impunidad. Su construcción fue posible tras años de realizar actividades feministas al alero de memoriales masculinos presentes en la comuna y en la capital, denunciando que las mujeres no contaban con un espacio propio para realizar rituales y rendir homenaje a quienes habían muerto producto de la violencia política y feminicida (Entrevista Mujeres de Plaza Ñuñoa en Velasco, 2023).

Se trata de un lugar que busca simbolizar la vida a través de una materialidad duradera y resistente, y que, por su forma semicircular, invita a sentarse, a encontrarse y reflexionar. Es utilizado en fechas como el Día Internacional de la Mujer, el Día de la erradicación de la Violencia contra las Mujeres o el Día Nacional contra el Femicidio, ocasiones en las que se reúnen decenas de mujeres de distintas generaciones para nombrar a cada una de las 4 mujeres que el monumento recuerda, seguido del grito “¡PRESENTE!”, del mismo modo en que se ha hecho con los y las detenidas desaparecidas, ejecutadas políticas y sus familiares. Así, este monumento constituye otro caso en el que, en tanto lugar de memoria, se articulan pasado y presente, poniendo en evidencia prácticas que dan cuenta de la transmisión de memorias entre las agrupaciones de defensa de los derechos humanos surgidas en dictadura y las colectividades de mujeres que continúan luchando por la garantía de los derechos de las mujeres en la actualidad.

Los monumentos aquí analizados muestran que las transmisiones de memoria no dependen solo de la existencia material de un sitio conmemorativo, sino de las agencias y conflictividad que atraviesan (Jelin & Vinyes, 2021). En el caso de ambos monumentos se aprecia cómo las mujeres hemos tenido que disputar el derecho a inscribir nuestro papel en el espacio público mediante formas de memorialización monumentalizada. En este sentido, estos lugares de memoria nos muestran una tensión central entre reconocimiento y marginalización: mientras estos dos monumentos buscan inscribir las experiencias y violencias vividas por las mujeres en la historia colectiva, sus emplazamientos, el abandono estatal



### Imagen 6.

Monumento Público “Ni una menos”, 2021. Foto Andrea Velasco Leiva.

o la necesidad permanente de defensa y cuidado desde la sociedad civil, y no como tareas propias de las instituciones públicas, evidencian las dificultades para legitimar plenamente esas memorias y el derecho a ocupar un espacio dentro de las formas masculinizadas de inscripción de la historia en el espacio público como son los monumentos. Asimismo, estos casos activan dimensiones de género específicas, pues exponen cómo las mujeres organizadas han transformado prácticas de cuidado —limpiar, restaurar, reunirse, nombrar a las ausentes— en acciones políticas de resistencia frente al olvido y/o silenciamiento institucional. A diferencia de las arpilleras o de la Cueca Sola, estos monumentos introducen una disputa directa por la permanencia material y simbólica en el espacio urbano, haciendo visible que la memoria de las mujeres no solo se transmite mediante relatos o marcas transitorias (Piper & Hevia, 2012), sino también, mediante la lucha por ocupar un lugar visible y duradero en el paisaje urbano y en la historia pública.

### Discusión

Las prácticas de memorias feministas que articulan pasado y presente en la denuncia, en la lucha y en la necesidad de recordar a las mujeres que han sido víctimas de la violencia política estatal en dictadura y del sistema patriarcal, dan cuenta de elementos centrales presentes en los tres casos seleccionados.

En la Cueca Sola contemporánea se resignifica la cueca de 1978 como práctica y acción intersubjetiva que encarna formas de habitar el cuerpo propio en resistencia frente a los sistemas de sustracción, disciplinamiento y control del movimiento y del discurso (Hübner, Medalla, & Gallardo, 2021). En las performances actuales que recuerdan a las mujeres asesinadas por la violencia feminicida, destaca especialmente el uso del color morado como un símbolo central de protesta, memoria y pertenencia al movimiento feminista. En la Cueca Sola de la AFDD la falda negra, el pañuelo y la camisa blanca eran el atuendo inconfundible de las mujeres “viudas” que la bailaban. Ambas, configuran una

manifestación cultural y política de los movimientos feministas que apelan a la construcción identitaria desde un lugar contrahegemónico de las identidades nacionales (Velasco, 2023).

Asimismo, el espacio escogido para la *performance* es un elemento clave que apunta a la desprivatización del dolor ante la ausencia, pero también, de la lucha y la resistencia. El frontis de la Biblioteca Nacional es un espacio emblemático en el movimiento de mujeres feministas que en tiempos de dictadura se daban cita para exigir "Democracia en el país y en la casa". En la Cueva Sola, se reapropia este escenario que es domicilio habitual del conocimiento, la razón y el silencio para denunciar a viva voz las barbaries cometidas contra las mujeres, evidenciando que la violencia política y patriarcal hacen parte de un sistema de opresión y muerte hasta el día de hoy. Otro elemento central de la puesta en escena de la Cueva Sola es la imagen en el pecho de ese marido, hermano, hijo o compañero desaparecido que, en la versión contemporánea, es sustituida por la imagen de la hija ausente, tendiéndose un puente estético-simbólico con el movimiento feminista que también exige la búsqueda de verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición de estos crímenes. Ese puente también se tiende a través del hilo rojo que sostienen las mujeres en sus manos, y que conecta memorias y luchas que han tenido a lo largo de su historia de resistencia.

En las arpilleras los elementos centrales hacen referencia a lo colectivo, a la solidaridad y al quehacer histórico de las mujeres que tejen, cosen y bordan como prácticas de memorias. Históricamente, para la aristocracia blanca, el bordado fue una práctica de adoctrinamiento de la femineidad y de despolitización de las mujeres, quitándoles el poder de la toma de decisiones en lo público y que las conminaba a permanecer en el espacio doméstico. Sin embargo, en las culturas originarias de América, los bordados ya eran utilizados como formas de ornamentación ritual o sagrada sin distinciones sexo genéricas.

Bordar una arpillera en dictadura y en el presente sigue siendo una práctica generizada. No obstante, la arpillera, de manera sigilosa, hilvana un lugar donde se descosen los hilos de la reproducción de roles, convirtiéndose en una práctica subversiva, que en muchas ocasiones camufla el contenido del mensaje (Scott, 2004). Por ejemplo, en el caso de la arpillera que denuncia el feminicidio de Mari, el mensaje está dado por el símbolo de las llamas de fuego y el "recado" de hacer arder al patriarcado. El pañuelo verde al cuello y la vulva en el centro del tejido, por su parte, subvierten el tratamiento privado y tabú de los derechos sexuales y reproductivos por los que luchamos las mujeres, y al mismo tiempo que nos son arrebatados producto de la violencia machista. Si bien en esta arpillera están representados por la imagen de una mujer individual, los elementos a los que hace referencia colectivizan las demandas. Como lo hace también el #hashtag de la arpillera que instala la demanda por justicia en un espacio virtual y masivo como son las redes sociales para que otras mujeres, incluso en otras latitudes, se hagan parte de la protesta. De esta manera, el bordado colectivo con fines de lucha antipatriarcal es apropiado por el feminismo como un

lenguaje de resistencia, que es empleado como sistema de comunicación distinto al de los lenguajes masculinos de la dominación (De la Fuente, 2021).

Para el caso de los monumentos, uno de los elementos fundamentales del Monumento Público "Ni Una Menos", es su emplazamiento en el centro cívico de la comuna de Ñuñoa, especialmente si se considera la deuda existente en materia de visibilidad de espacios públicos que homenajeen y recuerden a las mujeres (CMN, 2021). Como lugar de memoria, este monumento se distancia del sentido de glorificación propio de las construcciones patriarcales, y se inscribe, más bien, en aquellas marcas territoriales que remiten a un pasado reciente doloroso y vergonzoso (Jelin & Langland, 2003), apelando a una dimensión afectiva cuando mujeres de la comunidad son agredidas y asesinadas.

La existencia de este lugar constituye un reconocimiento de la deuda que, como sociedad, mantenemos con las mujeres víctimas de violaciones a los derechos humanos, tal como ha quedado expresado en las críticas al monumento erigido sobre la Estación Los Héroes, pero también, con aquellas mujeres que resisten y luchan por obtener justicia y reparación. El Monumento "Ni una Menos" explicita el nombre de sus autoras como una forma de reconocer a las gestoras de esta iniciativa y, al mismo tiempo, individualiza a las mujeres asesinadas, rompiendo así con el anonimato, la secundariedad y la invisibilización de esta problemática. Se trata de un lugar de memoria que, a diferencia de la arpillera y la Cueva Sola, persiste en el paisaje cotidiano más allá de fechas conmemorativas.

El espacio escogido en Plaza Ñuñoa fue entendido por sus gestoras como una "victoria política" (Velasco, 2023), pues introduce una memoria incómoda, que desafía a la autoridad e interpela a la vecindad y a quienes transitan cotidianamente por el lugar. La estética del monumento remite a las lápidas funerarias, mediante inscripciones en piedra con nombres y fechas de defunción grabadas, emulando tumbas que habilitan un espacio para el rito, el duelo y la conmemoración de las mujeres que ya no están. A diferencia del Monumento "Mujeres Víctimas de la Represión", el mensaje del Monumento Público "Ni una menos" es explícito: no recurre a eufemismos ni a estéticas simbólicas para recordar y denunciar la deuda pendiente en torno a la protección de la vida de las mujeres.

Los tres casos analizados, la Cueva Sola, las arpilleras y los monumentos, comparten su condición de prácticas de memorias feministas, que articulan formas de resistencia frente al silenciamiento de las violencias políticas y patriarcales; sin embargo, difieren en sus materialidades, temporalidades y modos de transmisión. La Cueva Sola se sostiene en una materialidad corporal y performativa, efímera pero reiterativa, donde el cuerpo de las mujeres en movimiento performa la ausencia y disputa este baile nacional en una práctica despatriarcalizada de denuncia pública. Las arpilleras, en cambio, se articulan desde una materialidad que apela a un repertorio cultural-patrimonial que se ha ido convirtiendo en una marca identitaria transfronteriza y global asociada a Chile y a la dictadura. En los casos aquí analizados, la

arpillera posibilita transmitir memorias afectivas y políticas entre generaciones y territorios diversos, pasa de la confección de espacios comunitarios a su actuación en escenarios públicos como protestas o manifestaciones, pero también, coexiste con la conversión de esta artesanía en un *souvenir*. Los monumentos, por su parte, buscan fijar la memoria en el espacio urbano mediante una materialidad duradera, aunque constantemente expuesta a disputas, abandono y prácticas de cuidado y reactivación en fechas conmemorativas emblemáticas. En términos de temporalidad, la Cueca Sola se reactualiza en cada representación y escenario (material y político), las arpilleras condensan tiempos superpuestos entre pasado y presente en su manufactura colectiva, mientras que los monumentos tensionan la permanencia material con la fragilidad de su reconocimiento social e institucional. Los tres casos comparten la necesidad de la agencia feminista, son las mujeres organizadas quienes producen, sostienen y articulan estas memorias, aunque lo hacen mediante estrategias distintas: el cuerpo, el trabajo textil y la ocupación del espacio público en expresiones materiales duraderas. En todas ellas, la relación con el Estado aparece marcada por tensiones comunes, ya sea por la represión dictatorial, la negligencia en la responsabilidad de asegurar una vida digna para las mujeres y el reconocimiento parcial y tardío de estas memorias. Por último, la capacidad de transmisión de estos tres ejemplos radica en que todas estas prácticas conectan memorias del pasado reciente con las luchas feministas actuales, aunque cada una lo hace mediante registros y operaciones diferenciadas: la performatividad colectiva, la creación artesanal y afectiva, o la inscripción material y simbólica en la ciudad.

### Conclusiones y Reflexiones

En la estructura del poder patriarcal, la violencia ejercida contra las mujeres, tanto desde el Estado como desde las relaciones sociales y culturales que sostienen el orden de género, ha operado como mecanismo de control y disciplinamiento sobre sus cuerpos, vidas y trayectorias. En este marco, la violencia política y la violencia patriarcal feminicida constituyen expresiones extremas de infravaloración de la vida y dignidad de las mujeres, que han deshumanizado sus cuerpos individuales y sociales cuando estos han transgredido los mandatos de género en el hogar y en la sociedad.

Los lugares de memoria analizados en este trabajo se configuran como expresiones de resistencia y como prácticas que han sido transmitidas, resignificadas y performadas en el Chile de ayer y hoy. Su valor radica en una doble dimensión. Por un lado, operan como mecanismos de reparación para las víctimas, familiares y comunidades, evitando con ello que el olvido se traduzca en impunidad. Por otro, se erigen como prácticas de transmisión de memorias y garantías de no repetición, promoviendo la creación de una memoria colectiva que tensiona narrativas oficiales o negacionistas de los crímenes perpetrados contra la vida y dignidad de las mujeres.

A partir del análisis de la Cueca Sola, las arpilleras y los monumentos públicos en Santiago de Chile, este trabajo propuso comprenderlos como lugares de memoria, desde la concepción más amplia planteada por Pierre Nora (1984/2009),

como territorios materiales, corporales, afectivos y simbólicos donde la memoria actúa y se disputa. En los tres casos fue posible observar prácticas que articulan pasado y presente mediante lo que denominamos "transmisiones de memorias": procesos no lineales de circulación, apropiación y resignificación de repertorios políticos, afectivos y estéticos entre distintas generaciones de mujeres. Esta perspectiva permite observar cómo memorias vinculadas a la represión dictatorial dialogan y se proyectan hacia las luchas feministas actuales contra la violencia patriarcal y feminicida.

La comparación entre los casos mostró elementos comunes y diferencias significativas. La Cueca Sola se sostiene en una dimensión performativa y corporal que actualiza la ausencia mediante la repetición ritual de la danza nacional despatriarcalizada; las arpilleras articulan una materialidad textil, afectiva, colectiva y móvil que permite transferir memorias afectivas y políticas en distintos contextos y generaciones; mientras que los monumentos expresan una disputa por la inscripción permanente y reconocimiento en el espacio público. Aunque cada caso posee temporalidades, soportes y formas de agencia distintas, en todos, son las mujeres organizadas quienes producen y sostienen estas memorias, transformando incluso prácticas asociadas históricamente desde mandatos de género a lo femenino, como duelar, bordar o la transmisión de memorias, en formas de acción política de resistencia antipatriarcal, y persiguen un horizonte de esperanza por una vida digna para las mujeres.

Este estudio nos permitió constatar que, tanto en los lugares de memoria vinculados a la violencia política dictatorial, como en los que se recuerda la violencia feminicida, emerge un sentido de reparación y de restitución simbólica de la dignidad de las víctimas. Estas prácticas construyen colectivamente identidades contra hegemónicas y disputan un espacio público que históricamente ha invisibilizado las experiencias y luchas de las mujeres. De este modo, los lugares de memoria feministas no solo recuerdan las violencias del pasado y del presente, sino que también contribuyen a reconstruir vínculos comunitarios, producen una reflexividad crítica sobre las relaciones de poder (Troncoso, 2020), y sostienen horizontes colectivos hacia formas de vida más justas y dignas.

Finalmente, planteamos que las transmisiones de memorias constituyen una herramienta relevante para comprender cómo las memorias feministas se construyen, circulan y actualizan a través de prácticas corporales, materiales, espaciales y simbólicas que conectan distintas temporalidades de la violencia y la resistencia. Más que memorias fijas o clausuradas, estos casos muestran procesos dinámicos de creación colectiva, a través de los cuales, las mujeres continuamos disputando los sentidos del pasado, denunciando las violencias del presente y proyectando políticamente nuestras luchas hacia el futuro.

### Referencias

- Agosin, M. (1985). Agujas que hablan: las arpilleras chilenas. *Revista Iberoamericana*, 51(132-133), 523-529. <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1985.4066>
- Aguilera, C. (2015). Memories and silences of a segregated

- city: Monuments and political violence in Santiago, Chile, 1970–1991. *Memory Studies*, 8(1), 102-114. <https://doi.org/10.1177/1750698014552413>
- Allier Montaño, E. (2008). Los Lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria. *Historia y Grafía*, (31), 165-192. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58922941007>
- Astudillo-Mendoza, P. A., Figueroa-Quiroz, V. A., & Cifuentes-Zunino, F. (2020). Navegando entre mujeres: La etnografía digital y sus aportes a las investigaciones feministas. *Investigaciones Feministas*, 11(2), 239-249. <https://doi.org/10.5209/infe.65878>
- Bacci, C. A. (2022). Políticas feministas y memorias del terrorismo de Estado en la Argentina. *RevIISE - Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 20(20), 157-172. <https://ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/article/view/859>
- BBC. (2019). "Las Tesis Senior": cómo la broma de hacer una versión para mayores de 40 de "Un violador en tu camino" se convirtió en un multitudinario evento en Chile. BBC. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50668283>
- Butler, J. (2021). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.
- hooks, b. (1981). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. South End Press.
- Calveiro, P. (2006). *Los usos políticos de la memoria*. Taller de Gráficas y Servicios SRL.
- Cedaw, (1993). *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer*. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/declaration-elimination-violence-against-women>
- Cobo Bedía, R. (2019). La cuarta ola feminista y la violencia sexual. *Paradigma Revista Universitaria de Cultura*, 22, 134-138. <http://hdl.handle.net/2183/39643>
- Colectivo de Mujeres Sobrevivientes Siempre Resistentes. (2016). *DECLARACIÓN PÚBLICA en relación al voto negativo de la Cámara de Diputados para modificar un artículo de la ley 19.992 que consagra el secreto por 50 años del contenido de las carpetas de quienes declaramos ante la Comisión Nacional de Tortura y Prisión Política, denominada Valech I (2004), y que posibilita la impunidad de los victimarios de lesa humanidad*.
- Collins, P. H. (1998). It's All in the Family: Intersections of Gender, Race, and Nation. *Hypatia*, 13(3), 62–82. <http://www.jstor.org/stable/3810699>
- Consejo de Monumentos Nacionales. (2021). *1er Estudio de Monumentos Públicos a Mujeres en Capitales Regionales*. Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de Chile. [https://www.monumentos.gob.cl/sites/default/files/guia\\_mp-mujeres\\_mp\\_0.pdf](https://www.monumentos.gob.cl/sites/default/files/guia_mp-mujeres_mp_0.pdf)
- Davis, A. (2019). *Women, Race and Class*. Penguin Books.
- Del Solar, A. (2016). *Monumento a las Mujeres Víctimas de la Represión Política hoy brilla por su olvido y descuido. Sección Mirada Crítica*. Red Chilena Contra la Violencia hacia las Mujeres. <http://www.nomasviolenciacontramujeres.cl/monumento-a-las-mujeres-victimas-de-la-represion-politica-una-obra-para-recordar-la-dignidad-y-la-entrega-de-las-mujeres-que-lucharon-en-dictadura-que-hoy-brilla-por-su-olvido-y-descuido/>
- Díaz Caro, V. (2019) Formas de resistencia cultural en la Agrupación de Familiares de Detenidos-desaparecidos. *Taller de Letras*, 64, 263-272. <https://doi.org/10.7764/tl64263-27>
- Faúndez, X., & Cornejo, M. (2010). Aproximaciones al estudio de la transmisión transgeneracional del trauma psicosocial. *Revista de Psicología*, 19(2), 31-54. <https://doi.org/10.5354/0719-0581.2010.17107>
- Follegati, L. (2018). El constante aparecer del movimiento feminista. Reflexiones desde la contingencia. En F. Zerán (Ed.), *Mayo feminista: la rebelión contra el patriarcado* (pp. 77-97). LOM.
- Gálvez Comandini, A., Hiner, H., Toro, M.S., López, A., Cerda, K., Alfaro, K., Barrientos, P., & Inostroza, G., (2021). *Históricas: movimientos feministas y de mujeres en Chile, 1850-2020*. LOM.
- Goecke Saavedra, X. (2022). "Mujeres en la memoria". De un monumento fallido a un espacio de re-creación feminista de la memoria. En C. Montero Miranda y X. Goecke Saavedra (Eds.), *Entramado desafiante: memoria, feminismo y arte* (pp. 75-102). LOM.
- Hirsch, M. & Smith, V. (2002). Feminism and cultural memory: An introduction. *Journal of Women in Culture and Society*, 28, 1-19. <https://doi.org/10.1086/340890>
- Hite, K. (2013). *Política y arte de la conmemoración: Memoriales en Latinoamérica y España*. Mandrágora Ediciones.
- Hübner, L., Medalla, T., & Gallardo, M. (2021). Imágenes, resistencias y rebeldías: Colectivo Cueva Sola. Colectivo Cueva Sola: En esta nueva historia y geografía. *Revista de Humanidades*, 43, 373-405. <https://www.redalyc.org/journal/3212/321265466014/321265466014.pdf>
- Illanes, M.A. (2012). *Nuestra historia violenta. Feminismo social y vidas de mujeres en el siglo XX: una revolución permanente*. LOM.
- Jelin, E. & Langland, V. (2003). *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Siglo XXI.
- Jelin, E. & Vinyes, R. (2021). *Cómo será el pasado. Una conversación sobre el giro memorial*. Ediciones NED.
- Jiménez Cortés, R. (2021). Diseño y desafíos metodológicos de la investigación feminista en ciencias sociales. *Empiria*, 50, 177-200. <https://doi.org/10.5944/empiria.50.2021.30376>
- Lagarde, M. (2006, 3-4 de agosto). *Del femicidio al feminicidio* [Presentación en conferencia]. Seminario Internacional Derecho de las Mujeres a una vida libre de violencias, Bogotá, Colombia.
- Ley 19.992. (2004). *Establece pensión de reparación y otorga otros beneficios a favor de las personas que indica*. Santiago, Chile: Ministerio del Interior; Subsecretaría del Interior.
- Lira, E. (2021). Mujeres embarazadas víctimas de tortura en Chile: El caso judicial de Haydee Oberreuter. *Latin American Research Review*, 56(1), 200-213. <https://doi.org/10.25222/larr.765>
- Llanos Chacón, T. (2022). Familia se querrela por muerte de psicóloga: Apuntan a negligencia de PDI, SML y Fiscalía. *El Desconcierto*. <https://www.eldesconcierto.cl/reportajes/2022/08/30/familia-se-querrela-por-muerte-de-psicologa-apuntan-a-negligencia-de-pdi-sml-y-fiscalia.html>
- Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismo de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (25), 61-75. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf>
- Maldonado, J. (2023). *Violencia política sexual y terrorismo de Estado en la dictadura civil-militar en Chile: la genealogía oscura del neoliberalismo*. LOM.
- Mallea, F. (2021). La imagen-objeto: La arpillera del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos de Chile como dispositivo de registro político y comercial. *Iberoforum. Revista De Ciencias Sociales*, 1(1), 1-32. <https://doi.org/10.48102/if.2021.v1.n1.143>
- Méndez Navarrete, D. (2022). Por todos los territorios ellas piden conciencia: Colectivo Cueva Sola y su lucha por las memorias (2013-2020). *REVUELTAS. Revista Chilena de Historia Social Popular*, (5), 74-99. <https://revistarevuelatas.cl/ojs/index.php/revuelatas/article/view/78>
- Mora, A. (2020). Arte, resistencia y transformación social: Notas para pensar sus vinculaciones posibles. En M. Scarnatto y F. de Marziani (Comps.), *Investigar en cuerpo, arte y comunicación: Perspectivas e intersecciones de la producción de conocimiento* (pp. 45-58). La Plata: teseopress.com. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.4698/pm.4698.pdf>
- Naciones Unidas, Asamblea General. (2006). *Estudio a fondo sobre todas las formas de violencia contra la mujer*. Informe del secretario General. <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2016/10742.pdf>

- Nora, P. (1984/2009). *Les Lieux de mémoire*. Lom Ediciones.
- Naciones Unidas. (2023). *Mujer*. <https://news.un.org/es/story/2023/10/1525152#:~:text=El%20relator%20especial%20sobre%20ejecuciones,a%20causa%20de%20su%20género>
- Paillal, (2023). "Nunca+ la democracia bombardeada": Vigilia de mujeres en La Moneda a 50 años del golpe convocó a miles de personas. *Diario UChile*. <https://radio.uchile.cl/2023/09/11/nunca-la-democracia-bombardeada-vigilia-de-mujeres-en-la-moneda-a-50-anos-del-golpe-convoco-a-12-mil-personas/>
- Peñaloza, C. (2015). *El camino de la memoria. De la represión a la justicia en Chile, 1973-2013*. Cuarto Propio.
- Pineda, E. (2019). *Cultura Femicida: el riesgo de ser mujer en América Latina*. Prometeo Libros.
- Piper, I., Reyes, M.J., & Fernández, R. (2012). Women and public space: A psychosocial analysis of the monument 'women in memory'. *Feminism & Psychology*, 22(2): 249-260. <https://doi.org/10.1177/0959353511415966>
- Piper, I. & Hevia, E. (2012). *Espacio y Recuerdo: archipiélagos de memorias en Santiago de Chile*. Ocho Libros Editores.
- Ponce Villarroel & Mura Jara (2014). *Reconstrucción Histórica de la Cueva Sola desde el imaginario político y social en Chile (1978 - 1990)*. [Tesis para optar al grado de Licenciatura en Historia y Ciencias Sociales]. Universidad Arcis, Santiago.
- Reyes, M. J. (2009). Generaciones de memoria: una dialógica conflictiva. *Praxis*, 11 (15): 77-97.
- Reyes, M. J., Cruz, M. A., & Aguirre, F. J. (2016). Los lugares de memoria y las nuevas generaciones: Algunos efectos políticos de la transmisión de memorias del pasado reciente de Chile. *Revista Española de Ciencia Política*, (41): 93-114. <http://dx.doi.org/10.21308/recp.41.04>
- Richard, N. (2007). *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*. Siglo XXI.
- Rigney, A. (2018). Remembering hope: transnational activism beyond the traumatic. *Memory Studies*, 11(3): 368-380. <https://doi.org/10.1177/1750698018771869>
- Rottenberg, C. (2014). The Rise of Neoliberal Feminism. *Cultural Studies*, 28(3), 418-437. <https://doi.org/10.1080/09502386.2013.857361>
- Sandoval, R. (2023). *Amor, te sigo buscando: memoria viva de detenidos desaparecidos a cincuenta años del golpe de Estado*. Debate.
- Scott, J. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. Ediciones Era, S. A. de C. V.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género en la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo/UNQ.
- Sosa Vásquez, M. M. (2023). Construir un lugar de la memoria feminista: El caso del Norita Fútbol Club. *Revista interdisciplinaria de estudios de género de El Colegio de México*, 9. <https://doi.org/10.24201/reg.v9i1.971>
- Troncoso, L. & Piper, I. (2015). Género y memoria: articulaciones críticas y feministas. *Athenea Digital Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 15, 65-90. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1231>
- Troncoso, L. (2020). Mujeres revolucionarias y resistencias cotidianas. Reflexiones sobre prácticas de memoria feminista en Chile. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 7(14), 120-137. <https://revistas.ides.org.ar/clepsidra/en/article/view/295>
- Vargas Araya, P. (2021). La cueca sola: Manifestación y lugar de memoria en las agrupaciones de familiares de DD.DD. y #NiUnaMenos. *Sophia Austral*, 27, 16. <https://doi.org/10.22352/SAUSTRAL202127015>
- Velasco, A. (2023). "NO ESTAMOS TODAS... FALTAN NUESTRAS MUERTAS. Cartografía de lugares de memoria de víctimas de la violencia feminicida". [Tesis para optar al grado de Magíster en Psicología Social, mención Intervención Psicosocial y Evaluación de Proyectos Sociales]. Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile.
- Vinyes Albes, M. (2018). Arpilleras. En R. Vinyes (Dir.), *Diccionario de la memoria colectiva* (pp. 46-48). Gedisa.

# RECORDAR PARA (RE)IMAGINAR. (Pre)okupaciones ético-metodológicas para cultivar la práctica de la dignidad


Remembering to (Re)imagine. (Pre) occupations for Cultivating the Practice of Dignity.

---

---

↘ **Diamela Gallegos Muñoz**  
Universidad de Chile,  
Santiago, Chile  
Email: [diamela.gallegos@gmail.com](mailto:diamela.gallegos@gmail.com)  
0000-0003-1131-1253  


---

↘ **Patricio Azócar Donoso**  
Universidad Federal de Rio Grande del Sur (UFRGS),  
Porto Alegre, Brasil  
Email: [patricio.azocardonoso@gmail.com](mailto:patricio.azocardonoso@gmail.com)  
0000-0001-5461-0531  


---

**Recibido:** 20 de octubre de 2025

**Aceptado:** 16 de mayo de 2026

**Publicado:** 30 de junio de 2026

Artículo científico. Este texto fue escrito en portugués para un libro (aún no publicado) que sistematiza la experiencia del Colectivo y Proyecto de Extensión UFRGS Ocupas. Un proyecto que busca articular la universidad pública, territorios y grupos en la lucha por el derecho a la ciudad.

**Cómo citar:** Gallegos, D., & Azócar, P. (2026). Recordar para (Re)imaginar. (Pre)okupaciones ético-metodológicas para cultivar la práctica de la dignidad. *Palimpsesto*, 16(28), 60-70. <https://doi.org/10.35588/abr0e106>



REVISTA  
**PALIMPSESTO**  
REVISTA CHILENA DE ESTUDIOS DE GÉNERO



## RESUMEN

En Chile, la universidad neoliberal y el “mercado necrófago de lo social” priorizan lógicas de competencia, precarización y olvido estructural que tienden a invisibilizar los saberes surgidos de prácticas territoriales y comunitarias. A seis años del estallido social, proponemos el ejercicio de recordar como un imperativo ético-metodológico de larga trayectoria latinoamericana para no sucumbir ante el horror y la desposesión. Intentando operacionalizar la máxima ética de la insurrección chilena “Hasta que la dignidad se haga costumbre”, recogemos aprendizajes de las intersecciones de lo social para caracterizar lo que llamamos el cultivo de prácticas de dignidad ante el contexto de devastación neoliberal. Tejiendo una reflexión ético-metodológica situada en experiencias territoriales de acompañamiento y trabajo socioeducativo, llamamos “(con)fabulaciones” a las narrativas y complicidades cotidianas que revigorizan la memoria colectiva, y a través de las cuales, las comunidades pueden resistir la violencia y el aislamiento. Se analiza la revuelta de 2019 no como un evento con un fin concreto, sino como la manifestación de un deseo transgeneracional por vivir dignamente, conectado a luchas anteriores por la vida y el territorio. Finalmente, se reflexiona sobre cómo organizaciones de base territorial, inclusive en la ejecución de proyectos sociales, sostienen la vida común mediante gestos de cuidado, ternura y compañía, reinventando formas de encuentro pese al paisaje de agotamiento y precarización de formas de trabajo, militancia y activismo. Se concluye con la necesidad de fortalecer las microhistorias y los aprendizajes basados en la experiencia, como una forma de revitalizar la imaginación política y sostener el deseo de revuelta.

## ABSTRACT

Drawing from the Chilean context, where the neoliberal university and the “necrophagous market of the social” prioritize logics of competition, precarization, and structural oblivion, rendering invisible the knowledge emerging from territorial and community practices, the text proposes the exercise of remembering as an ethical imperative in order not to succumb to horror and dispossession. Six years after the Chilean social uprising, recognized by its ethical maxim “Until dignity becomes a habit,” we gather learnings from social work to characterize the cultivation of practices of dignity in the face of neoliberal devastation. Based on an ethical-methodological reflection situated in territorial experiences of accompaniment and socio-educational work, we will call “(con)fabulations” those everyday narratives and complicities that reinvigorate collective memory and through which communities can resist violence and isolation. The 2019 uprising is analyzed not as an event with a concrete end, but as the manifestation of a transgenerational desire to live with dignity, connected to previous struggles for life and territory. Finally, the article reflects on how grassroots territorial organizations, including those engaged in the implementation of social projects, sustain common life through gestures of care, tenderness, and companionship, reinventing forms of encounter despite the landscape of exhaustion and precarization of earlier forms of militancy and activism. It concludes by stressing the need to strengthen micro-histories and experiential learnings as a way of revitalizing political imagination and sustaining the desire for revolt.

---

[ Palabras claves ] Reflexión ético-metodológica, necrofagia social, confabulaciones, prácticas de dignidad, imaginación.

[ Key Words ] Ethical-methodological reflection, social necrophagy, confabulations, practices of dignity, imagination.

“<<Olvidar>> no lo vai [vas] a encontrar en el diccionario,  
porque primero tení [tienes] que recordar.”  
(Vergara, G; Lavanderos, F. 2000)

En memoria de Ginzburg y todxs lxs olvidadxs por las grandes  
historias.

### **(Pre)okupaciones**

No estamos acostumbrados a que existan una preocupación e interés social e investigativo por escuchar los saberes, conocimientos, reflexiones, conceptos, experiencias surgidos desde las prácticas. La histórica feminización de la reproducción, lo doméstico, de los cuidados y de “la casa” ha empapado la dimensión práctica y sus áreas de intervención y abordaje de un lugar sin la validez y objetividad científicas masculinas (Lorente-Molina *et al.*, 2018). Hablamos de la dimensión de las prácticas como ese conjunto de artesanías, producciones y metodologías con las que los grupos sociales en sus territorios, comunidades e instituciones lidian con los problemas cotidianos, abriéndose paso entre cambios y exigencias que marcarán sus respectivos contextos históricos y locales (Caparrós Civera *et al.*, 2017). Por el contrario, lo social neoliberal de la segunda década de los dos mil se reorganiza a partir de un proceso neotecnificado y estandarizado de “lo social”, que reemplaza la sistematización de experiencias por “el modelo basado en evidencias” (Azócar Donoso, 2025b; Díaz-Valdés, 2023). Una nueva adaptación de la perspectiva médica al estudio de lo social que abre controversias sobre el resurgimiento de perspectivas neopositivistas y prácticas atomizadas en materia social, tal como hace 100 años lo hiciera el servicio social durante su surgimiento (Ioakimidis, 2025).

Para quienes venimos participando de procesos colectivos en organizaciones territoriales, tal como lo han sido la Asamblea Popular Lo Besa y la Cooperativa Espacio .tierra, conocemos por experiencia que no convoca a la misma cantidad de personas la sistematización de un proceso colectivo, que lo que tiene para decir un intelectual, sobre todo si es europeo, hombre y blanco. La reducción del intelecto a la trayectoria formativa y disciplinar de un individuo sigue demostrando que el “crédito” social del conocimiento, esa suerte de “fe” intelectual y científica en lo dicho, sigue respaldada en métodos e instituciones que, dado el actual contexto de crisis, reacción y precariedades, ha demostrado cada vez saber menos sobre lo que ocurre fuera de sus muros (León & Fauré, 2021): la universidad neoliberal.

Hablamos de la universidad neoliberal como una institución más consumida por el mandato de autosustentabilidad, innovación y competencia en el mercado global del conocimiento, que afectada, implicada y comprometida con las experiencias vitales y problemas de quienes forman su comunidad y territorio (Aguilera, 2015). Una institución precarizada en términos ontológicos, desprovista de sensibilidad, interés, preocupación y, usando un concepto de Foucault (2014), de coraje. Del coraje que exige adquirir una otra posición frente a la tendencia por la contemplación de la devastación (Sir & Azócar, 2022). Una

otra manera de ser y estar, atender, escuchar, cobijar los ritmos cotidianos con que la gente *se juega la vida* (Azócar Donoso, 2025a; Colaboratorio-In(ter)vencciones, 2025a).

La universidad precarizada es la universidad neoliberal, desposeída de métodos, memorias y capacidades para revitalizar la imaginación política del presente. Como señalara Marina Garcés, en la universidad-metrópolis se enfrentan las dinámicas más feroces del capitalismo cognitivo: mercantilización, planificación y precariedad (Garcés, 2020, p. 88). ¿Qué quiere decir eso? Una lucha por okupar por formas de saber y prácticas de conocimiento cooperativo que desafíen activamente la creación de imágenes de futuro, fortaleciendo las economías de reproducción, cuidado y multiplicación de la vida de comunidades y territorios. Sin embargo, como señalan Judith Butler y Athena Atanasiou (2022), dos importantes intelectuales comprometidas con las luchas por la vida de mujeres y disidencias en el sur global, esa misma situación de desposesión conlleva una exigencia: nuevas alianzas, asociaciones, compost y complots (Butler, 2017). Como hemos llamado en el Colaboratorio de In(ter)vencciones: nuevas (con)fabulaciones (Azócar *et al.*, 2024).

Las (con)fabulaciones son aquellos ejercicios, esfuerzos y complicidades, que a partir de acciones cotidianas de revinculación nos permiten convertir la violencia de la desposesión y sus efectos en narrativas, relatos, cuentos, historias, anécdotas y nuevas imágenes de persistencia (Auyero, 2025; Azócar & Sir, 2026). Recuerdos y memorias que permiten revigorizar espacios, lugares, objetos, sitios para atravesar la incertidumbre, sin perder de vista el pasado y dejar de distinguir el presente. Anecdóticos, recetarios, borradores, fotografías que permiten volver a reunirnos en torno a nuestros espectros que no dejan de pedir un lugar: monolitos, juegos, espacios de descanso, monumentos. Plazas, calles, esquinas (Despret, 2021; Ovalle & Díaz Tovar, 2016). Cartografías de experiencias pasadas no experimentadas por las generaciones actuales que piden a silencios, abandonos, oxidación, ser atendidas, escuchadas, cobijadas. Piden ser puestas en común, ser redimidas como objetos de vida.

### **La (con)fabulación como método**

¿Cómo se ensaya y sostiene una escritura intersticial y fronteriza entre lo social, la investigación y el activismo? Para el siguiente trabajo proponemos la (con)fabulación como un método para la práctica de in(ter)vencción. La construcción de una poética basada en el ejercicio de recordar y que ensaya una sensibilidad, una estética, para estimular la imaginación y autorreflexividad en tiempos de pesimismo, desorientación e incertidumbre. En otras palabras, de copamiento temporal y extractivismos de la imaginación (Azócar Donoso, 2025). La (con)fabulación, literalmente, dispone la fábulación como una herramienta colectiva a través de la cual podemos expresar la multiplicidad de asociaciones y presencias (humanas, no humanas, vivas o fallecidas) que sostienen una experiencia de convivencia y coexistencia en un territorio.

La fabulación como práctica de complicidad,

compostaje y composición —(con)fabulación— se propone como método de la práctica de in(ter)venición. Una narrativa conceptual e imaginativa resultante de una metodología rigurosa de implicación e intervención en un grupo o territorio, la cual, no se somete a la función normalizadora o apaciguante de la tensión social, sino a la función intensificante de la experiencia vital (Azócar Donoso, 2025a; Azócar Donoso, 2025b; Flores & Donoso, 2019). La in(ter)venición es un punto de mirada y escucha fronterizo para quienes cohabitamos lo social como profesionales, actores organizativos en nuestros barrios y lugares de trabajo en lo social, así como, activistas por las luchas sociales que buscan aumentar la dignidad de las comunidades. Entre la intervención y la invención, la (con)fabulación en la práctica de in(ter)venición, reemplaza la función ordenadora por la función sensibilizadora.

La reflexión ético-metodológica se compone de cuatro (con)fabulaciones que recorren nuestras experiencias como integrante de la asamblea popular Lo Besa, en el caso de Diamela Gallegos, y del Colaboratorio de Intervenciones, en el caso de Patricio Azócar. Ambos grupos han sido miembros de la *Cooperativa Espacio .tierra*. Una plataforma cooperativa que, posterior al estallido social, busca acercar organizaciones en la construcción de proyectos colaborativos y la revitalización del pensamiento y la producción de saberes desde las prácticas. Ambos investigadores nos reconocemos como trabajadores de lo social, Diamela como trabajadora social y Patricio como educador-investigador, ambos con largas trayectorias laborales en programas socioeducativos y comunitarios en diferentes programas públicos.

Las (con)fabulaciones buscan caracterizar la experiencia de lo social implicado en el contexto chileno. La búsqueda de transformar las condiciones de violencia y precariedad en procesos organizativos donde intersectan el compromiso social, la práctica de investigación e intervención y el trabajo en la esfera de lo social, caracterizada en Chile por altos niveles de terciarización de su ejecución y planificación. A su vez, cumplen la tarea de recordar el proceso y las dificultades de un Chile insurreccional que no ha dejado de persistir en la lucha por dignidad.

### **“No soltar(se)”, “no olvidar(se)” ante la devastación**

El filósofo y educador revolucionario Walter Benjamin, llamó “*heliotropismo de estirpe secreta*” (Benjamin, 2008, p. 38) a aquella fuerza y resonancia con que generaciones distantes en la historia son capaces de sentirse atraídas mutuamente desafiando el paso del tiempo y el peso del olvido. Como dice el antifascista alemán, una extraña capacidad del pasado de dejarse iluminar por las generaciones que están viniendo, para en ellas dar lugar a una nueva pregunta por la justicia, por el futuro. Inquietud vital que el filósofo y escritor indígena Ailton Krenak (2022), sobreviviente a la devastación colonial brasilera, restituye en la memoria afectiva de las nuevas generaciones latinoamericanas ante el agobio que impone la idea de “no futuro” o de “fin del mundo” occidental. Futuro ancestral llamará a la persistencia y continuidad con que

las cosmopolíticas indígenas hacen prevalecer el deseo de futuro enraizado a las historias e imágenes de los más viejos. Persistencia de un futuro que no se constituye por medio de separarse o distanciarse del pasado, de docilizarlo, someterlo, abandonarlo, sino de escucharlo, ampararlo y cultivarlo.

Cultivar la escucha de los futuros anteriores, de las imágenes de futuro que inspiraron luchas, cuidados y técnicas para la dignidad en el pasado, nos permite no sucumbir de espanto ante las distintas formas coloniales, poscoloniales y neocoloniales de destrucción, ocupación, desplazamiento y extractivismo de los territorios. Como hemos aprendido del pueblo Araweté, pueblo tupí-guaraní, a través del respetuoso trabajo de Eduardo Viveiros de Castro (2014), debemos cultivar *dispositivos chamánicos* para sostener la unidad del cuerpo y el alma ante el horror. Sostener historias, relatos, reuniones, fiestas, ritos que nos permitan no disociarnos ante la violencia policial. No aislarnos ante el peso de la derrota. No individualizarnos ante la demanda de continuar. Pero, sobre todo, cultivar tiempos otros: *tiempos para divertirse, tiempos para acompañar, tiempos para segundear*. Tiempos para abrazar el patrimonio común de la diferencia que somos.

Ocupas<sup>1</sup> es uno de esos *dispositivos chamánicos* que inspiran imágenes para que los tiempos de las calles, los tiempos de la intimidad y la afectividad común no se disocian de los tiempos del pensamiento, de la investigación, de la producción de conocimiento. Hacen proliferar y sostener una temporalidad fronteriza que cuida las condiciones para hacer habitable ese *entre* la universidad y las luchas por la vida común. Entre los ecos de la persistencia y los murmullos de las (con)fabulaciones, así como Ocupas, hemos ido buscando cultivar prácticas colectivas de pensamiento, investigación, lucha y cuidado para “no soltarnos”, como gritaron las calles en Chile durante la revuelta. Prácticas afectivas para estar más cerquita e impedir que la desposesión se convierta en capital, extendiendo a nivel planetario procesos de acumulación y devastación basados en el mandato del “sálvate solo”. Prácticas de cuidado y compañía a las ancestralidades vivas, indígenas y no-indígenas, para no perder la sensibilidad auditiva ante las melodías y tonalidades de los más viejos y las presencias de aquellos que ya no están.

Para acompañar a Ocupas en este largo proceso de persistencia y (con)fabulación, compartiremos algunas otras (Pre)okupaciones y (con)fabulaciones que, desde nuestras experiencias en Chile, como trabajadores de lo social, investigadores militantes y vecinxs implicados en sus comunidades, consideramos importante *recordar para (re)imaginar* y no dejar olvidar cómo hemos seguido adelante ante la devastación. Como señaló Galeano (2024), recordar,

1 El libro OCUPAS recopila el proceso de trabajo y vinculación con las comunidades del grupo de extensión del departamento de Psicología Social e Institucional de la UFRGS. Ha sido parte del atlas de prácticas que realiza el Colaboratorio de In(ter)veniciones. Puedes revisar su sistematización aquí: <https://colaboratoriodeintervenciones.com/2025/09/15/de-wallmapu-al-bronx-practicas-de-intervencion-y-confabulacion-territoriales-ocupas-ciudades-resistencias-y-subjetividades-del-cuidado-en-salud-mental-a-acciones-politicas-y-comunitarias-en-b/>

o sea, volver a pasar por el corazón aquellas prácticas con las cuales hemos buscado cultivar la dignidad de quienes no dejan de habitar los “entres”. Los “entre” los tiempos de la devastación y los tiempos de la reparación; los “entre” los tiempos del amor y los tiempos de la insurrección; los “entre” los tiempos del cuidado y los tiempos de la investigación. *Entre-tiempos* donde es necesario tomar aire, recordar y volver a relatar las grandes historias olvidadas con las que nuestros mundos, nuestras comunidades y territorios no han dejado nunca de recomenzar. *Entre-tiempos* donde necesitamos estar más cerquita y a cuidado, dado que, como dijo Gramsci, transitamos tiempos difíciles: “*El viejo mundo se muere. El nuevo tarda en aparecer. Y en ese claroscuro surgen los monstruos.*”<sup>2</sup>

### **(Con)fabulación 1. Espectros de la revuelta: cuidados e intensidades en tiempos de devastación**

Será novedad para pocos lo que ha significado la revuelta en Chile en el año 2019. Las calles llenas de personas clamando justicia y dignidad, fin a la precarización de las vidas y colectivización de las experiencias. Bajo estas consignas surgían organizaciones territoriales, con todo tipo de matices, algunas vinculadas estrechamente a las instituciones y otras más ligadas a experiencias de autogestión y organización local. Ya van casi 6 años desde aquel entonces, desde que la revuelta nos invistió de coraje, esperanza, pero sobre todo, de fuerza para sostener las potencias de otros modos, otras vidas, otros mundos por crear.

Las historias ocurridas en este tiempo están muy lejos de bordear siquiera el romanticismo de tiempos mejores. Mutilaciones, asesinatos y violaciones a manos de las fuerzas armadas, suicidios de quienes ya no lograban sostener en su cuerpo la violencia recibida, violencia que en el intento de quebrar los cuerpos, terminó rompiendo sus almas.

Al mismo tiempo y en el mismo lugar, sin soltarse las manos, las organizaciones territoriales sostenían las movilizaciones descentralizadas, con fogatas que -en cada uno de los rincones- daban a cada lugar ese abrazo que guarda el cobijo envolvente de sentirse cuidadx por quienes comparten un mismo espacio, una misma historia común.

En la experiencia de la revuelta, las instituciones “se quedaron cortas”; los intentos de responder o situarse en relación a las demandas no tuvieron éxito. Quienes producen conocimiento se volvían locos por entender lo que estaba pasando, como si toda experiencia que atraviesa los cuerpos pudiese ser catalogada de inmediato, en una especie de categorización per se. Los intentos por cambiar la constitución que sostenían las desigualdades estructurales desde la dictadura de Pinochet, fallaron. El acompañamiento y reparación a las víctimas de la brutalidad policial siguen siendo una promesa estatal que jamás se cumplió. Entonces, ¿cómo ha podido sostenerse la vida en medio de tanta violencia y devastación?

2 Dejamos la frase que más se ha referido durante el último tiempo para caracterizar el interregno al que remite Gramsci, sin embargo, la frase específica es: «La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en ese interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados» (Sanahuja, 2022).

Sin duda, no hay respuesta unívoca ni exclusiva a esta pregunta, pero hay muchas posibilidades por explorar en lo que sostiene, en parte, la persistencia por la vida dentro de toda devastación: la compañía, la ternura, la sensibilidad, los gestos mínimos. Esos gestos que a distancia parecen inadvertibles, pero que en la intimidad tejen nuevos deseos, y pueden significar la potencia misma que moviliza la radicalidad de decidir mirar desde y hacia otro lugar. Comprender(nos) a través de otros ritmos.

En medio de experiencias impregnadas de estos gestos sutiles, pero potentes, comienza a instalarse un lenguaje común respecto a los cuidados, con complicidades que sostenían anímica y moralmente estos intentos por experimentar nuevas formas de lo común: ollas comunes en las que el plato de comida se compartía en compañía de una conversación; redes de abastecimiento que desafiaban el control del mercado alimentario; protestas locales que instalaban la urgencia de atender las necesidades territoriales; la utilización de los espacios públicos, destinándolos a una ocupación común y vinculante mediante encuentros y aprendizajes guiados por las tantas inquietudes de vecinxs a las que ningún gobierno local había dado escucha. Comenzaba a levantarse un intento de las personas por implicarse en los propios procesos vitales/territoriales, en tanto singulares y comunes. Probando el ejercicio de la vida en cuidado, en apertura a la comunidad, esa comunidad que a veces más que “comunes” guarda diferencias (Gallegos, 2022), tornando lo común el verdadero desafío de lo político.

En el proceso de ir tejiendo (pre)okupaciones compartidas, entre discrepancias y hostilidades, mediante caricias y complicidades, con la disposición a poner el cuerpo por completo a la experiencia de lo común, la individualización que había logrado atenuarse con la revuelta, vuelve con el arrasamiento propio de un virus, ahora encarnando la radicalidad de la falta en contextos de precarización periférica. Una vez más, las vidas cobradas, ahora por la devastación pandémica, eran las vidas empobrecidas, pero esta vez no solo morían individuos, sujetos anclados a una lógica de reproducción individual del sistema capitalista, sino que morían también las nuevas prácticas micropolíticas que lentamente, pero con paso firme, habían avanzado en las organizaciones de distintas prácticas territoriales. Ahora el peligro de la diferencia tomaba un matiz de seguridad absoluta, el compartir con otrx que no fuese del núcleo más cercano, significaba en muchos casos, la muerte.

Aún así, contra todo pronóstico y con todo el resguardo sanitario que suponía sostener el tejido construido en medio de una pandemia, se inventaron nuevas formas de acompañar. Colectivamente logramos convertir las restricciones en oportunidades para reinventar experiencias compartidas. Una vez más conseguíamos sostener la dignidad en medio de la catástrofe. Una dignidad masacrada, pero no derrotada, pulsaba silenciosa, pero persistentemente a la espera del encuentro con sus compañeras justicia y alegría, en el deseo ferviente por seguir haciendo de la vida una experiencia más vivible.

### **(Con)fabulación 2. Sostener el deseo de revuelta, intensificar la práctica de la dignidad**

Antes del 2019, Chile había venido amasando pequeñas revueltas desde hace más de una década. Revueltas sin pretensión revolucionaria, no obstante, con altos niveles de pretensión ética: luchas a escala local y regional por condiciones más dignas para cultivar la vida.

Revueltas estudiantiles como las del 2006, 2011 y 2013, protagonizadas por estudiantes secundarios y estudiantes universitarios, no solo querían cambiar los principios constitucionales de la dictadura que aún regían la educación en Chile, también deseaban volver a reconectar la educación, la pedagogía y las instituciones formativas, con las experiencias vitales de las clases populares. Las revueltas de Aysén (2012), de Freirina (2012), de Chiloé (2016), de Pascua Lama en Valle del Huasco (2012-2018), protagonizadas por comunidades regionales, alejadas de las grandes metrópolis, fueron demostrando y curtiendo la convicción de que luchar por la vida podía tornarse una alternativa a la devastación extractivista y al aislamiento regional desarrollista. Las revueltas de una década se tornaron compost para la insurrección del 2019. Parafraseando a Rita Segato (2018), cultivaron una contra-pedagogía de la crueldad. Como dice nuestra amiga Rossana Reguillo (2021), contra-máquinas capaces de desprogramar los mercados de la muerte.

Todas eran revueltas que, a escala local, dejaban resonar la multiplicación de procesos insurreccionales en distintas fronteras del capital. Fronteras que se multiplicaban a nivel planetario a partir de la diversificación de mercados de muerte y precarización: las fronteras de la flexibilización laboral, las fronteras de la gentrificación urbana, las fronteras del desabastecimiento, las fronteras del racismo ambiental, las fronteras de la devastación inmobiliaria, las fronteras de la explotación doméstica y el trabajo no remunerado, las fronteras de extractivismos urbanos y rurales. Como señalarán los investigadores militantes Sandro Mezzadra y Brett Nielsen (2017), fronteras que no solo vuelven a retrasar y multiplicar los escenarios de acumulación de capital, sino también, las prácticas de lucha por la vida y por la reproducción de las clases expoliadas. Siguiendo su argumento, los procesos de lucha por la dignidad no solo suponen enfrentamientos directos contra las opresiones históricas, sino además, la construcción de infraestructuras colectivas que consigan disminuir o frenar el aumento sistemático de la precariedad. El debilitamiento de las infraestructuras comunitarias, públicas y sociales de reproducción de la vida.

Las revueltas de las plazas en Europa (2011), en medio Oriente (2012), en Argentina (2001), en Brasil (2013), en Chile (2019), en Colombia (2019), en USA (2011), ya no eran sostenidas por convicciones y programas ideológicos de transformación social, sino por una preocupación ético-política transversal por condiciones idóneas, adecuadas y situadas para cultivar la vida digna (Chile)(Vitrina *Dystópica et al.*, 2023), el buen vivir (Bolivia) (Schavelson, 2016), el Teko Porã (Guarani)(Werá, 2024) o el vivir sabroso (Colombia)(Márquez & Gago, 2022). De algún modo, nuevos criterios y principios encarnados en las memorias sensibles de los territorios y en el traspaso transgeneracional de

imaginarios de dignidad. Condiciones infraestructurales para la sostenibilidad de los barrios y territorios, pero también, de las ecologías, biomas y tejidos socioculturales.

La revuelta del 2019, así como otras insurrecciones que vivimos en Latinoamérica y el Sur Global durante los últimos veinte años, no solo querían cambiar el mundo. Querían una vida respetuosa con las generaciones pasadas y las generaciones que vendrán. Seguramente la continuidad de una comprensión binarista entre estas dos posiciones, ha supuesto la irremediable derrota de los procesos insurreccionales. Por eso es que el cultivo de prácticas no puede ser medido a partir de la capacidad que podrían tener o no, de "transformar el mundo" de manera teleológica, sino por la capacidad que han demostrado tener de sostener en el tiempo un deseo transgeneracional por condiciones más dignas, de forma inmanente. En otras palabras, la vitalidad de las revueltas no acaba en el cambio de presidente o de constitución, en el aparato legal, sino en la capacidad que tienen de seguir cultivando y atesorando, de generación en generación, imágenes y condiciones afectivas para un otro futuro más digno. Como señaló Foucault (2019, p. 21), "la intensidad de una revuelta o sublevación está en su espiritualidad política". Las condiciones con que una generación, a partir de las memorias recogidas de las luchas de las generaciones antepasadas, torna deseable dejar de ser una cosa, para asumir con coraje el deseo de ser otra.

La revuelta del 2019 impuso como uno de sus principales lemas: "Hasta que la dignidad se haga costumbre". Impronta ética y política que deja entrever que el objetivo de la revuelta era batirse con el "fin" y no agotarse en él. Se traducía en el conjunto de condiciones que permitirían sostener un esfuerzo ético, un conjunto de prácticas éticas con que la dignidad tendería a hacerse costumbre. A lo que cuida, mantiene viva, atenta, vibrátil dirá Suely Rolnik (2018), el deseo de dignidad en las prácticas que buscaban dar lugar a un otro modo de la experiencia común. Si buscamos operacionalizar el "hasta que la dignidad se haga costumbre", entonces tenemos un conjunto de resguardos afectivos, subjetivos, poéticos, pero también, económicos, técnicos, estratégicos y epistémicos: una forma de cuidado colectivo, de imaginación territorial, de invención metodológica y, sobre todo, de implicación con los problemas de las otras y los otros. Como señalaba la revuelta de Aysén: "*Tú problema es mi problema*". Un modo concreto con que somos capaces de compartir los problemas de las comunidades y territorios, pero también, intensificar los esfuerzos, memorias y aprendizajes que transgeneracionalmente se han dispuesto para transformarlo. Nada empieza de cero, siempre hay mínimas existencias preservando la espiritualidad política de toda insurrección: *el deseo encarnado de vivir dignamente lo social*.

### **(Con)fabulación 3. Mercados necrófagos de lo social**

Trabajar en lo social en Chile significa entregar los deseos y memorias de justicia de sus profesionales -la potencia de dignidad como inquietud ética- a una máquina de gestión basada en la licitación y concesión de sus servicios

(Berroeta *et al.*, 2019; Muñoz Arce *et al.*, 2022; Varas *et al.*, 2018). Es caracterizada por altos niveles de rotación de equipos, contratos laborales sujetos a condiciones precarizantes estructurales, por ejemplo, contratos por duración acotada. Su renovación queda sujeta a arduos procesos de competencia entre organizaciones sociales que han tenido que pasar por un riguroso proceso de institucionalización como ONGs y Fundaciones (Mena *et al.*, 2025), condicionando las imágenes de “lo comunitario”, que históricamente las caracterizaron.

El proceso de transición de la dictadura a la democracia neoliberal durante los 90’ estuvo marcada por procedimientos jurídico-normativos que exigieron la corporativización de las organizaciones sociales de tradición comunitaria. Todas aquellas organizaciones de base que habían luchado por derechos humanos contra la dictadura, debieron declararse como Organizaciones No Gubernamentales para seguir operando en el contexto de reorganización del consenso neoliberal posdictadura. Hoy día, las organizaciones de tradición comunitaria que sobreviven al régimen gubernamental de privatización, precarización y competencia de lo social, luchan por no sucumbir ante la nueva clase de tecnócratas y expertos de lo social que imponen criterios de evaluación y diagnóstico estandarizados, “basados en evidencia”. Tecnología poscolonial que restablece los criterios de estandarización global a partir de un renovado neohumanismo funcionalista internacional.

Mientras avanzan los tecnócratas y sus criterios poscoloniales “basados en evidencias”, los aprendizajes, memorias y saberes territoriales amparados en ejercicios de persistencia, cuidado y vitalidad, los saberes “basados en la experiencia”, son convertidos en “chivos expiatorios” o sometidos a retóricas del sacrificio y el martirio: voluntariado, militancia, autogestión. No solo son excluidos de la discusión académica y científica respecto a los problemas de interés común, sino que son suspendidos, limitados y, muchas veces, reducidos a “saberes patrimoniales” que reproducen sesgos identitarios y nuevos culturalismos. Así fue cómo los multiculturalismos neoliberales y las distintas expresiones identitarias son usados como dispositivos de depotenciación, desestimación y desistencia de las prácticas de dignidad y persistencia de grupos históricamente violentados: ¿para qué seguir insistiendo en lo social?

La desistencia es un indicador real del mercado necrófago de lo social. Como decían los compañeros del Centro Cultural Ocupando Espacio (Colaboratorio-In(ter) venciones, 2025b) en la sistematización de sus 20 años de organización social: ese largo y ampliado “cementerio de organizaciones sociales” que caracteriza al Chile de los últimos años. Un conjunto de experiencias que quedan abandonadas a la espera de ser atendidas, escuchadas, recogidas, en medio de un contexto de hipersaturación informacional y de un hiperactivismo de redes sociales que pareciera que siempre tiende a empezar de cero. Así es como, mientras las nuevas generaciones de activistas pierden su “salud mental” gestionando entre 10 instagram y 15 perfiles de difusión, son cientos de experiencias en territorios y comunidades que quedan a la espera de ser sistematizadas, conocidas, recordadas.

El mercado necrófago de lo social es una tecnología

de gobierno con la que la economía permite que “lo social”, tal como lo previó Hannah Arendt (2019), se limite a administrar, gestionar y contener el sufrimiento, las violencias, los abandonos y desamparos de barrios y territorios históricamente objetos de la desigualdad, banalizando y debilitando su capacidad de acción política. Desistencia, debilitamiento, aislamiento, competencia y, sobre todo, olvido estructural, serán sus efectos. Parafraseando al famoso filósofo alemán Nietzsche (2005), lo social así como la moral cumplen una función eminentemente “mnemotécnica”. Una técnica de poder que tiene como objeto la memoria.

Lo social en el contexto global de desposesión, y ante la avanzada del mercado necrófago de estandarización, se bate entre dos modalidades de la memoria: la acumulación de culpa y resentimiento con que se refuerzan las subjetividades odiantes, la complicidad ante la violencia genocida y la individualización ante los problemas comunes, o *la revitalización obstinada de una sensibilidad atraída por las pequeñas memorias de los territorios*. Como nos inspira la psicoanalista, filósofa y activista Suely Rolnik (2013, p. 330), una nueva suavidad. La invención de una nueva relación con los antepasados y la ancestralidad en barrios y comunidades. El cultivo de un respeto y atención por esos nombres que “no estando” sostienen las largas historias de persistencia de las comunidades. Espectralidades que entre presencia/ausencia dotan al barrio y sus comunidades de un anecdotario, de un carácter, de un umbral y pasaje a los largos procesos por la vida y la dignidad.

Ante el mercado necrófago de lo social no basta la “desoenegeización”, sino un serio proceso de validación, visibilización, fortalecimiento, acompañamiento de las microhistorias con que las comunidades y territorios sostienen históricamente la lucha por la vida.

#### **(Con)fabulación 4. Recordar en destiempos, construir nuevos tiempos: Sobre prácticas éticas en encrucijadas políticas**

Cual *remake* del icónico filme “Memento”, vivimos el ejercicio de militancia teñida de nuestro paso por instituciones educativas y laborales como elaboraciones amnésicas. De las instituciones aprendemos los diagnósticos eternos que siempre hablan más de las necesidades propias que de las colectivas. Diagnósticos aplicados desde una escucha saturada de sentidos previamente, ya intuidos o predispuestos por las agendas interventivas del momento (asistencialismo, caridad, identitarias, salud mental, interseccionalidad, neurodiversidades) o por las identificaciones narcisistas de los grupos (purismos militantes, moralizaciones de la diferencia) (Bartolotta *et al.*, 2021). De experiencias de autogestión tomamos como himno de lucha el sacrificio y la martirización, anclados en purismos militantes que terminan precarizando las potencias creativas en los territorios. Esas experiencias que surgen de abrir lugares de resonancia vital entre las diferencias radicales que conviven en un territorio y no de expresiones de igualdad que podríamos tener entre “nos” (Duschatzky, 2025). En cualquier caso, ambas, las institucionales y las militantes, siempre parecen partir de cero, sin tener la posibilidad de

aprender de errores y aciertos pasados. Entonces, ¿Cómo hacemos para que la acción de okupar el cuerpo como un arma de lucha no precarice aún más nuestras vidas? ¿Cómo se hace para comprender que cuando hablamos de dignificar la vida, también hablamos de nuestras propias vidas? ¿En qué prácticas encontrar esas luces tan necesarias en medio del agotamiento y la desesperanza?

"<<Olvidar>> no lo vai [vas] a encontrar en el diccionario, porque primero tení [tienes] que recordar." Con esta frase corre una de las escenas finales del documental "Este año no hay cosecha" (Vergara & Lavanderos, 2000). Mediante un diálogo agudo entre dos hombres en situación de calle, se nos recuerda la imposibilidad de constituirnos como sujetos por fuera del recuerdo. Un recordatorio de que la memoria puede fallar, pero el cuerpo siempre recuerda y el ejercicio de volver a pasar por el corazón las experiencias vividas, deja de ser una metáfora y se vuelve hecho. A veces insistimos en olvidar, porque recordar duele. Hay otras en que el olvido es aprendido, porque poco se nos enseña de recordar. Crecimos memorizando historias ajenas con el mandato de hacerlas propias, y es que son parte de nuestra constitución política, social y cultural, pero ¿quién nos enseña de las aventuras y conflictos locales? Esas historias que han forjado a nuestras madres, padres y antepasados directos. Al contrario, nos enseñan a recordar identificaciones impuestas y lejanas, la agenda performática del "sujeto" de moda, mientras las experiencias cercanas que han construido nuestra cotidianeidad quedan dispuestas al olvido en una cultura que poco valora mantener vivas las experiencias de la ancestralidad.

Recordar se vuelve un imperativo ético envuelto en el deseo de dignidad de toda experiencia: Recordar "para que nunca más", como afirman quienes buscan a sus desaparecidos. Recordar para activar potencias alegres. Implicarse para recordar. Estos fueron ejercicios que la revuelta reafirmó y recompuso en el imaginario colectivo. Movilizó en los territorios el entusiasmo por desenterrar recuerdos olvidados y por ser parte de la construcción de nuevos recuerdos compartidos -*recuerdos alegres, recuerdos de dignidad*- que, desde lugares no mapeados y en su destiempo único, comenzaban a componer nuevos ritmos de vida.

Parte de estas nuevas composiciones sucedían en la periferia poniente, en un barrio antiguo de la comuna de Quinta Normal: el barrio de Lo Besa. Es allí donde, en el fervor de la revuelta, surge la Asamblea Popular Lo Besa, sosteniendo un afán por reinventar dinámicas comunitarias que, dado el deseo de progreso y la lógica meritocrática propia del neoliberalismo, se habían ido abandonando. Acompañada de las desorientaciones propias del arrojito a nuevas experiencias, surgía una certeza: *la comunidad que se buscaba poner en valor era una comunidad de todxs y para todxs*. En medio de desacuerdos y discrepancias, diversidades y diferencias, se curtía la (pre)okupación por la dignificación de las vidas devaluadas. La plaza del sector se tornó lugar de encuentros y resignificaciones. Películas y comidas al aire libre fueron el escenario de complicidades inesperadas en torno a problemáticas cotidianas: habitantes de calle, comercio sexual infantil, familias con historias de microtráfico y negligencias, vecinxs inquietxs por reactivar la

vida de barrio, por reactivar la memoria.

Fue así como comenzaron a trazarse afectos y compañías aún difíciles de nombrar. Intervenciones territoriales por la reivindicación de lo marginal y el derecho al buen vivir. Intervenciones comunitarias que implicaban una apuesta por lo íntimo: acompañamientos colectivos que cobijan historias singulares. Surgían alianzas imprevistas, muchas de ellas impensadas, pero necesarias. Se avanzaba, aunque lento, con un desplazamiento significativo de los binarismos: lo público y lo privado, lo interno y lo externo, lo colectivo y lo individual. Permitiendo dar cabida a la vertiginosa experiencia de incertidumbre que traían consigo estos nuevos "entre".

Aunque sostener la asamblea durante todo este tiempo ha sido una experiencia revitalizante y cargada de convicciones, no ha estado exenta de dolores y padecimientos. La plaza, que cobija tantos momentos de alegrías y placeres, también ha sido escenario de pérdidas invaluable: pérdidas de niñxs engatusadxs por las ostentosas ofertas de los narcos; pérdidas de compañerxs que deciden ir a morir en uno de sus rincones, esos mismos que tantas veces cobijaron su soledad; pérdida de su propia energía vital: la plaza -ese lugar de encuentro y alegrías- en desatención. Y es que el agotamiento, producto de la precarización de la militancia, a veces satura, y en ese esfuerzo por retomar fuerzas, se abandona, se desiste. Memorias oscuras, recuerdos dolorosos.

El límite entre acompañar procesos vitales marginados y someterse a los propios padecimientos de esa marginación, a veces es difuso. Como si precarizar aún más la propia existencia fuera una parte fundamental de la militancia. Pero la radicalización de la precarización aplasta, bloquea, anula y desatiende. Y en el ejercicio de lo social, de lo comunitario, del acompañar, se necesita estar atentx y dispuestx. Porque qué difícil se hace activar la escucha cuando el agotamiento es tal que la atención no puede volcarse sino sobre el propio malestar.

Sin querer romantizar el desgaste que la autogestión conlleva, sino proponiendo buscar nuevas formas de hacer, en las que la insistencia por dignificar vidas sea también una insistencia por dignificar la propia vida. Es necesario reafirmar, recordar, que en medio de estos nuevos aprendizajes, lo que permite sostener la angustia y transformarla en potencia creativa, es la compañía de quienes -mientras unxs decaen- hacen que el abandono y la desatención hacia los lugares de cobijo, nunca sea total.

El ejercicio que sostiene la organización en los territorios, frente a la implosión de las instituciones y de los espacios barriales (Bartolotta & Gago, 2023), se funda en una lógica de alternancia: mientras algunxs hacen el aguante, otrxs recuperan fuerzas. De ese modo, se torna posible disponer del cuerpo entero para la escucha del otrx, entrelazando cadenas de sostén que configuran un ajuste popular de los cuidados en clave ofensiva, sin preconceptos ni categorizaciones. Con una apertura radical a la recepción de nuevos sentidos, este ejercicio convoca a la imaginación para dar lugar a pequeños gestos que acompañan y sostienen la trama de lo común, entendida aquí como espacio de lucha cotidiana.

Una disputa por transformar los deseos producidos de manera estandarizada en deseos de nuevas formas de vida: vidas de memoria firme, vidas que recuerdan, vidas que se recuerdan, vidas dignas de ser lloradas... recordadas (Butler, 2006).

### **10 resguardos ético-metodológicos para cultivar y sostener prácticas de dignidad**

Estas cuatro imágenes de la persistencia en el ejercicio de recordar, de sistematizar, de sensibilizarnos con los procesos de larga duración y los esfuerzos históricamente invisibilizados por la dignidad, quisiéramos acotarlos a 10 resguardos ético-metodológicos. Como consideramos fundamental comprender, 10 resguardos ético-políticos para intensificar la memoria y las prácticas de dignidad.

1. Las violencias no solo buscan imponer, buscan debilitar, desposeer, sustraer el vitalismo de las imágenes de futuro que los territorios han construido en distintos momentos históricos.
2. Recordar significa no dejar de elaborar y contar historias. *Anecdóticos transgeneracionales* que siempre están a la espera de ser recolectados.
3. Que la práctica de investigación se disocie de las pequeñas memorias que albergan los territorios es un indicador de que el mercado necrófago de lo social avanza.
4. (Pre)okuparnos significa cultivar una atención, sensibilidad y suavidad ante los problemas comunes, pero sobre todo, una técnica de moradia: saber habitar los entres. Entre la universidad y la calle, entre el barrio y la institución, entre la vida doméstica y la vida pública, entre mi problema y los problemas de otros. Como dijo el joven poeta del infierno: *Je suis otre* [yo soy otro]. Como escribieron las revueltas: "*tú problema es mi problema*".
5. Toda práctica de la dignidad busca sostener la reunión, la (con)fabulación, entre diferentes biografías, memorias y territorios. Evitar dissociarnos ante el mercado necrófago de lo social, persistir juntxs ante la devastación, es ya un ejercicio de transformación de las condiciones de aislamiento, competencia y jerarquización que requiere el capital.
6. Toda práctica de dignidad, en tanto práctica de revuelta e insurrección contra la des-memoria, es un proceso de custodia y preservación de un deseo transgeneracional por vivir más dignamente: un deseo de revuelta, un deseo de tender a otra cosa mejor que la que tenemos.
7. El trabajo territorial no es sostenible bajo lógicas de purismo ideológico ni moral. Trabajar en un territorio es aprender a leer sutilezas, dialogar diferencias y crear en discrepancia.
8. Luchar contra la precarización desde una militancia precarizada no solo desgasta, sino que debilita la capacidad organizativa y limita la posibilidad de construir alternativas sostenibles.
9. Cuando todo lo que se siente es derrota, conviene preguntarse desde dónde y hacia dónde estamos mirando

las nuevas formas de vida que se están construyendo. Porque cuando se construye en colectivo, la ternura y la alegría suelen desbordar en los detalles más sutiles.

10. Que la inquietud por construir otros futuros posibles no eclipse jamás el entusiasmo de imaginar otros pasados por venir: también ahí se juegan las insurrecciones.

### **Una no-conclusión para continuar (Con) Fabulando**

La reflexión ético-metodológica aquí presentada da cuenta de que la vitalidad de los procesos de transformación social y el deseo de revuelta no se agotan ni fenecen en los cambios institucionales, las reformas constitucionales o las transiciones de los aparatos legales del Estado. Por el contrario, la potencia de las insurrecciones y el lema ético de "hasta que la dignidad se haga costumbre" residen de manera inmanente en la capacidad de las comunidades para resguardar, transmitir y reactivar afectivamente imágenes de un porvenir más justo de generación en generación. La Asamblea Popular Lo Besa demuestra que la resistencia ante la desposesión neoliberal requiere, de manera urgente, la construcción de infraestructuras colectivas de cuidado, compañía y alternancia corporal, capaces de sostener la vida común en los intersticios de la devastación.

Asimismo, este ensayo crítico-reflexivo devela que el principal límite de las prácticas militantes y de los profesionales del área social, radica en la reproducción inconsciente de la retórica del sacrificio y el martirio. Someter la propia existencia a la radicalización de la precarización en salud mental o laboral, termina por saturar los canales de atención y deprimir la sensibilidad auditiva indispensable para la escucha del malestar ajeno. El mercado necrófago de lo social se nutre precisamente de ese desgaste y de la consecuente desistencia organizativa para imponer sus tecnologías poscoloniales de estandarización, control informacional y fragmentación territorial a través de la matriz de la evidencia.

Como proyección de este trabajo, sostenemos que el fortalecimiento de las microhistorias y los saberes basados en la experiencia frente al enfoque hegemónico de la evidencia, no constituye un repliegue identitario o nostálgico. Al contrario, se erige como una caja de herramientas ético-metodológica indispensable para abrir umbrales de resonancia vital entre las diferencias que habitan un mismo territorio (Duschatzky, 2025). Sostener la espiritualidad política de las comunidades implica, finalmente, comprender que la disputa por dignificar la vida colectiva es también una disputa radical por transformar los deseos estandarizados por el capital, en deseos obstinados de nuevas formas de vida dignas de ser vividas, lloradas y recordadas (Butler, 2006).

### **Referencias**

- Aguilera, N. S. (2015). Una revolución neoliberal: La política educacional en Chile desde la dictadura militar. *Educação e Pesquisa*, 41(spe), 1473–1486.
- Arendt, H. (2019). *La condición humana*. Ediciones Paidós.
- Athanasiou, A., & Butler, J. (2022). *Desposesión: Lo performativo en lo político* (F. Bogado, Trad.). Ediciones Paidós.
- Auyero, M. (2025, agosto 11). La persistencia. *Revista Anfibia*. <https://>

- www.revistaanfibia.com/la-persistencia/
- Azócar Donoso, P. (2025a). Corpografiando "escuelas-fronteras": Etnografías pedagógicas implicadas en escuelas periféricas interculturales de Santiago de Chile. *Revista Brasileira de Psicodrama*, 33, e3225. <https://doi.org/https://doi.org/10.1590/psicodrama.v33.733>
- Azócar Donoso, P. (2025b). La "Escuela Cronófaga" o la crisis del tiempo escolar. Entre conatus escolar, crononormatividad y cronodisrupción en el sistema educativo chileno. *Revista Chilena de Pedagogía*, (2), 1–25. <https://doi.org/10.5354/2452-5855.2025.74455>
- Azócar, P., Pérez, P., Jiménez, C., Roa, J., Nuñez, C., & Campano, M. F. (2024). (Con)fabulaciones para la transformación social. Sistematización del primer taller colectivo del laboratorio de In(ter)vencciones. En *Iconografías criolla, gaúcha e caipira. Documentando redes pelo Sul Global* (pp. 145–170). Pontes Editores.
- Azócar, P. & Sir, H. (2026). Subjetivaciones, infraestructuras y temporalidades de la cooperación social. Para una teoría de las revueltas y su persistencia. En *La vida política de los acontecimientos críticos. Levantamiento social y formación de sujeto en Chile*. Ediciones Fondo de Cultura Económica [En Prensa].
- Bartolotta, L., & Gago, I. (2023). *Implosión. Apuntes sobre la cuestión social en la precariedad*. Tinta Limón.
- Bartolotta, L., Gago, I., & Sarraís, G. (2021, octubre 15). Perón: La realidad efectiva te la debo. Parte 1: Modo submarino. *Tinta Limón Ediciones*. <https://tintalimon.com.ar/post/per%C3%B3n-la-realidad-efectiva-te-la-debo-parte-1-modo-submarino/>
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Editorial ITACA.
- Berroeta, H., Reyes, M. I., Olivares, B., Winkler, M. I., & Prilleltensky, I. (2019). Psicología comunitaria, programas sociales y neoliberalismo: La experiencia chilena. *Revista Interamericana de Psicología/ Interamerican Journal of Psychology*, 53(2), 281–297. <https://doi.org/10.30849/rip/ijp.v53i2.1050>
- Butler, J. (2006). *Vida Precaria*. Ediciones Paidós.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política: Hacia una teoría performativa de la asamblea* (M. J. V. Pérez, Trad.). Ediciones Paidós.
- Caparrós Civera, N., Carbonero Muñoz, D., & Raya Díez, E. (2017). Construir conocimiento desde la práctica: Ejemplos de sistematización en Trabajo Social. *Interacción y perspectiva: Revista de Trabajo Social*, 7(1), 61–79.
- Castro, E. V. D. (2014). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta Limón.
- Colaboratorio-In(ter)vencciones. (2025a, mayo 5). Todas las experiencias para quienes las cultivan y trabajan. *Colaboratorio de In(ter)vencciones*. <https://colaboratoriodeintervenciones.com/2025/05/05/pregon-para-taller-2025-todas-las-experiencias-para-quienes-las-cultivan-y-trabajan-por-colaborativo-intervenciones/>
- Colaboratorio-In(ter)vencciones. (2025b, julio 11). Tercera sesión "20 años tejiendo comunidad". Centro Cultural Ocupando Espacios de Estación Central. *Colaboratorio de In(ter)vencciones*. <https://colaboratoriodeintervenciones.com/2025/07/11/20-anos-tejiendo-comunidad-centro-cultural-ocupando-espacios-de-estacion-central/>
- Despret, V. (2021). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. CACTUS.
- Díaz-Valdés, A. (2023). Políticas públicas: Una mirada desde el enfoque basado en evidencia en trabajo social. *Propuestas Críticas en Trabajo Social-Critical Proposals in Social Work*, 3(5), 131–150. <https://doi.org/10.5354/2735-6620.2023.68725>
- Donoso, P. A. (2025a). Corpografiando "escuelas-fronteras": Etnografías pedagógicas implicadas en escuelas periféricas interculturales de Santiago de Chile. *Revista Brasileira de Psicodrama*, 33, e3225. <https://doi.org/10.1590/psicodrama.v33.733>
- Donoso, P. A. (2025b). La "Escuela Cronófaga" o la crisis del tiempo escolar. Entre conatus escolar, crononormatividad y cronodisrupción en el sistema educativo chileno. *Revista Chilena de Pedagogía*, (2), 1–25. <https://doi.org/10.5354/2452-5855.2025.74455>
- Duschatzky, S. (2025, mayo 11). "Colaborar no es estar en la misma... Es una sensibilidad para escuchar pistas" Conversación con Silvia Duschatzky. Sesión 1 Taller 2025. *Colaboratorio de In(ter)vencciones*. <https://colaboratoriodeintervenciones.com/2025/05/11/colaborar-no-es-estar-en-la-misma-es-una-sensibilidad-para-escuchar-pistas-conversacion-con-silvia-duschatzky-sesion-1-taller-2025/>
- Flores, P. E. M., & Donoso, P. A. (2019). El "miedo" de las Ciencias Sociales. Hacia una propuesta epistemo-política de intensificación afectiva. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 64(236), Article 236. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2019.236.65839>
- Foucault, M. (2014). *El coraje de la verdad: El gobierno de uno mismo y de los otros, II* (H. Pons, Trad.). Ediciones Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (2019). *O enigma da revolta. Entrevistas inéditas sobre a Revolução iraniana*. n-1 edições.
- Galeano, E. (2024). *El Libro de los Abrazos*. Siglo XXI.
- Gallegos, D. (2022, diciembre 10). Cuerpos inquietos por la vida, o cómo sostener las diferencias. La experiencia comunitaria de la Asamblea Popular Lo Besa de Quinta Normal. *Portal Insurgencia Magisterial*. <https://insurgenciamagisterial.com/cuerpos-inquietos-por-la-vida-o-como-sostener-las-diferencias-la-experiencia-comunitaria-de-la-asamblea-popular-lo-besa-de-quinta-normal/>
- Garcés, M. (2020). *Un mundo común* (1a ed.). Hydra Ediciones.
- Ioakimidis, V. (2025). Reflexiones sobre la historia política del Trabajo Social: Complicidades y resistencias en tiempos convulsos. *Propuestas Críticas en Trabajo Social-Critical Proposals in Social Work*, 5(10). <https://doi.org/10.5354/2735-6620.2025.81263>
- Krenak, A. (2022). *Futuro ancestral*. Companhia das letras.
- León, A. Á. de, & Fauré, J. (2021). La crisis de la producción y la circulación del conocimiento académico en Psicología de la Educación. *Re-presentaciones: Periodismo, comunicación y sociedad*, 6(16), 24–39. <https://doi.org/10.35588/v4g5de19>
- Márquez, F., & Gago, V. (2022). "Soy porque somos un grito de lucha y de paz": Entrevista a Francia Márquez // Verónica Gago - Lobo Suelto! *Lobo Suelto*. <https://lobosuelto.com/soy-porque-somos-un-grito-de-lucha-y-de-paz-entrevista-a-francia-marquez-veronica-gago/>
- Mezzadra, S., & Neilson, B. (2017). *La frontera como método: O la multiplicación del trabajo*. Traficantes de Sueños.
- Muñoz Arce, G., Duboy Luengo, M., Villalobos Dintrans, C., Reininger, T., Muñoz Arce, G., Duboy Luengo, M., Villalobos Dintrans, C., & Reininger, T. (2022). 'Oponerse sin perder el puesto': Tensiones y resistencias profesionales en la implementación de programas sociales en Chile. *Rumbos TS*, 17(28), 89–108. <https://doi.org/10.51188/rrts.num28.668>
- Nietzsche, F. (2005). *Mas allá del bien y del mal*. Editorial Alianza.
- Ovalle, L. P., & Díaz Tovar, A. (2016). *RECO. Arte comunitario en un lugar de memoria*. Universidad Autónoma de Baja California.
- Reguillo, R. (2021). *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente*. (1a ed.). Ned Ediciones.
- Rolnik, S. (2018). *Esferas da insurreição. Notas para uma vida não cafetinada*. n-1 edições.
- Rolnik, S., & Guattari, F. (2013). *Micropolítica. Cartografías del Deseo*. Traficantes de Sueños.
- Sanahuja, J. A. (2022). Interregno. La actualidad de un orden mundial en crisis. *Nueva Sociedad*, 302. <https://nuso.org/articulo/302-interregno/>
- Schavelson, S. (2016). *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*.

CLACSO.

Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.

Sir, H., & Azócar, P. (2022). Fuera de era: Epistemes y metodologías post-apocalípticas. *Dossier*, 11, 197. [https://www.academia.edu/97680193/Revista\\_Contentido\\_11\\_Fuera\\_de\\_Era\\_epistemes\\_y\\_metodolog%C3%ADas\\_post\\_apocal%C3%ADpticas\\_2022](https://www.academia.edu/97680193/Revista_Contentido_11_Fuera_de_Era_epistemes_y_metodolog%C3%ADas_post_apocal%C3%ADpticas_2022)

Varas, A., Carrasco, A., Gutiérrez, D., Bascuñán, A., Varas, A., Carrasco, A., Gutiérrez, D., & Bascuñán, A. (2018). La explotación en el «área social», Una lectura de la precariedad laboral del tercer sector en Chile desde El capital de Marx. *Izquierdas*, (39), 273–298. <https://doi.org/10.4067/S0718-50492018000200273>

Vergara, G., & Lavanderos, F. (Directores). (2000). *Este año no hay cosecha* [Documental]. Observatorio de Infancia y Juventud, Fundación ANIDE. <https://www.youtube.com/watch?v=wUgkIQc2ZT4>

Vitrina Dystópica, Azócar Donoso, P., & Sir Retamales, H. (2023). Infrastructure and Dignity: Notes on the Becoming of the Chilean Revolt. *South Atlantic Quarterly*, 122(4), 861–868. <https://doi.org/10.1215/00382876-10779487>

Werá, K. (2024). *Tekoá. Um arte milenar indígena para o bem-viver*. Best Seller Editora.

# DESAFÍOS PARA PENSAR LA AUTONOMÍA EN CLAVE COMÚN: una lectura desde la filosofía spinoziana

Challenges for thinking about autonomy in  
common terms: a reading from Spinozian  
philosophy

---

---

✎ **Sofía Monetti Rey**  
Universidad de la República (Udelar),  
Montevideo, Uruguay  
Email: sofimonet@gmail.com  
0009-0004-3163-1398  


**Recibido:** 1 de diciembre de 2025

**Aceptado:** 4 de junio de 2026

**Publicado:** 30 de junio de 2026

Artículo científico. Producción individual en el marco de la formación doctoral en Ciencias Humanas en la Universidad de San Martín, Argentina.

**Cómo citar:** Monetti, S. (2026). Desafíos para pensar la autonomía en clave común: una lectura desde la filosofía spinoziana. *Palimpsesto*, 16(28), 71-82. <https://doi.org/10.35588/mknqwz32>



REVISTA  
**PALIMPSESTO**  
REVISTA CHILENA DE ESTUDIOS DE GÉNERO



## RESUMEN

Este texto analiza la posibilidad de producción de acciones autónomas en el contexto de la gubernamentalidad neoliberal y de sus formas de captura de lo común. Para ello se explora la relación entre la autonomía y lo común, partiendo de una comprensión fundamentada en el campo de la filosofía spinoziana. Frente a las lecturas tradicionales que reducen la autonomía a la autodeterminación de un sujeto —supuesto que la racionalidad neoliberal parasita—, aquí se sostiene la hipótesis de que la autonomía solo es concebible como un efecto precario y colectivo que emerge de una ontología de la heteronomía constitutiva. Propone una gramática política de lo común en términos spinozianos capaz de fundar devenires activos frente a los dispositivos de gobierno en curso.

## ABSTRACT

This text analyzes the possibility of producing autonomous actions within the context of neoliberal governmentality and its forms of capturing the commons. To this end, it explores the relationship between autonomy and the commons, starting from an understanding grounded in the field of Spinozian philosophy. In contrast to traditional readings that reduce autonomy to the self-determination of a subject —a presumption that neoliberal rationality parasitizes—, this work argues the hypothesis that autonomy is only conceivable as a precarious and collective effect emerging from an ontology of constitutive heteronomy. It proposes a political grammar of the commons in Spinozian terms, capable of founding active becomings against ongoing apparatuses of government.

---

[ Palabras claves ]

Política, gubernamentalidad neoliberal, común, autonomía.

[ Key Words ]

Politics, neoliberal governmentality, common, autonomy.

### **Gubernamentalidad neoliberal y política de lo común**

El escenario actual de profundización del modelo neoliberal es objeto de lecturas críticas desde diversas perspectivas teóricas y políticas que coinciden en diagnosticar una crisis multidimensional. Autores como David Harvey (2007) señalan cómo este modelo se extiende más allá de su dimensión económica y constituye un régimen de racionalidad que acelera procesos de precarización existencial. Es una estrategia de acumulación capitalista que se implementa mediante políticas de desregulación y privatización con el objeto de reinstaurar las condiciones para la acumulación por desposesión, exacerbando la desigualdad material (Harvey, 2007).

Michel Foucault abordaba en los años 70 el neoliberalismo desde una perspectiva biopolítica como una tecnología de gobierno, una forma de la gubernamentalidad que opera una redefinición del *homo economicus* como empresario de sí mismo (Foucault, 2010). Esta reconfiguración implica, como señala Lazzarato (2017), que la soberanía ya no es más la del Estado, sino la de las finanzas. La moneda, como crédito o como deuda, es la palabra estratégica del neoliberalismo (Lazzarato, 2017).

En este marco, la forma-empresa domina sobre la forma-Estado y las técnicas de gobierno están orientadas a que los sujetos se capitalicen a sí mismos (Castro-Gómez, 2010). El neoliberalismo instituye a la empresa como dispositivo de veridicción –el que instala un régimen de verdad que determina qué puede ser considerado como verdadero y falso con los efectos de poder que ello conlleva–, siendo su objetivo principal que la trama de la sociedad adopte su forma (Castro, 2018). Bajo esta formulación, el principio regulador de autolimitación de la acción gubernamental es la racionalidad que emerge del ejercicio de la competitividad, es decir, el cálculo de costos y beneficios (Castro, 2018).

En cuanto a los modos en que se ejerce el control sobre las formaciones subjetivas, Foucault (2010) muestra cómo la racionalidad neoliberal promueve una gestión diferencial de las conductas, favoreciendo la competencia y la autorregulación de los individuos. Asimismo, Deleuze (1996), en diálogo con la obra foucaultiana, señala que el problema ya no pasa exclusivamente por la normalización disciplinaria mediante instituciones de encierro, sino por mecanismos de modulación que operan sobre afectos, deseos, memoria y atención en espacios abiertos. Aunque se trata de diagnósticos con diferentes soportes conceptuales, permiten señalar una transformación de las tecnologías de gobierno contemporáneas: la vigilancia y el control ya no se ejercen únicamente sobre los cuerpos individuales; sino también, sobre las condiciones y entornos en los que se desarrollan sus prácticas. Se trata de unas técnicas de gobierno cuyo funcionamiento ancla en los estilos de vida y modos de existencia de los sujetos, generando condiciones para la servidumbre voluntaria, haciendo que “esa conducta sea vista por los gobernados mismos (...) como propia, como proveniente de su libertad.” (Castro-Gómez, 2010, p.13). Si

bien es cierto que en el núcleo de toda práctica de gobierno está la subjetividad como elemento a gobernar –y la eficacia de un régimen de gobierno, como bien señalaba Spinoza (1986), es hacer que “los hombres luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación” (p. 79)–, la especificidad del régimen neoliberal es el perfeccionamiento de esta estrategia en un territorio cada vez más continuo sobre el cual se encuentra derramada la subjetividad. Estrategia que coexiste y se combina con los dispositivos disciplinarios estatales que aún siguen en curso, generando hibridaciones de procesos de disciplinamiento y control. Pues es necesario que los Estados continúen una tarea ilimitada en su función policial de contención y represión de los medios de una sublevación posible, al mismo tiempo que mantienen la función garante de condiciones para la práctica de las finanzas. “El neoliberalismo produce un aparato coercitivo que criminaliza la pobreza mientras garantiza seguridad jurídica a los actores financieros” (Wacquant, 2010, p. 5).

Un punto de convergencia de muchos/as autores/as en el diagnóstico de los modos de funcionamiento de este régimen económico, político, social y afectivo, es la apropiación y explotación de lo común. Para Antonio Negri (Hardt & Negri, 2011), la gubernamentalidad neoliberal tiene por objeto dominar la fuerza de trabajo y la producción social. La función esencial del neoliberalismo es cercar, privatizar y mercantilizar el producto principal de la actividad de cooperación que reproduce la vida social, a saber, lo común. Desde esta perspectiva, los comunes no son bienes públicos estatales, ni bienes privados, son recursos compartidos que se multiplican con su uso. El lenguaje, los conocimientos científicos, los códigos digitales, las redes sociales, los afectos, la cultura, la genética, etc., constituyen ejemplos de estas actividades comunes que se sustantivan en distintas expresiones. El neoliberalismo instala un nuevo régimen de cercamiento de estos comunes operando un robo de la riqueza colectivamente producida.

Incluso la comunidad, como lo señala Nikolas Rose, se vuelve territorio y medio de gobierno. Las comunidades se convirtieron en zonas a ser investigadas, mapeadas, clasificadas, documentadas e interpretadas (Rose, 2007). Comenzó a tomar forma un nuevo método de demarcar un sector para gobernarlo, “un programa novedoso que opera por medio de la instrumentalización de lealtades personales y responsabilidades activas: el gobierno a través de la comunidad” (p. 119). La comunidad como territorio de gobierno propone una relación que no ocurre en el espacio político artificial de la sociedad, sino en matrices de afinidad que parecen más naturales. La comunidad existe -como ensamblaje afectivo material- y al mismo tiempo debe ser lograda -como sujeto que se formaliza-; y este logro, es darle existencia a una forma de ser que preexiste. “El gobierno, a través de la comunidad, implica una variedad de estrategias para inventar e instrumentalizar estas dimensiones de lealtad entre los individuos y las comunidades al servicio de proyectos de regulación, reforma o movilización” (p. 122).

Si este es el diagnóstico, ¿cómo construir una

posición activa en los procesos de producción de lo común de los que somos parte?, o, lo que es lo mismo ¿cómo ser capaces de afectar al cuerpo social en el sentido de la producción de relaciones autónomas? Siguiendo a Félix Guattari “corresponde a los protagonistas de la liberación social volver a forjar referencias teóricas que iluminen una posible vía de salida a la historia, más llena de pesadillas que nunca” (1996, p. 35). Esa tarea se actualiza todo el tiempo y los códigos de interpretación de los conflictos sociales siguen transformándose y haciendo aparecer nuevas lenguas.

Entre estas gramáticas emerge la figura de lo común que nuclea hoy distintas concepciones y figuras de lo colectivo. Una figura que no es nueva pero que en su actualización porta novedad y abre a todo un campo de experiencias políticas y académicas. La palabra “común”, empleada como adjetivo, pero más fundamentalmente como sustantivo, aparece desde finales del siglo XX, y con mayor expansión en estas primeras décadas de siglo XXI, con un nuevo rango conceptual y político. Lo común aparece hoy como un campo de problemas en sí mismo, generando producciones teóricas, así como líneas militantes, y abriendo toda una serie de diálogos y discusiones, lo cual lo hace portador de elementos novedosos. Sin embargo, el concepto de lo común encuentra sus raíces mucho tiempo atrás y algunas de las cuestiones que hoy se plantean lo acompañan desde sus inicios. Lo que caracteriza a los discursos contemporáneos, y aquello que los diferencia de los alegatos clásicos y modernos que bordearon el asunto con mayor o menor penetración, es la tentativa de ofrecer una definición conceptual y una teoría de lo común (Alvaro, 2020).

El tema de lo común suscita debates de naturaleza diversa, arraigados en suelos conceptuales e ideológicos heterogéneos. Estos incluyen discusiones sobre la responsabilidad colectiva hacia recursos cuyos derechos de propiedad no pueden atribuirse a actores individuales o institucionales, lo que confronta directamente el concepto de propiedad jurídica (Ostrom, 200). Asimismo, se despliega en el terreno político, donde es postulado como un principio instituyente de nuevas realidades (Laval & Dardot, 2014), y en reflexiones sobre la comunidad, donde lo común cuestiona la noción de lo público a la vez que vislumbra horizontes autonomistas (Federici, 2020; Gutiérrez, 2017). A esto se suman fundamentaciones del mundo común basadas en planos fenomenológicos de la experiencia (Garcés, 2016). Pese a su variedad, estas perspectivas coinciden mayoritariamente en denunciar los estragos propios de los desarrollos neoliberales.

Para los objetivos de este artículo, resulta particularmente relevante el sentido de lo común inherente a la tradición spinozista, que encuentra una formulación significativa en Antonio Negri (Hardt & Negri, 2011). Desde esta óptica, lo común se postula como una condición ontológica constituyente, es decir, como un régimen productivo. Actúa como una fuerza constituyente y una fuente inagotable de experiencias democráticas, pero también, como una potencia que es constantemente expropiada y puesta al servicio de la gubernamentalidad dominante. Es precisamente esta

concepción de lo común la que se propone aquí como plano para pensar procesos políticos contemporáneos. Lo que implica no solo pensar las formas organizadas de resistencia política, visibles en las luchas en torno a lo común, sino que se orienta a la atención de las posibilidades aún no actualizadas de lo común, disponibles para ser activamente subjetivadas bajo formas todavía no realizadas.

En este campo de indagación, surge con fuerza el problema de las herramientas políticas y epistemológicas disponibles para elaborar un pensamiento de lo común. Resulta particularmente complejo pensar las dinámicas de producción de lo común y los modos de sostenimiento de la vida común, si estos se observan a través del prisma del sujeto político heredado de los siglos XVIII y XIX. La “forma sujeto” (Foucault, 2001), en sus distintas variantes —sujeto de conocimiento, de la experiencia, de la política y de la ética—, impone recortes y coerciones a la experiencia que oscurecen la visibilidad de lo común.

La recuperación contemporánea de Spinoza para pensar las formas de lo común y la autonomía colectiva, ha dado lugar a un campo amplio y heterogéneo de investigaciones. Junto a los desarrollos de las lecturas del mayo francés como las de Gilles Deleuze (1969), Alexandre Matheron (1969), Antonio Negri (2015) y Étienne Balibar (2009), encontramos lecturas de habla hispana muy significativas en la conformación de un spinozismo latinoamericano, como las de Marilena Chauí (2004) o Diego Tatián (2019), y pueden encontrarse aportes relevantes en autores de habla inglesa como Warren Montag (1999), Moira Gatens (2002) o Hasana Sharp (2011), quienes han explorado desde perspectivas diversas, problemas vinculados a la individuación, la afectividad y la constitución de lo común. Esta diversidad de enfoques da cuenta de un campo de investigación dinámico, atravesado por discusiones abiertas respecto de las relaciones entre individuo y comunidad, libertad y necesidad, autonomía y heteronomía. El presente trabajo se inscribe en ese horizonte de debates, concentrándose específicamente en la productividad de una lectura spinoziana de lo común, para pensar los desafíos contemporáneos de la autonomía.

Es necesario precisar, no obstante, que la adscripción a la ontología de la inmanencia para fundamentar una política de lo común se encuentra con tradiciones de lecturas críticas externas. En el ámbito del idealismo, Hegel (1995) objetó que la sustancia spinoziana carece de negatividad y subjetividad autoconsciente, deviniendo en una unidad abstracta y estática. Por su parte, desde la teoría crítica, Adorno y Horkheimer (1998) advirtieron el riesgo de que el conatus —reducido a mero impulso de autoconservación— sea asimilado por la racionalidad instrumental, sirviendo de sustrato metafísico para la lógica de la competencia individualista que caracteriza al modelo neoliberal. Asimismo, desde horizontes contemporáneos ligados a la deconstrucción, se ha señalado el riesgo de que las propuestas políticas amparadas en la inmanencia plena, postulen una presencialidad comunitaria idealizada que neutralice la alteridad radical y el conflicto inherente a lo social. Reconocer estas objeciones externas

permite precisar que lo común, en el marco de este trabajo, no se postula como una totalidad homogénea ni como un imperativo de autoconservación atomizada, sino como una trama relacional abierta que asume la precariedad y la finitud de los lazos colectivos.

Lo que lleva a plantear una interrogante: ante la crisis del modelo neoliberal, ¿por qué recurrir a la arquitectura conceptual de Spinoza? La respuesta no estriba en una aplicación instrumental u oportunista de su filosofía para paliar un malestar contemporáneo, sino en la radicalidad de su punto de partida. Mientras que las teorías políticas heredadas de la modernidad liberal (como la tradición kantiana) fundan la autonomía en una voluntad soberana y desinteresada —supuesto que el neoliberalismo parasita al reconvertir al sujeto en “empresario de sí mismo” (Foucault, 2010)—, Spinoza ofrece una ontología de la heteronomía constitutiva. Esto permite pensar la liberación, no como un aislamiento del sujeto auto-legislado, sino como una conquista precaria y colectiva que nace del reconocimiento de nuestra mutua interdependencia afectiva.

En relación a cómo pensar lo común en la filosofía de Baruch Spinoza y sus relevos contemporáneos, es preciso subrayar que Spinoza no es un filósofo de la comunidad, ni encontraremos lo común como tópico de su pensamiento. Estas no son tematizaciones de su obra, pero sí son líneas transversales de su pensamiento, y aquí se sostiene —de la mano de distintas lecturas que hacen sostenible esta afirmación— que la cuestión de lo común es medular a la filosofía spinoziana, y que su filosofía es una elaboración, en distintos planos de consistencia, de la potencia productiva y constitutiva de las relaciones comunes.

Un primer asunto a desarrollar es cómo piensa lo común la filosofía spinoziana —en su múltiple dimensionalidad ontológica, ética y política, y la manera en que los procesos de constitución hilvanan estas capas en procesos complejos que no son mera superposición de superficies— para abonar desde allí a un campo que busca encontrar en esta figura una forma de resistencia a los procesos actuales de deterioro y agotamiento de los distintos modos de existencia que conocemos. Es decir, lo común como concepto filosófico en relación con un conjunto de interrogantes que exceden su valor puramente técnico filosófico, hacia un campo propiamente político y ético, y hacia la posibilidad de pensar lo común como plataforma para experiencias políticas.

### Ser común

Antonio Negri en la *Anomalía Salvaje* (2015), una obra de gran importancia en el campo de un spinozismo orientado a pensar nuestras coordenadas políticas actuales, subraya como aspecto salvaje del pensamiento spinoziano, la manera en la que la destrucción de todo régimen de trascendencia es llevada adelante. Esa especie de antídoto contra toda figura de la trascendencia encuentra una primera expresión a nivel de la ontología en el concepto de inmanencia.

La operatoria de la inmanencia puede presentarse de un modo casi intuitivo y simple: diríamos que se trata de la afirmación de un ser que “produce y, al producir, se produce”

(Teles, 2020, p. 94). La tesis ontológica fundante de la filosofía spinoziana, es la afirmación de la existencia de una única sustancia dotada de infinitos atributos. Un único ser que se expresa en infinitos modos y se predica de todos por igual. Ser que es causa de todo y de sí mismo a la vez, y cuya potencia productiva se mantiene siempre en sí misma de modo inmanente para producir. No hay nada exterior a esta única sustancia, ni un principio creador exterior, trascendente respecto de lo que existe. El ser permanece siempre en sí mismo en una lógica de una causalidad inmanente, donde la causa está en el efecto y el efecto se encuentra en la causa.

La identificación de la realidad con una sustancia única, a la que hace referencia también como “Dios o Naturaleza” (Spinoza, 2020, p. 184) con infinitos atributos y las modificaciones que la expresan, esa es la simpleza de infinita complejidad que formula Spinoza. Un único ser que encuentra expresión en infinitas modalidades, ninguna de las cuales tiene una posición jerárquica respecto de otras, así como tampoco hay subordinación ninguna entre los atributos de pensamiento y extensión que los modos expresan.

Este primer plano de igualación rompe con una larga tradición de pensamiento que afirma la pluralidad sustancial sobre una configuración jerárquica como organización del ser. Esta tradición es la imagen de pensamiento de la trascendencia, en la que el ser es aquello que se encuentra más allá de las experiencias que se nos presentan como inmediatas y que a la vez diagrama nuestro campo de experiencias posibles.

El spinozismo, por su parte, se ubica a nivel de la tradición inmanentista en filosofía, formulando una identidad del ser y de la existencia. El ser no sale de sí para producir los existentes, no hay movimiento de la trascendencia, sino que al producir se produce. Por lo tanto, ese mismo ser para todos los individuos que contiene, se predica respecto de todas las cosas en un único y mismo sentido. Es un ser unívoco. Michael Hardt (1993) al referir a la filosofía de Spinoza afirma:

La univocidad significa, precisamente, que el ser está expresado siempre y en todas partes en la misma voz; en otras palabras, cada uno de los atributos expresa el ser de una forma diferente, pero en el mismo sentido. Por consiguiente, la univocidad implica una diferencia formal entre atributos, pero una comunidad ontológica real y absoluta entre los atributos. (p. 141)

Deleuze en sus clases sobre Spinoza (2008) se vale de una referencia tomada del cine para expresar la creación ontológica spinoziana: el plano fijo.

En Spinoza todo pasa como sobre un plano fijo. Un extraordinario plano fijo que no va a ser en absoluto un plano de inmovilidad, puesto que todas las cosas van a moverse (...) proyectar todo sobre un plano fijo que es el de la inmanencia. (Deleuze, 2008, p. 28)

En las primeras proposiciones de la *Ética*, Spinoza (2020) va trazando el recorrido que excluye la posibilidad de una pluralidad o dualidad de sustancias, de donde

se desprende la afirmación de una sustancia que es auto constitutiva de sí misma. En el conjunto inicial de definiciones con las que comienza la *Ética* (Spinoza, 2020), la causa sui aparece como: "por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existente" (p. 41); la sustancia se define como "aquello que es en sí y concebido por sí, esto es, aquello cuyo concepto no precisa del concepto de otra cosa por el que deba ser formado" (p. 41); los atributos son concebidos como "aquello que el intelecto percibe de una sustancia como constitutivo de su esencia" (p. 41) y el modo como "las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, también por cuyo medio es concebido" (p. 42). En el mismo sentido de esta definición de los modos, plantea que entiende por "modificaciones aquello que es en otra cosa, y cuyo concepto se forma a partir del concepto de la cosa en la que es" (p.48). Y en el axioma V de la Primera Parte afirma que "las cosas que no tienen nada en común entre ellas tampoco pueden ser entendidas unas por otras, o sea, el concepto de la una no implica el concepto de la otra" (p. 43).

La existencia de los individuos en tanto que modificaciones de la sustancia, no puede concebirse por sí misma, requiere de un pasaje por la sustancia, por la Naturaleza, para ser concebida. Esto precisa un detenimiento y un énfasis porque allí se está afirmando, contra toda una tradición de pensamiento, que los individuos no son sustancias, no se bastan a sí mismos, no tienen existencias autónomas, y, por lo tanto, que se requiere de un pasaje a nivel del pensamiento por ese concepto del ser, que es infinito en su potencia para dar cuenta de las existencias individuales. Los individuos requieren de la pertenencia a ese común que llamamos sustancia o Naturaleza para poder siquiera comenzar a entender sus condiciones de existencia. Y esto empuja un desplazamiento muy fuerte a nivel del pensamiento para nosotros hoy, porque este plano excluye la posibilidad de configurar un sujeto como punto de partida del pensamiento. Siempre, cada vez que intentamos concebir una existencia individual, nos vemos obligados a pasar por la Naturaleza. Lo individual nos reenvía a la trama colectiva y encuentra allí su singularidad, su posibilidad de individuación. Todos los individuos, todos los modos, gozan de una misma dignidad a nivel ontológico. Esta igualación jerárquica de los modos impide toda apelación metafísica a instancias de superioridad que regulen los modos del ser, lo que constituye un plano político que se instaura a nivel ontológico. Para realizar este movimiento, dos operaciones filosóficas fueron fundamentales: la afirmación de una única sustancia que es causa de sí misma y contiene en sí todas las modalidades del ser, y la formulación de la causa productiva o del movimiento genésico como causa eficiente inmanente, o lo que Michael Hardt (1993) define al afirmar que "la esencia del ser es su dinámica causal productiva" (p. 131).

Desde la inmanencia se postula una concepción que entiende al ser como la noción más universal de todas y, en consecuencia, común a todo lo que es. El ser se diría de la misma manera para todos los entes. Esta ontología inmanente constituye una política del ser con enormes efectos al nivel de una ética de las existencias y de una política de los cuerpos.

Efectos que no deben considerarse como determinaciones de una teoría ontológica sobre los modos individuales, sino más bien, como se dijo previamente, una co-implicación de dimensiones que se expresan mutuamente (Monetti, 2020).

En palabras de Diego Tatián (2019), "la idea de una naturaleza común y en común; la naturaleza como noción común es el gran presupuesto spinozista de igualdad que aloja una potencia de diversidad no jerárquica, una fuerza productiva de infinitas experiencias sociales" (p. 91). El ser, aquello que es, que somos, es pura positividad expresiva.

Siguiendo la orientación de Antonio Negri (2015), entre totalidad y modalidad no hay mediación, solo hay tensión. La plenitud e inmediatez del ser realiza la "crítica de todo trascendental cognoscitivo negando su sustancialidad ontológica" (p. 95). "La sustancia es una potencia expresiva cuyos grados son entidades del ser y cuyos modos son entidades singulares" (Negri, 2021, p. 55).

De este trazado de algunas líneas del plano ontológico en Spinoza, se extrae una formulación de lo común: lo común en el ser, el ser en común. Una cita de Jean Luc Nancy encuentra resonancia para ilustrar este sentido ontológico de comunidad:

¿Hay algo más común que ser, que el ser? Somos. Lo que compartimos es el ser, o la existencia. No estamos aquí para compartir la no-existencia, ella no es para ser compartida. Pero el ser no es una cosa que poseyéramos en común. El ser no es en nada diferente de la existencia cada vez singular. Se dirá, por tanto, que el ser no es común en el sentido de una propiedad común, sino que es en común. El ser es en común. ¿Hay algo que sea más simple constatar? (Nancy, 2001, p. 151)

### **El individuo en trama común**

No somos individuos que se bastan a sí mismos, pero tampoco somos la disolución de todo individuo en una totalidad indiferenciada. Podríamos decir que somos multiplicidades en procesos inacabados de individuación. ¿Cómo distinguir individuos si no tomamos los recortes identitarios de las categorías de individuo habituales? Desde Spinoza habrá que desarrollar toda una sensibilidad a las relaciones para poder comprender cómo es que las cosas singulares se distinguen, se diferencian, hacen cosas, se mantienen en la existencia. En Spinoza el foco está en los procesos de individuación más que en los individuos ya constituidos como elemento formal, entonces, la pregunta por el individuo se transforma en la pregunta por un principio individuante.

Los individuos son modos expresivos de una única Naturaleza, y por ello mismo, partes constitutivas de un solo individuo conformado por infinitas relaciones. Pero cada individuo a su vez es un "paquete de relaciones" (Deleuze, 2008), es un ser relacional, que no se define a partir de una forma-contorno, de un límite que le dé unidad, sino que encontraremos la unidad en la composición efectuada por ese conjunto de relaciones que se mantienen comunicándose entre sí. Así también lo describe Gabriel Albiac (2022) cuando afirma que "No hay una sola realidad, un solo individuo ni una sola cosa que pueda ser especificada, individuada,

determinada de otro modo que no sea por la red de causación de la cual resulta” (p. 239).

Spinoza define a la cosa singular, el individuo, como una cooperación de actividad orientada por un esfuerzo común. Así la definición VII de la segunda parte de la *Ética* (2020) dice:

Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Y si varios individuos concurren una sola acción, de manera que todos sean simultáneamente causa de un solo efecto, entonces los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular. (p. 103)

Lo que define al individuo, la cosa singular, son las relaciones que efectúa, entendidas como acción. Se trata de una potencia, una capacidad de afectar y ser afectado, que se encuentra siempre en acto, en aquello que realiza. Y entonces, queda planteada la diferencia entre la determinación de los individuos por su forma (la forma hombre, la forma animal, etc.) y la definición por su potencia, por aquello de lo que es capaz en acto.

La unidad proviene de la comunidad de operación, siendo el individuo una composición de individuos unidos como constituyentes de una causalidad única. La singularidad surge como composición de individuos que concurren a una misma acción: singularidad en acto. En el decir de Marilena Chauí, los individuos “constituyen un solo cuerpo cuando, aplicándose unos a otros o cuando, comunicando sus movimientos unos a otros, forman una unión de cuerpos que es el individuo” (2004, p. 142). Es el ejercicio de la potencia lo que define al individuo y no una determinación formal abstracta del sujeto. Qué puede un individuo, de qué cosas es capaz, cuál es su potencia, son todas preguntas cuya respuesta nunca está dada de antemano, sino que será necesario hacer experiencia de ello (Deleuze, 2008). Es lo que hace del spinozismo una filosofía de la praxis:

Praxis quiere significar aquí toma de distancia del “determinismo”, del “fatalismo”, de una filosofía de la historia como curso preestablecido de acontecimientos y de cualquier “garantía ontológica” de la emancipación humana –es decir, equidistancia del voluntarismo y el determinismo. (Tatián, 2019, p. 132)

Al pensar al individuo como ese conjunto de relaciones, conjunto de prácticas, necesariamente se introduce una dimensión colectiva en el plano individual. La singularidad es colectiva, lo que implica que esta filosofía no soporta la oposición entre lo individual y lo social, sino que los pliega en un mismo movimiento. En palabras de Diego Tatián (2019): “La vida y las acciones humanas se explican pues –en su mayor parte– por una hetero-determinación en la compleja trama transindividual donde tienen inscripción y por la que se constituyen” (p. 20). Desde su constitución ontológica, los individuos son tramas de relaciones por lo que ser individuo es ser una individuación más o menos estable de un conjunto, de una multiplicidad.

(...) la conservación no es más que ese proceso regulado de “regeneración continua”. Decir que un individuo permanece existiendo es equivalente a decir que se está regenerando o

reproduciendo. Un individuo aislado, no teniendo “intercambios” con el medio ambiente, no se regeneraría, por lo tanto, no existiría. Bien, desde el comienzo, lo que Spinoza da a entender es que todo individuo tiene necesidad de otros individuos para preservar su forma y su existencia. (Balibar, 2009, p. 35)

Balibar trabaja el individuo en relación a Spinoza describiéndolo como un “equilibrio dinámico, más no fijo” (2009, 42), que él llamará transindividualidad, tomando de Gilbert Simondon el concepto y adaptándolo a Spinoza. Simondon (2015) elabora una teoría de la individuación colectiva, y si bien es un filósofo que no se inscribe dentro del spinozismo y que tiene críticas específicas a su filosofía, aporta elementos que podrían hacer un campo común con la obra de Spinoza, y Balibar traza las coordenadas de ese campo<sup>1</sup>. Abro algunos elementos de Simondon y su actualización en Balibar porque ayudan a comprender los procesos de individuación en la filosofía spinoziana.

Simondon afirma que la individuación colectiva es la que asocia el individuo a un grupo. Esta asociación no estará dada por lo que se encuentra en ellos de individuado, sino por “la realidad preindividual que lleva en sí, y que, reunida a la de los demás individuos, se individua en unidad colectiva” (2015, p. 16).

Su idea clave es que toda individuación permanece dependiente, en un equilibrio metaestable, de la potencia preindividual de la que el individuo emerge a través de sucesivas “estructuraciones”. Por lo tanto, la existencia de un individuo es siempre “problemática” o tensa. Es esta tensión la que los individuos tratan de resolver (o entender) buscando el mayor grado de individualización en la construcción de las colectividades. Pero una colectividad viva nunca es un simple agregado o, por el contrario, una fusión de individuos pre-existentes: tiene que ser una cultura (que Simondon también llama “*spiritualité*”) o una forma dinámica de resolver los problemas individuales. Debe retomar al nivel pre-individual (consistente, entre otras cosas, en patrones emocionales) para integrarlo en una nueva, superior, entidad metaestable que, por esas razones, no aparecerá ni como “externa” ni como “interna” a los individuos (sino, precisamente, transindividual)

1 Es preciso reconocer, en sintonía con la crítica filológica e histórica, que Simondon inscribe su obra *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (2015) en un distanciamiento explícito respecto del racionalismo sustancialista, identificando en Spinoza a uno de sus representantes. Sin embargo, más allá de la literalidad de ese desmarque histórico, lecturas contemporáneas como las de Gilles Deleuze (2008), el propio Étienne Balibar (2009) y, de manera fundamental, Muriel Combes (2017), han demostrado la potencia de construir un puente conceptual entre ambos sistemas. Lo que interesa aquí no es la fidelidad a una supuesta incompatibilidad de origen, sino lo que ese puente operativo produce para el pensamiento político actual. Al cruzar la ontología de la inmanencia spinoziana con la teoría de la individuación de Simondon, se devela que el *conatus* y lo preindividual pueden leerse en una clave dialógica: ambos apuntan a una carga de naturaleza y potencialidad que nunca se agota en el individuo ya formalizado. Así, la transindividualidad opera como una zona de traducción donde la ontología se dinamiza y el pensamiento simondoniano encuentra un anclaje ético-político para pensar la producción de la autonomía colectiva frente a la captura neoliberal.

(Balibar, 2009, p. 43).

Lo colectivo, entonces, no será la sumatoria de individuos sino una actualización del ser en tanto que colectivo. Los individuos llevan consigo potenciales que pueden devenir en colectivo, pero no están individuados. El individuo participa del descubrimiento de la significación de lo colectivo a través de su naturaleza, pero no de su naturaleza individuada sino de la naturaleza asociada a esta, lo preindividual que lleva. "Lo colectivo es una individuación de las naturalezas asociadas a los seres individuados" (Simondon, 2015, p. 389). El concepto de naturaleza está refiriendo a los potenciales pre individuales que pueden asociarse al concepto de *physis* de los filósofos presocráticos como "realidad de lo posible, bajo las especies de este *apeiron* del que Anaximandro hace surgir toda forma individuada" (Simondon, 2015, p. 389). A través de esa carga de naturaleza que el individuo porta, es que el ser no es solo individuado, es ser individuado y naturaleza. Esa carga de naturaleza es el potencial de futuras individuaciones; así como, la condición de comunicación con los demás seres individuados y la naturaleza asociada a ellos. El sujeto es entonces el "conjunto formado por el individuo y la carga de *apeiron* que lleva consigo" (Simondon, 2015, p. 390). Esta referencia nos permite enfatizar la concepción de individuo como actividad, potencia en acto, que subraya Marilena Chauí. Así como también, su pertenencia a una potencia siempre mayor, la Naturaleza, por la que no se agota la potencia individuada en su forma actual, sino que siempre está en relación a una potencia mayor capaz de mutar el campo de relaciones actuales y generar otros devenires. En el mismo sentido Balibar afirma que "(...) todo uso de la idea de individuo hecho por Spinoza es dependiente de la consideración de la individuación como un proceso. Aquí es exactamente donde la transindividualidad se vuelve irreductible" (2009, p. 31).

Entonces, ¿qué es lo que hace que algo sea individuo, cuál es el principio individuante? Y la respuesta está en la potencia en tanto que *conatus*, esfuerzo por perseverar en el ser, "la esencia de un ser singular es su actividad, o sea, las operaciones y acciones que realiza para mantenerse en la existencia" (Chauí, 2004, p. 224).

En la perspectiva singular del modo humano, la cooperación de acciones que hace al individuo se realiza en la figura del *conatus*, el esfuerzo de existencia. En la Proposición 7 del libro tercero de *La Ética* (2020), Spinoza identifica el *conatus* con la esencia de las cosas singulares: "El esfuerzo con el que toda cosa se esfuerza por perseverar en su ser no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma" (p. 195). En la primera de las Definiciones de los Afectos de la misma obra, leemos "El deseo es la esencia misma del hombre en tanto que es concebida como determinada a obrar algo en virtud de una afección suya cualquiera dada." (p. 258). Y en el libro cuarto dice: "El deseo es la esencia misma del hombre, esto es, el esfuerzo con que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser" (p. 304). Este esfuerzo, en el modo humano, se llama potencia-deseo. La esencia misma del hombre es el deseo, de modo que hay una identificación entre la esencia y el *conatus* como potencia de perseverar en el ser. De manera que arribamos a una comprensión ética de los modos de existencia como potencias-

deseo en relación que en su esfuerzo por perseverar en su existencia se afectan unas a otras, complicándose en tramas afectivas que aumentan y disminuyen la capacidad de obrar de los individuos.

Spinoza logra una comprensión del modo humano como parte de una naturaleza que obra según su propia necesidad, que hará imposible concebir, en adelante, a lo humano como una figura aislada o entender a su comportamiento como una excepcionalidad en el mundo. Afirmación del individuo como instancia de individuación siempre colectiva. No hay individuo que no sea conformado por un conjunto de relaciones que funcionan con partes exteriores que perforan su individualidad. La potencia singular de cada individuo, su capacidad de afectar y ser afectado, es siempre en relación. No habría interioridad del individuo y exterioridad del colectivo. Lo común y lo singular no se oponen. La potencia colectiva se singulariza y contribuye a la singularización de los individuos que constituyen su propia trama afectiva.

Ahora bien, estar constituidos en trama, no significa que toda relación convenga a los individuos. Spinoza distingue entre las relaciones de composición y descomposición. La condición de lo humano es su vulnerabilidad, especialmente acentuada cuando comienza su vida. Deleuze (2008) en su curso sobre Spinoza dirá que estamos entregados al azar de los encuentros, por lo tanto, es necesario el trabajo ético de discernimiento, para evitar los encuentros con cuerpos que nos descomponen. Trabaja en detalle todo este aspecto de la práctica ética del "arte de los encuentros". Se trata de ser capaces de organizarlos de modo de exponernos lo menos posible a relaciones de descomposición, y también, lograr activamente composiciones de cuerpos colectivos que aumentan nuestra potencia de obrar.

Esta distinción ética de las relaciones hace referencia a la vida afectiva. Los afectos, en tanto que pasaje de la potencia hacia una mayor o una menor en función de las afecciones que recibe, se distinguen según esos vectores de aumento o disminución. Así habrá afectos alegres o tristes. En nuestra condición de vulnerabilidad estamos a merced de los encuentros, y en ese plano los afectos son pasivos, porque no somos la causa de aquello que sucede en nosotros (Spinoza, 2020). Pero el vector de la alegría, es decir de los afectos compositivos, trae la oportunidad de lograr un obrar activo de nuestras potencias.

Toda la filosofía de Spinoza sostiene la interrogante por encontrar los medios para salir de nuestras servidumbres afectivas, dilucidar cómo es posible lograr un devenir activo de las potencias singulares y colectivas, o, dicho de otro modo, padecer en la menor medida posible, volvernos en mayor medida la causa adecuada de lo que sucede en nosotros.

### **La condición común de la pasionalidad**

La búsqueda de un obrar activo está éticamente intrincada a la vía de la razón. Pero en la filosofía de Spinoza (2020) razón e imaginación, pasión y actividad, son todas modalidades del deseo en tanto que potencia que se esfuerza por perseverar en el ser. Perseveramos en nuestra existencia

por medios tanto racionales como pasionales, por lo tanto, la vida imaginaria pasional es inherente a nuestra naturaleza, y, por ende, a ciertos modos de nuestra sociabilidad. Lo que señala Spinoza es que la pasionalidad es condición de nuestra servidumbre. Así el famoso párrafo del Tratado teológico-político dice:

el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación. (1986, p. 64)

Los hombres y mujeres luchan por su esclavitud como si se tratara de su salvación, esa es la operatoria de la servidumbre política y se sostiene en la vida pasional. La pasionalidad es la afectividad cuando está poblada de una imaginación que produce activamente imágenes que no son el conocimiento de la causa que nos afecta, y puede hacer que se confundan esclavitud y salvación. De manera que las ideas, que se producen en una trama afectiva pasional, pueden operar de manera de sostener relaciones de servidumbre. También puede haber imaginaciones en la pasionalidad que sean el origen de constituciones políticas activas. No es denotando esa naturaleza pasional que podremos alcanzar una apropiación activa de nuestras potencias, sino más bien, afirmando la pasionalidad como materia que nos constituye. Gregorio Kaminsky (1998) afirma que la filosofía de Spinoza se trata de un "pasionalismo absoluto" y que "la historia se ha cansado de documentar, con pésimos resultados, que lo 'mejor' racional no se alcanza con la represión de lo 'peor' pasional, los pésimos resultados obtenidos y sus inconfesables beneficiarios" (p.22). En este mismo sentido sostiene que "las pasiones son episódicas y precarias individuaciones de estados vividos y también argamasa de lo social, cristalizada bajo la forma de instituciones reales o imaginarias" (p.22).

Padecer es una condición que concierne a los modos, los individuos, en tanto que partes finitas de la Naturaleza que se encuentran, afectan y son afectadas por otras partes que le son exteriores. Es condición de lo humano, en tanto que es expresión de un ser común y no es un ser sustantivo en sí mismo. Los modos también expresan y actualizan la infinitud de la sustancia, pero la vida pasional corresponde a lo que en nosotros hay de finito, a la experiencia del límite que es primera en nuestras existencias.

Las pasiones son aquellos afectos -ligados a afecciones que aumentan o disminuyen la potencia y a las ideas de esas afecciones- de los que no somos causa adecuada. Y nuestra condición humana es tal que estamos siempre expuestos a las pasiones, porque somos solo una parte de la potencia infinita de la naturaleza, de manera que lo que sucede en nosotros mayoritariamente no sucede por nosotros, no somos la causa. Ser causa adecuada de lo que nos sucede será efecto de un ejercicio ético que tendrá como primer movimiento la comprensión de esta condición de nuestra naturaleza vulnerable y exo determinada. Somos causa adecuada cuando en nosotros se produce algo deducible de las solas leyes de

nuestra naturaleza. Y las leyes de nuestra naturaleza definen que somos en otra cosa (en la sustancia o naturaleza) y no podemos concebimos por nosotros mismos, por lo tanto, padecemos como parte inherente de nuestra condición de existencia en la naturaleza. De ello se deduce que todo esfuerzo por lograr un devenir activo a partir de la imagen de un sujeto independiente que actúa por voluntad propia, no hace más que mantenernos en el plano imaginario y pasional. En palabras de Laurent Bove:

(...) en el seno de relaciones de fuerza necesariamente desfavorables, la autonomía como afirmación absoluta de la causa es un combate, y no somos, desde nuestro nacimiento, más que, de manera extremadamente parcial, la causa de lo que ocurre en nosotros y de lo que hacemos. (2009, p. 15)

Esto nos adelanta que la autonomía no podrá ser entendida en clave liberal como capacidad de autodeterminación, asignación propia de las normas de existencia, por el contrario, se tratará de una cierta capacidad activa de obrar que tiene como condición una comprensión de que todo individuo es parte de una red infinita de conexiones causales que afectan todo el tiempo su existencia, excediéndola. Entonces, es necesario entender cómo es el proceso pasional imaginario y cómo sucede esta comprensión que nos orienta en la posibilidad de un devenir activo.

Las pasiones se dan intersubjetivamente, nunca autónomamente. Las alegrías y tristezas nunca son enteramente mías, son producidas socialmente. Nunca hay un deseo inmediato de las cosas, siempre está mediado. Es el caso cuando se desea algo porque alguien lo desea, se teme a algo porque alguien lo teme, etc. Siempre los afectos están socialmente constituidos y miméticamente determinados. Y hay una natural adecuación en esa vida afectiva, hacemos cosas para alegrar a seres que amamos y evitar sus tristezas, y otras tantas acciones correspondientes a quienes nos generan afectos de odio. En la vida pasional el deseo no solo orienta la acción, sino que orienta nuestra percepción y posición en el mundo:

Nuestra relación con los objetos no es nunca neutra. Es por deseo como distinguimos, al separarla de su contexto, una cosa a la que atribuimos nuestro afecto, y como la alegría experimentada que no conoce sus causas eficientes, se remite, según la imagen misma (idea imaginativa) de la afección, al objeto al cual esta imagen señala (...) si esas cosas forman justamente un mundo (...) es que mi deseo (bajo la forma de la imaginación) cree discernir en ellas. (Bove, 2009, p. 54)

Lo inadecuado en los humanos es lo predominante. Aunque haya aspiraciones por lograr una vida orientada por la razón, ciertamente buena parte de nuestra vida es pasional por la proporción en la que somos excedidos por fuerzas exteriores. Ello no se traduce como una vida de falsedad o pura exposición al error, puesto que, como ya se señaló antes, los afectos no son verdaderos o falsos, son la experiencia del cuerpo y su potencia, también al nivel de la imaginación, y esa es una experimentación siempre abierta ya que:

nadie hasta ahora ha determinado lo que puede un cuerpo; esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia lo que un cuerpo puede obrar, y lo que no, en virtud de las solas leyes de la naturaleza, en la medida en que esta es considerada solo como corpórea. (Spinoza, 2020, p. 188)

La pasionalidad integra siempre los modos de la vida social y cuando es la condición afectiva dominante la sociabilidad tiende a la conflictividad, obstaculizando la institución de acuerdos comunes para organizar la vida social. Pero aun cuando no sea la condición predominante, es parte insoslayable de la sociabilidad, y toda idea de vida social que no reconozca el lugar de las pasiones, es una idea inadecuada por cuanto imagina que es posible una sociedad sin conflictos, que es como una sociedad sin humanos.

### **Autonomía en clave común**

Un aspecto problemático desde la perspectiva de lo común en general –y en particular en el campo spinoziano– concierne a la interrogación sobre la autonomía. En el marco político de las distintas perspectivas sobre lo común, se observa una recurrente vinculación con esta noción en diferentes formas: cómo autonomizar ciertos procesos de pensamiento, de producción, de afirmación de valores, entre otros. Lo cual deriva en un problema fundamental: cómo conceptualizar la autonomía desde la perspectiva de lo común. Esta cuestión encierra una tensión inherente, pues los diversos enfoques sobre lo común –particularmente la perspectiva spinoziana– se inscriben en tradiciones de pensamiento que enfatizan la dependencia relacional constitutiva del individuo donde solo las relaciones comunes (con otros y con un mundo otro) hacen posible la sostenibilidad de la vida. Por contraste, la tradición que hace de la autonomía una cualidad del sujeto, uno de cuyos orígenes podríamos ubicar en la tradición kantiana de pensamiento (Kant, 2007), postula precisamente un sujeto capaz de autolegislar, que se autonomiza tanto de los demás como de sus propias inclinaciones hacia lo(s) otro(s) mediante el ejercicio de una voluntad legislativa.

En el caso de la filosofía spinoziana la pregunta por la autonomía es problemática porque no hay en este sistema de pensamiento el espacio para desarrollar un concepto de autonomía como capacidad de autodeterminación de una voluntad individual. Uno de los elementos fundamentales de la *Ética* (2020) es la negación de la existencia de una voluntad absoluta que actúa al margen del orden de las causas (p. 167). Spinoza afirma que “la voluntad y el intelecto son uno y lo mismo” (p. 170). Por eso define esa voluntad, no arbitraria sino inscripta en el ámbito del conocimiento, como “facultad por la que la mente afirma o niega lo verdadero o lo falso y no el “deseo” por el que la mente apetece o aborrece las cosas” (p. 168). En consecuencia, la voluntad es determinada por la razón y su capacidad de acción es la que está implícita en las ideas.

El poco margen para la autonomización es lo que le ha valido a Spinoza la cualificación de una filosofía de la determinación, lo cual no es del todo acertado porque a diferencia de los determinismos atados a formas teleológicas, en Spinoza la determinación es el espacio para la libertad. Así se

lee en las palabras que Jacobi adjudica a Spinoza en las cartas a Mendelssohn:

Estoy lejos de negar toda libertad y sé que el hombre ha recibido su parte de ella. Pero esta libertad no consiste en una facultad quimérica de poder querer, porque el querer solo sabría estar en la voluntad determinada efectivamente existente, y atribuir a un ser una facultad de poder querer es lo mismo que atribuirle una facultad de poder existir, en virtud de la cual solo dependería de sí mismo otorgarse su existencia efectiva actual. (Jacobi, 1996, p. 126)

La libertad no es simplemente la capacidad de querer –propia de un sujeto sustancial– sino la capacidad de querer según la razón y las ideas, y su proceso de constitución en la vida corpórea. En el pensamiento de Spinoza los individuos o modos no tienen existencia por sí mismos, no son sustancias, lo que desde la constitución ontológica pone en tela de juicio la pregunta por la autonomía, pero no la anula. “Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, también por cuyo medio es concebido” (Spinoza, 2020, p.42). Ser en otra cosa significa que cada vez que se utiliza la voz de la primera persona para decir “soy” refiriendo a un cuerpo-individuo, se cuela la voz impersonal del “es”, porque todo lo que soy “es” otro. Por lo tanto, solo en un proceso parcial y precario de apropiación lo que “soy” deviene propio. Entonces, ¿qué significado puede tener la autonomía cuando las condiciones ontológicas establecen la dependencia de un régimen impropio? Dicho de otra manera, una ontología de la heteronomía, ¿qué márgenes deja para procesos de autonomización? Pregunta que contraviene nuestro sentido contemporáneo de la subjetividad y que hace de la vía de la autonomización, la vía de un trabajo por hacerse.

Esa tensión problemática –largamente tematizada– entre libertad y necesidad en el seno del spinozismo como filosofía que apuesta por la liberación –transformar las condiciones de servidumbre a través de apropiaciones activas de la potencia colectiva de obrar y denunciando las formas de sujeción que atan a los individuos a su pasividad– es lo que está a la base de un conjunto de desafíos políticos contemporáneos orientados a la posibilidad de la autonomía.

La condición de existencia de los individuos es la heteronomía, en la cual la autonomía no puede ser sino un efecto de conquista en el devenir, nunca una condición ya dada (Tatián, 2019). Todo lo cual abre un campo rico de problematicidad en el cual indagar la posibilidad de un programa spinoziano de lo común como vía de autonomización en nuestra actualidad.

### **Consideraciones finales**

A lo largo de este trabajo se ha explorado la potencia de una lectura spinoziana de lo común para pensar los procesos de autonomía en el contexto de la gubernamentalidad neoliberal. El recorrido realizado permite afirmar que la ontología spinoziana, al postular un ser unívoco y una causalidad inmanente, funda un plano de común constitutivo que precede y excede al individuo

moderno. Lejos de ser una mera abstracción filosófica, esta concepción del individuo como una singularidad relacional —una individuación siempre transindividual y en proceso— provee las bases para una crítica radical del homo economicus neoliberal y de la “forma sujeto” que sustenta su proyecto de apropiación y mercantilización de la vida.

Pensar (y hacer experiencia) de lo común y las formas de autonomía es una cuestión fundamental para los desafíos que las nuevas gubernamentalidades nos plantean. Cómo no ser gobernados por ciertos procesos es una pregunta que solo podemos responder en la formación de devenires activos tejidos en comunidad, en procesos colectivos instituyentes. Para ello la lectura spinoziana, sobre todo en las lecturas contemporáneas que buscan allí una orientación política para las formaciones de vida común, puede aportar coordenadas realmente valiosas.

Una pista fundamental es la comprensión de que lo común es condición de existencia y también es horizonte emancipatorio, es lo que ya está dado antes de que ninguna reflexión pueda darse, y es lo que puede orientar nuestras acciones. Lo común como condición es la materia indeterminada que es suelo de toda experiencia pero que adquiere un sentido, una orientación política y un signo ético en el devenir de la sociabilidad, en el mundo de la vida colectiva, y allí se traza como horizonte de formaciones autónomas.

Otro aporte sustantivo de este campo de pensamiento reside en una noción de autonomía que no se funda en la autodeterminación de un sujeto soberano, sino en el hacerse activo de una potencia colectiva. Desde la filosofía spinoziana, la autonomía emerge como un efecto siempre parcial y precario de conquista, nunca como un dato inicial. Es el resultado de una práctica ético-política orientada a componer relaciones que aumenten la potencia de obrar común, enfrentando la servidumbre voluntaria que caracteriza a la racionalidad neoliberal. En este marco, lo común no es solo un recurso a defender o un principio a instituir, sino la condición ontológica y el régimen productivo desde el cual emerge cualquier posibilidad de liberación.

El trabajo ofrece una matriz de legibilidad conceptual en torno a la transindividualidad que aporta herramientas específicas para el debate sobre las prácticas políticas actuales. La autonomía en clave común no se presenta aquí como un estado estático a alcanzar, sino como una gramática operativa y una praxis ética en constante devenir. Al descentrar las formas jurídicas del sujeto moderno, las resistencias contemporáneas frente a los dispositivos de captura biopolítica no operan desde la individualización y sustracción de un campo de relaciones, sino desde la potenciación mutua de la trama afectiva que constituye el tejido mismo de lo común.

Asimismo, la novedad metodológica de esta propuesta radica en la introducción de un marco filosófico que desplaza y ontologiza un problema tradicionalmente abordado desde las ciencias políticas o sociológicas clásicas. Al plantear el debate sobre la autonomía exclusivamente a partir de las referencias de la institucionalidad moderna, los análisis habituales tienden a quedar atrapados en las mismas lógicas de sujeción e identidades normativas que dichas

instituciones producen y regulan. Por su parte, el ejercicio crítico que plantea la formulación de la interrogante desde la vía ontológica, demuestra que la autonomía no se conquista mediante la asimilación a los modelos institucionales vigentes, sino que requiere de la afirmación e institución de subjetividades descentradas. Estas subjetividades, localizadas en los límites materiales de la comunicación con otros cuerpos y fundadas en la interacción y formación de tramas comunitarias concretas, constituyen el sustrato indispensable para construir nuevas infraestructuras sociales que soporten prácticas de autonomía.

Quedan, no obstante, desafíos abiertos que delinear un programa de investigación futuro. ¿Cómo traducir esta ontología relacional y este concepto de autonomía como potencia colectiva, en herramientas epistemológicas y dispositivos políticos concretos? ¿Qué formas organizativas y qué nuevas institucionalidades pueden dar consistencia a estos devenires activos sin recaer en las lógicas de representación y soberanía que se busca superar? La filosofía de Spinoza nos provee de una política inmanente y un vocabulario afectivo de enorme riqueza, pero la tarea de forjar referencias teóricas y prácticas que iluminen una salida a la pesadilla de la historia —retomando la urgente invitación de Guattari— corresponde a los protagonistas de las luchas sociales.

## Referencias

- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Albiac, G. (2022). *Sumisiones voluntarias: la invención del sujeto político* (A. Mira Almodóvar, Ed.). Tecnos.
- Alvaro, D. (2020). Lo común: reflexiones en torno a un concepto equívoco. *Trans/Form/Acao*, 43(4), 89-110. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.05.p89>
- Balibar, É. (2009). *Spinoza, de la individualidad a la transindividualidad: Conferencia leída en Rijnsburg el 15 de mayo de 1993*. Encuentro.
- Castro, E. (2018). ¿Un Foucault Neoliberal? *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 7(2), 1-31.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores.
- Chauí, M. (2004). *Política en Spinoza* (F. Gómez, Trad.). Gorla.
- Combes, M. (2017). *Simondon: una filosofía de lo transindividual*. Cactus.
- Deleuze, G. (1969). *Spinoza et le problème de l'expression*. Editions de Minuit.
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones (1972-1990)* (J. L. Pardo, Trans.). Pre-textos.
- Deleuze, G. (2008). *En Medio de Spinoza*. Cactus.
- Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de sueños.
- Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder. En *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 241-259). Nueva Visión.
- Foucault, M. (2010). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)* (H. Pons, Trans.). Fondo de Cultura Económica.
- Garcés, M. (2013). *Un mundo común*. Bellaterra.
- Gatens, M. (2002). *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. Routledge.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías* (J. Vázquez Pérez & U. Larraceleta, Trans.). Pre-Textos.
- Gutiérrez, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares: Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Traficantes de

- sueños.
- Hardt, M. (1993). *Deleuze: Un aprendizaje filosófico*. Paidós.
- Hardt, M. & Negri, A. (2011). *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común* (R. Sánchez Cedillo, Trad.). Akal.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo* (A. Varela Mateos, Trans.). Ediciones Akal.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía (Vol. III)*. Fondo de Cultura Económica.
- Jacobi, F. H. (1996). *Cartas a Mendelssohn y otros textos* (J. L. Villacañas, Ed.). Círculo de Lectores.
- Kaminsky, G. (1998). *Spinoza: la política de las pasiones*. Gedisa.
- Kant, E. (2007). *Crítica de la razón pura*. Colihue.
- Laval, C., & Dardot, P. (2014). *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Editorial Gedisa.
- Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor: acontecimiento y política en las sociedades de control* (P. Rodríguez, Trans.). Traficantes de Sueños.
- Matheron, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Editions de Minuit.
- Monetti, S. (2020). Spinoza: potencias de lo común. *Nuevo Itinerario: Revista de Filosofía*, 16(1), 75-103. <http://dx.doi.org/10.30972/nvt.1614346>
- Montag, W. (1999). *Bodies, Masses, Power. Spinoza and His Contemporaries*. Verso.
- Nancy, J. L. (2001). *La comunidad desobrada* (P. Perera, Trad.). Arena.
- Negri, A. (2015). *La anomalía salvaje*. Waldhuter.
- Negri, A. (2021). *Spinoza ayer y hoy* (E. Sadier, Trans.). Cactus.
- Ostrom, E. (2000). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. Fondo de Cultura Económica.
- Rose, N. (2007). ¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno. *Revista Argentina de Sociología*, 5(8), 111-150.
- Sharp, H. (2011). *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. The University of Chicago Press.
- Simondon, G. (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Cactus.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político* (A. Domínguez, Ed.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1670).
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico* (P. Lomba, Trad.). Trotta (Trabajo original publicado en 1677).
- Tatián, D. (2019). *Spinoza disidente*. Tinta Limón Ediciones.
- Teles, A. L. (2020). *Política afectiva: Apuntes para pensar la vida comunitaria*. La Hendija.
- Wacquant, L. (2010). *Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Gedisa.

# LA MEMORIA DE LAS MUJERES: Revisión conceptual sobre identidades colectivas, género y territorio en contexto de violencia política

Women's Memory: A conceptual review of  
collective identities, gender, and territory in  
the context of political violence

---

---

✎ **Millaray Coderch García**  
Universidad Católica de Argentina (UCA),  
Buenos Aires, Argentina  
Email: millaraycoderch@uca.edu.ar  
0009-0006-6762-3706  


**Recibido:** 29 de noviembre de 2025

**Aceptado:** 4 de junio de 2026

**Publicado:** 30 de junio de 2026

Artículo de revisión.

**Cómo citar:** Coderch García, M. (2026). La Memoria de las Mujeres: Revisión conceptual sobre identidades colectivas, género y territorio en contexto de violencia política. *Palimpsesto*, 16(28), 83-90. <https://doi.org/10.35588/sgkcnx43>



REVISTA  
**PALIMPSESTO**  
REVISTA CHILENA DE ESTUDIOS DE GÉNERO



## RESUMEN

Este artículo explora la relación entre memoria colectiva, identidad social, género y territorio en contextos de violencia política, destacando la persistente marginalización de la memoria de mujeres en los relatos oficiales. El problema de investigación se centra en comprender cómo las memorias de mujeres, situadas e interseccionales, configuran identidades colectivas y disputan narrativas hegemónicas del pasado. La metodología utilizada se sustenta en una revisión conceptual sistemática con criterio de selección bibliográfica intencionada. Las interrogantes adoptan una perspectiva constructorista y fenomenológica para analizar; la articulación entre recordar, narrar y producir subjetividades, se complementan con epistemologías feministas latinoamericanas y enfoques interseccionales que profundizan el análisis y dan apertura a nuevas miradas. Los resultados muestran que la memoria opera como una práctica social y política situada que posibilita reconstruir agencia, resistir al negacionismo y reinscribir experiencias en el territorio. Asimismo, se evidencia que las memorias de mujeres actúan como contra-memorias que desafían el orden patriarcal, habilitando identidades de resistencia compartidas, lo que permitiría hablar de memorias interseccionales.

## ABSTRACT

This article explores the relationship between collective memory, social identity, gender, and territory in contexts of political violence, highlighting the persistent marginalization of women's memory in official accounts. The research problem focuses on understanding how women's memories, which are situated and intersectional, shape collective identities and challenge hegemonic narratives of the past. The questions adopt a constructionist and phenomenological perspective to analyze the articulation between remembering, narrating, and producing subjectivities, which are complemented by Latin American feminist epistemologies and intersectional approaches that deepen the analysis and open up new perspectives. The results show that memory operates as a situated social and political practice that makes it possible to reconstruct agency, resist denialism, and reinscribe experiences in the territory. Likewise, it is evident that women's memories act as counter-memories that challenge the patriarchal order, enabling shared identities of resistance, which would allow us to speak of intersectional memories.

---

[ Palabras claves ] Memoria colectiva, identidad social, Género, territorio, interseccionalidad.

[ Key Words ] Collective memory, social identity, gender, territory, intersectionality.

## Introducción

En la última década, el avance de discursos negacionistas en América Latina han reactivado el interés por las discusiones en torno a las memorias del pasado reciente en contextos de violencia política. Si bien, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 2019) en la Resolución 3/2019, ha declarado que los Estados deben asegurar un abordaje integral de la memoria, lo que implica adoptar políticas públicas orientadas a la búsqueda de la verdad, a procesos reparatorios y a la garantía de no repetición, este proceso ha mostrado enfoques particulares en cada país latinoamericano, con grandes diferencias en la efectividad de sus políticas. En Chile y Argentina, por ejemplo, "donde el negacionismo afecta la memoria de las dictaduras y de las violaciones a los derechos humanos, se han desarrollado políticas públicas y legislaciones específicas para enfrentar estos discursos" (Rojas, 2023, p. 4). Por tanto, lejos de constituir simples evocaciones del pasado, las memorias colectivas se configuran como espacios de confrontación simbólica y política donde se disputa, qué se recuerda y desde qué marcos.

En sociedades atravesadas por la violencia, la reconstrucción del pasado se inscribe en procesos sociales complejos, marcados por relaciones de poder, resistencia y resignificación (Jelin, 2002). Desde esta perspectiva, la memoria colectiva no puede comprenderse como un depósito neutral de acontecimientos, sino como un campo de disputa en el que los grupos sociales, elaboran significados compartidos que se articulan con la configuración de su identidad.

Las contribuciones de Halbwachs (1950) y la hermenéutica de Ricoeur (2000), establecieron que la memoria es un acto social sostenido en marcos colectivos que orientan la interpretación del pasado en prácticas sociales situadas de resistencia. El hecho de contar el testimonio, no es una simple narración de hechos, sino una herramienta que permite dar sentido al sufrimiento ante la violencia política, convirtiendo la memoria en un acto político de resignificación.

Este artículo propone una revisión conceptual que articula el vínculo entre memoria colectiva e identidad social, integrando dimensiones de poder, género y territorialidad en contextos de violencia política. Desde las teorías psicosociales contemporáneas, la memoria y la identidad se entrelazan, pues recordar colectivamente implica procesos de identificación y producción de sentido sobre quiénes somos, a qué grupos pertenecemos y cómo nos posicionamos frente a las narrativas dominantes (Arfuch, 2005).

Los estudios de género en América Latina han visibilizado cómo las memorias oficiales y hegemónicas han sido construidas desde posiciones de poder centralizadas y masculinizadas, donde los recuerdos colectivos no constituyen simples evocaciones del pasado, sino procesos sociales atravesados por relaciones de poder, resistencia y resignificación (Uparela & Flórez, 2025). Frente a ello, las memorias de mujeres y de otros grupos subalternos, operan como contra- memorias (Calveiro, 2008) que disputan los

relatos dominantes y expresan formas de agencia y resistencia colectiva.

Situar las memorias en el territorio adquiere especial relevancia, dado que los espacios habitados constituyen escenarios simbólicos donde se inscriben las experiencias de violencia, resistencia y configuración identitaria. El territorio, más que un contexto físico, funciona como un componente constitutivo de las prácticas sociales que producen y sostienen la memoria.

Desde esta mirada, la relación entre memoria colectiva, identidad social, género y territorio, revela que las prácticas de rememoración no se desarrollan en el vacío, sino que se anclan en lugares concretos, cargados de significados, afectos y vínculos comunitarios.

Se propone el concepto de memorias interseccionales, como una categoría que invita a complejizar el análisis, no solo en términos de dos polos de disputa - memorias oficiales y contra memorias-, sino más bien, como un campo atravesado por múltiples entramados de poder que condicionan los recuerdos sociales. Estas memorias permiten ampliar la pluralidad de voces y desnaturalizar las condiciones estructurales que habilitan ciertas narrativas y silencian otras. Esto posibilita la emergencia de una nueva categoría analítica en la que los procesos de producción de memorias son comprendidos como una dimensión política, a través de la cual, los sistemas entrelazados de opresión configuran experiencias diferenciadas del pasado, condicionando, tanto los contenidos como las formas en que este es recordado.

En consecuencia, este artículo sostiene que la memoria, comprendida como una práctica social situada, configura procesos identitarios y de resistencia que tensionan las narrativas hegemónicas y favorecen el desarrollo de nuevas formas de colectividad.

## Las Memorias Colectivas: Desde lo simbólico hasta lo político

Los estudios sobre la memoria en psicología, evidencian que recordar no consiste en una simple enunciación del pasado, sino en un proceso activo de reconstrucción en el que intervienen múltiples factores, tanto cognitivos como socioculturales. Aportes investigativos, desde los de Ebbinghaus (1885) hasta los de Baddeley (2000), reconocen que la memoria se configura como un conjunto de sistemas interrelacionados que permite organizar, interpretar y resignificar la experiencia. Asimismo, desde el campo de la sociología se incluye el carácter social de la memoria, postulando que lo que recordamos, y la manera en que lo hacemos, se encuentra modelado por procesos culturales, emocionales y contextuales. Esto permite un salto interpretativo y una invitación a pensar la memoria más allá del campo psicológico.

El concepto de memoria colectiva fue introducido por Halbwachs (1950), quien afirmó que los recuerdos individuales solo adquieren sentido dentro de marcos sociales compartidos. Recordar es una práctica social situada

entre redes de significados y relaciones, que implica una reconstrucción del pasado a partir de las referencias que cada grupo establece para dotar de sentido a la experiencia común, pues son los grupos quienes determinan qué, cómo y con qué significado se recuerda.

Desde la fenomenología hermenéutica se busca comprender al ser humano y su sentido de estar en el mundo, recurriendo al análisis de la narrativa y del lenguaje como constructos sociales que permiten explicar fenómenos como la memoria y el espacio simbólico del recuerdo. Por tanto, en el acto de narrar un testimonio se está recordando; es decir, se trata de un acto de interpretación que conecta los acontecimientos pasados con el presente que se narra. De este modo, la memoria no solo conserva, sino que también, reinterpreta y resignifica, transformándose en una práctica social, mediante la cual, las comunidades elaboran sentido frente al sufrimiento, la pérdida y la violencia (Ricoeur, 2000; Parra - Giraldo 2019).

La proliferación de discursos sobre el pasado reciente, muestra la tensión que surge ante el temor al olvido en sociedades latinoamericanas altamente globalizadas. El concepto de cultura de la memoria describe la expansión de esta, la que advierte sobre el riesgo de que se convierta en un exceso de representación. Si dicho proceso no se acompaña de una reflexión crítica sobre las estructuras de poder que determinan qué memorias se visibilizan y cuáles permanecen silenciadas, puede derivar en una distorsión de ellas (Huysen, 2002). En este sentido, la memoria se configura como un espacio atravesado por relaciones de dominación y exclusión simbólica.

Recurriendo a explicaciones foucaultianas, la elección de recordar también constituye una forma de ejercicio del poder. Recordar y olvidar no son procesos neutrales, sino mecanismos de producción de verdad (Foucault, 1992). Así, la memoria se convierte en un dispositivo que organiza el saber y la autoridad en torno a la historia y el presente.

Desde las lecturas feministas, y gracias a las contribuciones de Fraser (2008), puede sostenerse que las disputas por la memoria son también luchas por la justicia y por el reconocimiento en sociedades marcadas por el negacionismo. Estas ideas dialogan con los estudios de memoria en América Latina, donde se ha postulado que las memorias constituyen campos de disputa en los que coexisten narrativas dominantes y contra memorias que emergen desde los márgenes (De Sousa Santos & Meneses, 2014; Marguet, 2025). Esta noción permite comprender la memoria como un espacio de resistencia simbólica y política. Ello adquiere especial sentido en contextos atravesados por el terrorismo de Estado, donde la memoria no se limita a registrar o describir hechos, sino que deviene en una forma de justicia y reparación. En palabras de Jelin (2002), "las luchas por la memoria son también luchas por el reconocimiento" (p. 45).

Articular estas nociones permite comprender que la memoria colectiva no se reduce a la preservación del pasado, sino que constituye un campo de acción simbólica

donde los grupos negocian significados, reconocimientos y pertenencias. En el plano social, la memoria opera como un vínculo intergeneracional (Faúndez *et al.*, 2014) que transmite valores e identidades sociales. En el plano político, se convierte en una herramienta para disputar las narrativas hegemónicas del poder.

La memoria, es un acto social de producción de sentido que funda las condiciones para el reconocimiento mutuo y para la emergencia de nuevas identidades colectivas (Álvarez, & Piper, 2023). Esto adquiere particular relevancia, ya que el ejercicio de la memoria abre un espacio para reivindicar aquellas narrativas no oficiales, rescatando los microrrelatos históricamente invisibilizados, como las memorias locales, rurales, de las mujeres y de las minorías marginadas, que permiten ampliar y diversificar la comprensión del pasado colectivo.

### **La configuración identitaria como práctica narrativa**

El concepto de identidad ha transitado un largo recorrido teórico dentro de las ciencias sociales. El término, en esta discusión, se vincula con las corrientes construccionistas y socioculturales que han destacado su carácter histórico, relacional y dinámico.

La configuración identitaria se entiende como una construcción intersubjetiva y narrativa. Siguiendo a Ibáñez (2004) y Ricoeur (1996), el yo no es una esencia preexistente, sino una trama de significados que vincula pasado y presente mediante el relato. De este modo, la identidad se constituye como un proceso hermenéutico que vincula memoria y narración, pues recordamos para poder contarnos, y al contarnos, configuramos quiénes somos.

En contextos de violencia política extrema, caracterizados por prácticas como la desaparición forzada, la tortura, el exilio y el control social generalizado, los regímenes dictatoriales no solo eliminan cuerpos, sino que también, destruyen vínculos, memorias, formas de vida y subjetividades, produciendo un tipo particular de sujeto (Espinoza- Ibacache *et al.*, 2024). En este escenario, la dimensión narrativa adquiere un valor reparador fundamental, ya que, mediante la narración del dolor y de las experiencias traumáticas, la subjetividad puede reinscribirse en el tejido social, permitiendo que la memoria del trauma coexista con una identidad de resistencia (Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos [ILAS], 2019). De este modo, la memoria colectiva opera como un dispositivo de anclaje que otorga continuidad, sentido y pertenencia a la comunidad.

Hall (1996) y, posteriormente, Gergen (2007) redefinen la identidad como una posición dentro de un entramado de discursos y relaciones de poder. Las identidades contemporáneas se caracterizan por su fragmentación y movilidad; por tanto, se convierten en una práctica de significación que se construye en la diferencia. Lo anterior se complementa con las nociones posmodernas donde se sostiene que las identidades son relatos parciales, provisionales y en constante reconstrucción, que dan cabida

a las diferentes subjetividades contemporáneas (Sabucedo & Morales, 2015).

Las sociedades posmodernas, que han asistido a la caída de los grandes relatos dominantes (Butler, 2020), han dado lugar a la proliferación de subjetividades que abren espacio a relatos tejidos en torno a vidas históricamente invisibilizadas, silenciadas y despolitizadas, construidas en torno al miedo (Arfuch, 2005; Garmendia, 2026). En consecuencia, aparece un entramado complejo de relaciones entre memorias, género y territorio.

El territorio, aquí, no es solo un espacio geográfico, sino también, un elemento simbólico que ancla la memoria y las prácticas sociales en la configuración de identidades colectivas; por ejemplo, aquellas colectividades que, afectadas por el desplazamiento forzado y la represión, han desarrollado modos propios de construir identidad a partir del arraigo territorial (Instituto Nacional de Derechos Humanos [INDH], 2023). Lo anterior, adquiere importancia cuando pensamos en las trayectorias de vida de las mujeres, ya que la opresión patriarcal se inscribe inicialmente en el cuerpo, a través de la violencia, el control de la sexualidad y la reproducción, y desde allí, se extiende hacia los territorios comunitarios y naturales donde habitan las personas (Tzul Tzul, 2018).

Para las mujeres, el terrorismo de Estado adquiere dimensiones específicas de género que no pueden ser invisibilizadas en el análisis. La violencia sexual sistemática ejercida contra las mujeres detenidas, constituyó una práctica deliberada de dominación, mediante la cual, el cuerpo femenino fue utilizado como un campo de batalla político. Esto evidencia que el terrorismo de Estado operó no solo a través de la represión política, sino también, mediante las estructuras de género que sustentaban dichas prácticas de violencia (Poblete, 2024).

En consecuencia, la identidad social no se puede pensar sin procesos de memoria colectiva territorial, puesto que son elementos constitutivos de la propia comunidad (Montero, 2004). En esas narraciones compartidas, el cuerpo y la memoria se vuelven identidad, y la identidad, memoria viva del territorio que habitamos.

### **Memoria y Género: Una construcción situada de memorias interseccionales**

La incorporación de los enfoques de género en estudios sobre la memoria, ha permitido profundizar en la comprensión del pasado y los procesos de configuración identitaria. Las teorías feministas han evidenciado que toda memoria se encuentra atravesada por relaciones desiguales de género y poder, por tanto, son jerarquías epistémicas que determinan quiénes son recordados y de qué manera. En este sentido, los feminismos no solo han introducido nuevas voces en la historia, sino que además, han reconfigurado la noción misma de memoria como una práctica política del recordar, articulada en claves de género.

Las epistemologías feministas han desarrollado estudios que evidencian que el conocimiento debe situarse contextualmente, y que la objetividad que busca alcanzar la investigación, debe construirse desde la perspectiva de los

colectivos históricamente marginados, como es el caso de las mujeres. El concepto de objetividad fuerte sostiene que el conocimiento producido desde los márgenes ofrece una comprensión más completa del mundo social, debido a su conciencia de las relaciones de poder que lo estructuran (Harding, 1993; Haraway, 1988). Lo anterior, permite cuestionar el supuesto de neutralidad en la ciencia y mostrar que todo saber está situado (Cruz, 2015), lo que implica que los relatos sobre el pasado dependen del lugar desde el cual se enuncian y de quienes los rememoran (Longoni & Bruzzone, 2008).

Las mujeres recuerdan desde otros lugares y, por tanto, desde otras formas, condicionadas por los roles que históricamente han desempeñado en la sociedad (Jelin, 2002). De ahí la relevancia de analizar las memorias desde la perspectiva de género, ya que no solo constituyen una forma de resistencia, sino también, una invitación a descubrir nuevos relatos y modos de narrar la experiencia, permitiendo tensionar las memorias oficiales mediante la emergencia de contra-memorias (Calveiro, 2008).

El género se reproduce mediante prácticas discursivas que regulan lo que puede ser dicho o recordado, vinculando la experiencia subjetiva y corporal con la construcción colectiva de la memoria. En este marco, el género opera como una categoría fundamental que atraviesa y configura las trayectorias de vida y las memorias colectivas (Llona, 2020). Desde esta perspectiva, Butler (2007) sostiene que el género constituye un proceso performativo, pues se construye a través de sus actos y discursos en diversos contextos sociales.

Los cuerpos de las mujeres se configuran como escenarios de disputa simbólica en los que se inscribe la dominación patriarcal (Segato, 2003). Desde esta perspectiva, la violencia política opera como un lenguaje de poder que busca disciplinar sus cuerpos y colectividades. Recordar las violencias sufridas se convierte así, en una acción política que desmantela los discursos de impunidad y contribuye a la reconstrucción de la memoria colectiva.

Las contribuciones de los feminismos latinoamericanos han puesto énfasis en el reconocimiento de las memorias de las mujeres como una memoria subalterna, históricamente relegada de los relatos oficiales. Las mujeres no son únicamente testigos del pasado, sino también, sujetas políticas que sostienen prácticas de resistencia y de transmisión intergeneracional del recuerdo (Jelin, 2002).

Conceptos como el de mujeres guardianas de la memoria (Duby, 1995), visibilizan el rol de las mujeres en el resguardo y reconstrucción de las narrativas familiares y comunitarias silenciadas por la historia oficial. Las memorias de las mujeres no son homogéneas, pues la experiencia de recordar está atravesada por ejes de clase, etnia, territorio y orientación sexual, que configuran formas diferenciadas de opresión y agencia.

Las memorias interseccionales emergen como una categoría analítica que trasciende la dicotomía entre relatos oficiales y contra-memorias. Al aplicar la metáfora de la madeja de Platero (2014), se comprende que los sistemas de opresión, tales como, colonialidad, capitalismo y patriarcado, no se

suman, sino que se ensamblan para configurar experiencias de recuerdo diferenciadas en las mujeres latinoamericanas. Bajo la matriz de dominación de Hill Collins y Bilge (2019), estas memorias se reconocen como un campo de jerarquías internas y resistencias específicas que desnaturalizan las estructuras de poder que históricamente han validado ciertas narrativas mientras silencian otras.

Las memorias interseccionales serían, por tanto, aquellas formas de recordar donde se entrelazan los distintos sistemas de opresión y que condicionan experiencias y trayectorias de vida que configuran el recuerdo.

La relación entre género y memoria, por tanto, evidencia que recordar implica disputar el poder de narrar y de significar. Desde esta perspectiva, la memoria no se concibe únicamente como algo del pasado, sino como una construcción situada en el presente, a través de las narrativas de vida y del rescate de historias ocultas bajo el peso del relato hegemónico (Ruiz, 2024). De este modo, se abren posibilidades para una memoria interseccional, plural y emancipadora.

### **Criterios metodológicos de revisión bibliográfica**

La revisión conceptual constituye una estrategia sistemática para la construcción de conocimiento. Se sustenta en un criterio de selección bibliográfica intencionado, centrado en obras y debates contemporáneos que articulan aportes de la psicología social, la sociología y las epistemologías feministas. Para ello, se realizó un rastreo bibliográfico en bases de datos especializadas, tales como Scielo, Redalyc, Dialnet, Latindex, y diversas revistas de ciencias sociales. Las palabras clave utilizadas en esta búsqueda fueron: memoria colectiva, identidad social, género, territorio, interseccionalidad y violencia política en dictaduras latinoamericanas.

El corpus teórico seleccionado se fundamenta en su capacidad para ofrecer un recorrido analítico que integra los principales desarrollos conceptuales sobre memoria colectiva, desde sus formulaciones clásicas hasta las perspectivas interseccionales contemporáneas. Esta trayectoria permite cartografiar el estado del arte, con especial atención a la producción académica latinoamericana de las últimas dos décadas. A su vez, posibilita articular los aportes de los enfoques construccionistas y fenomenológicos, con los desarrollos de los estudios feministas.

Las categorías de análisis que orientan este artículo se articulan en torno a seis ejes fundamentales: los marcos clásicos y sociocognitivos de la memoria; la hermenéutica y la configuración de la identidad; las relaciones entre poder, negacionismo y justicia transicional; las epistemologías feministas y los conocimientos situados; el cuerpo y la territorialidad del recuerdo; y, finalmente, la propuesta conceptual de las memorias interseccionales.

### **Resultados**

Tras el análisis crítico del corpus teórico, se identifican tres dimensiones fundamentales que estructuran la memoria de las mujeres en contextos de violencia política como un dispositivo de poder y resistencia:

**La Función reconstituyente del Relato:** Se evidencia que la memoria funciona como un proceso de agencia narrativa. Los hallazgos sugieren que, al relatar el trauma, las mujeres logran una reinscripción de la subjetividad en el tejido social, transformando el dolor individual en una base de pertenencia para la identidad colectiva.

**Memoria territorial:** La revisión muestra que el territorio constituye un anclaje material y simbólico de la memoria, ya que las experiencias de violencia política y resistencia se construyen y resignifican en relación con los espacios habitados. Desde esta perspectiva, los lugares de memoria se configuran como escenarios de disputa frente al olvido institucional y las narrativas hegemónicas del pasado. Del mismo modo, el cuerpo emerge como un territorio de memoria y conflicto, en el que se inscriben las experiencias de violencia, pero también, las estrategias de resistencia, agencia y reconstrucción subjetiva.

**Memorias Interseccionales:** Como principal hallazgo conceptual, se propone esta categoría emergente que permite capturar la complejidad de los recuerdos situados. El acto de recordar de las mujeres latinoamericanas no es homogéneo, sino que está modelado por el ensamblaje de opresiones de género, clase y etnia, lo que produce trayectorias diferenciadas y constituye colectividades en resistencia.

En conjunto, los tres ejes analizados permiten comprender que las identidades y la memoria se producen desde experiencias situadas de género y territorio, y constituyen un proceso político, mediante el cual, las colectividades articulan resistencias y redefinen el "nosotras". En contextos de violencia política, recordar no constituye una acción pasiva, sino un ejercicio que confronta discursos negacionistas, reconstruye vínculos sociales y habilita nuevas formas de identificación social.

### **Conclusiones**

Los enfoques revisados, desde modelos clásicos sociocognitivos hasta perspectivas construccionistas y fenomenológicas, coinciden en que la memoria funciona como un proceso dinámico que vincula pasado y presente. No obstante, la literatura feminista latinoamericana y los enfoques interseccionales, evidencian que estos marcos han tendido a omitir las dinámicas de poder que influyen en las experiencias de las mujeres y en la producción de memorias situadas en contextos de violencia política.

Situar la memoria de las mujeres implica cuestionar la supuesta neutralidad desde la cual las ciencias sociales han abordado tradicionalmente el estudio del pasado. Incorporar estas voces requiere asumir un compromiso epistemológico y ético con formas alternativas de producción de conocimiento. Las epistemologías feministas latinoamericanas, en particular, permiten comprender la memoria como un proceso situado que tensiona los modos hegemónicos de producir verdad y amplía las posibilidades analíticas para estudiar experiencias de violencia política.

Los hallazgos de esta revisión sugieren la necesidad de desarrollar estudios que integren de manera sistemática la dimensión interseccional de la memoria. Se propone, como

marco analítico, el enfoque de las memorias interseccionales, el cual permite considerar las estructuras de poder entrelazadas que condicionan las formas de recordar.

A pesar de los marcos revisados, persisten vacíos que demandan atención en las investigaciones contemporáneas. Hacen falta estudios empíricos que exploren cómo las memorias digitales y los nuevos activismos feministas están reconfigurando la noción de territorio (Altamirano, 2021). Estas memorias se producen por medio de múltiples mediaciones tecnológicas que transforman la experiencia vivida. Siguiendo la teoría del actor – red (Latour, 2008), son estas mismas tecnologías las que se transforman en un actor más en el espacio de relaciones, por tanto, van mediando las experiencias sociales y construyen memorias en red.

La postmemoria permite dar cuenta de las experiencias que resignifican el trauma heredado mediante las tecnologías y lenguajes estéticos y artísticos del propio cuerpo de las mujeres. El posthumanismo propone que el cuerpo emerge como una identidad tecnopolítica que trasciende lo puramente humano, dando paso a una subjetividad identitaria flexible e híbrida que supera la dualidad humano/no humano, para ser reemplazada por una mezcla entre lo humano y lo tecnológico, y que, al ser comprendida desde el ciberfeminismo (cyborg), nos permite resignificar la nueva construcción identitaria del género (Haraway, 2020; Braidotti, 2015).

Es por ello que resulta necesario vincular la memoria colectiva con el ecofeminismo y la defensa del territorio, reconociendo la interdependencia entre el cuerpo y la tierra como escenarios de justicia (Mendoza & Orozco, 2023; Ulloa, 2020). La nueva era de los movimientos sociales, continúa reivindicando la demanda territorial y la lucha de clases, pero, además, se configura como movimientos que construyen identidad, autonomía y calidad de vida (Sabucedo & Morales, 2015).

Finalmente, se propone integrar el giro afectivo mediante la sistematización de archivos de sentimientos, cuadernos de memoria y nuevas tecnologías, que permitan la emergencia de las dimensiones emocionales subalternas que escapan a los registros oficiales del Estado, y así, se constituyan en fuentes fundamentales para profundizar en la comprensión de las memorias interseccionales (Sánchez, 2022).

En síntesis, la memoria, la identidad y el género conforman un campo conceptual interdependiente, que permite comprender cómo las mujeres que han atravesado situaciones de violencia política configuran identidades sociales de resistencia mediante el acto de recordar. La memoria, en este sentido, constituye una práctica política que produce colectividad, disputa sentidos, y habilita nuevas formas de habitar y narrar el pasado.

## Referencias

Altamirano, C. (2021). Memorias digitales: El activismo feminista en la red como archivo del presente. *Revista de Estudios Sociales Digitales*, 12(2), 45-60.

Álvarez, C., & Piper Shafir, I. (2023). Narrative productions of memory: reflections on collective memories as knowledge about the past. *Qualitative Research in Psychology*, 20(4), 552–564. <https://doi.org/10.1080/14780887.2022.2141669>

Arfuch, L. (2005). *Identidades, sujetos y subjetividades* (2a ed.). Prometeo.

Baddeley, A. (2000). The episodic buffer: A new component of working memory. *Trends in Cognitive Sciences*, 4(11), 417–423. [https://doi.org/10.1016/s1364-6613\(00\)01538-2](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(00)01538-2)

Butler, J. (2007). *Géneros en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.

Butler, C. (2020). *Posmodernidad: Una breve introducción*. ediciones Universidad Católica de Chile.

Braidotti, R. (2015). *El conocimiento de posthumano* (1ª ed.). Gedisa.

Calveiro, P. (2008). La memoria como futuro. En M. Tijoux (Ed.), *Memoria en busca de la historia* (pp. 67–82). LOM.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2019). *Resolución 3/19: Principios sobre Políticas de Memoria en las Américas*. Chile. <https://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/resolucion-3-19-es.pdf>

Cruz, M. A. (2015). *Los conocimientos situados de Donna Haraway como recurso epistemológico para la investigación crítica. Cuatro escenarios para analizar los ensamblajes entre ciencias sociales y política en el Chile de la postdictadura*. [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Departamento de Sociología V. <http://eprints.sim.ucm.es/30003/>

De Sousa Santos, B. & Meneses, M. (2014). *Epistemologías del sur: desobediencia epistémica* (1ra ed.). Siglo XXI Editores.

Duby, G. (1995). *Mujeres del siglo XII: recordando el linaje femenino*. Editorial Andrés Bello.

Ebbinghaus, H. (1885). *Memory: A contribution to experimental psychology*. Creative Media Partners, LLC.

Espinoza Ibacache, J., Reyes Espejo, M. I., García Quiroga, M., Yáñez-Urbina, C., Faúndez, X., & Sagredo Mazuela, O. (2024). Dictaduras y violencia política en América Latina: aproximaciones interdisciplinarias para la construcción de memorias y reparación. *Psicoperspectivas*, 23(3). <https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol23-Issue3-fulltext-3381>

Faúndez, X., Cornejo, M., & Brackelaire, J. (2014). Transmisión y apropiación de la historia de prisión política: trasgeneracionalidad del trauma psicosocial en nietos de ex presos políticos de la dictadura militar Chilena. *Terapia psicológica*, 32 (3), 201-216. <https://doi.org/10.4067/S0718-48082014000300003>.

Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder* (2a ed.). La Piqueta. <https://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2014/12/doctrina39453.pdf>

Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia* (1ra ed.). Herder.

Garmendia, S. (2026). El rostro oculto del poder: efectos subjetivos del terrorismo de Estado, los propósitos de sembrar el terror. *Revista Pensamiento Penal*, 3(2), 77–83.

Gergen, K. (2007). *Construccionismo social: aportes para el debate y la práctica*. Uniandes.

Halbwachs, M. (1950). *La memoria colectiva* (1ra ed.). Prensas Universitarias de Zaragoza.

Hall, S. (1996). Introduction: Who needs “identity”? En S. Hall & P. du Gay, *Questions of cultural identity* (pp. 13–39). Sage.

Harding, S. (1993). *Feminist Epistemologies* (1st Edition). Routledge.

Haraway, D. (2020). *Manifiesto Ciborg: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX* (1a ed.). Kaotica Libros. [https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz\\_suarez/ciborg.pdf](https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf)

Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14 (3), 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>

Hill Collins, P. & Bilge, S. (2019). *Interseccionalidad*. Ediciones Morata.

Huyssen, A. (2002). *En busca del tiempo perdido: Las culturas de la memoria en la época de lo global*. Ediciones Infinito.

Ibáñez, T. (2004). *Introducción a la psicología social*. Editorial UOC.

- Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH). (2023). *Informe Anual sobre la Situación de los Derechos Humanos en Chile 2023*. INDH Ciudadano.
- Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos humanos. (2019). *Trauma político y la transmisión transgeneracional del daño*. ILAS.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria* (1a ed.). Siglo XXI.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red* (1ª. ed.). Ediciones Manantial
- Longoni, A. & Bruzzone, B. (2008). *El siluetazo: Imagen, cuerpo y política en los años 80* (1a ed.). Adriana Hidalgo editora.
- Llona, M. (2020). La memoria de las otras: feminismo y recuerdo. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 50 (1), 291-294.
- Marguet, P. (2025). La batalla de las memorias en América Latina: entre historia, justicia y resistencia. *Amérique latine Paris* 8. <https://doi.org/10.58079/1469u>
- Mendoza, Y., & Orozco, L. (2023). Cuerpo-territorio y memoria: Una mirada interseccional desde el ecofeminismo latinoamericano. *Revista de Geografía Humana y Género*, 15(1), 112-135.
- Montero, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria: Desarrollo, conceptos y procesos* (1ra ed.). Paidós.
- Parra-Giraldo, M. (2019). La narración cómo estrategia de resignificación de la subjetividad en víctimas del conflicto armado. *Revista Kavilando*, 11(1), 191–221. <https://www.ojs.kavilando.org/index.php/kavilando/article/view/294>
- Platero, R. (2014). Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad. *Quaderns de Psicologia*, 16 (1), 55 -72. <https://doi.org/10.5565/rev/psicologia>
- Poblete, N (2024). Violencia sexual como violencia política en las dictaduras de Argentina y Chile. íconos. *Revista de Ciencias sociales*, 80 (28), 137-155. <https://doi.org/10.17141/iconos.80.2024.5990>
- Ricoeur, P. (1996). *Si mismo con el otro* (1a ed.). Siglo XXI editores.
- Ricoeur, P. (2000). *La memoria, la historia, el olvido* (1a ed.). Editions Seuil.
- Rojas, H. (2023). Desafíos de la justicia transicional en América Latina. *Revista De Derecho*, (28), e3741. <https://doi.org/10.22235/rd28.3741>
- Ruiz, J. (2024). Narrarse desde el género para configurar la memoria: la trayectoria de vida como herramienta investigativa. *Revista de historia de América*, 169, 223-249.
- Sánchez, C. (2022). El giro afectivo en los estudios de memoria: Sentimientos y resistencias en el espacio público. *Anales de Antropología Social*, 34 (3), 201-218.
- Sabucedo, J. & Morales, J. (2015). *Psicología social*. Médica Panamericana.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Tzul Tzul, G. (2018). Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena. *Revista Internacional De Organizaciones*, 181–183. <https://doi.org/10.17345/rio25-26.181-183>
- Ulloa, A. (2020). Mujeres indígenas y memorias del despojo: Interseccionalidad y justicia ambiental en contextos de violencia. *Nómadas*, 52, 13-31.
- Uparela, K. M. & Flórez, R. A. (2025). Género y memoria: campos de lo posible y caminos de resistencia hacia la reconciliación. *Memorias*, 56, 32–60. <https://doi.org/10.14482/memor.56.258.746>

# TELETRABAJO, CONCILIACIÓN Y JUSTICIA ESPACIAL EN CHILE: Análisis teórico-documental de las leyes 21.220 y 21.645 desde género, cuidado y territorio

Telework, Work-Life Reconciliation and Spatial Justice in Chile: A Theoretical-Documentary Analysis of Laws 21.220 and 21.645 from the Perspective of Gender, Care and Territory

---

---

✎ **Karla Vergara-Moya**  
Universidad Autónoma de Chile (UA),  
Talca, Chile  
Email: karla.vergara@cloud.uautonoma.cl  
0009-0001-8675-1088  


**Recibido:** 28 de enero de 2026  
**Aceptado:** 4 de junio de 2026  
**Publicado:** 30 de junio de 2026

Artículo científico.

**Cómo citar:** Vergara-Moya, K. (2026). Teletrabajo, conciliación y justicia espacial en Chile: Análisis teórico-documental de las leyes 21.220 y 21.645 desde género, cuidado y territorio. *Palimpsesto*, 16(28), 91-103. <https://doi.org/10.35588/7nt1qr82>



REVISTA  
**PALIMPSESTO**  
REVISTA CHILENA DE ESTUDIOS DE GÉNERO



## RESUMEN

Este artículo analiza críticamente las leyes chilenas N.º 21.220 y N.º 21.645 sobre teletrabajo y conciliación de la vida personal, familiar y laboral desde una perspectiva feminista y territorial. Mediante una estrategia de análisis documental crítico, se examinan sus alcances, omisiones y tensiones frente a las desigualdades de género, cuidado, cultura organizacional y territorio. Se sostiene que el teletrabajo no opera automáticamente como medida conciliadora, pues puede reproducir desigualdades cuando se implementa sobre hogares generizados, culturas organizacionales presenciales y brechas socioespaciales entre la Región Metropolitana y la Región del Maule.

## ABSTRACT

This article critically analyzes Chilean Laws No. 21,220 and No. 21,645 on telework and work-life balance from a feminist and territorial perspective. Drawing on a critical documentary analysis, it examines the normative assumptions, scope, and omissions embedded in both legal frameworks regarding gender inequalities, care, organizational culture, and territory. The study argues that telework does not automatically operate as a work-life balance measure; rather, it may reproduce and deepen inequalities when implemented within gendered divisions of labor, organizational cultures centered on physical presence, and territorially unequal conditions. Findings indicate that the current regulatory framework partially recognizes care responsibilities but provides a limited understanding of the material and territorial conditions that shape the effective exercise of work-life balance rights. The article concludes that the effectiveness of telework as a work-life balance strategy depends not only on legal recognition but also on broader transformations in the social organization of care, organizational cultures, and territorial conditions of access.

---

[ Palabras claves ] Teletrabajo, conciliación, género, cuidados, territorio.

[ Key Words ] Telework, work-life reconciliation, gender, care, territory.

## Introducción

Las transformaciones contemporáneas del trabajo han tensionado la articulación entre el empleo remunerado, la vida familiar, las responsabilidades de cuidado y el tiempo personal. En este contexto, el teletrabajo adquirió centralidad durante la pandemia de COVID-19 y se incorporó progresivamente al ámbito de la regulación laboral, la conciliación y las políticas de cuidado (Organización Internacional del Trabajo [OIT], 2020). En Chile, este proceso se expresa en la Ley N.º 21.220, que regula el trabajo a distancia y el teletrabajo, y en la Ley N.º 21.645, que incorpora medidas de conciliación de la vida personal, familiar y laboral para personas trabajadoras con responsabilidades de cuidado, siempre que la naturaleza de sus funciones lo permita (Ley N.º 21.220, 2020; Ley N.º 21.645, 2023).

Si bien esta articulación normativa constituye un avance, su reconocimiento jurídico no garantiza por sí mismo condiciones sustantivas de igualdad. La posibilidad de teletrabajar y conciliar depende de condiciones materiales, familiares, organizacionales y territoriales desigualmente distribuidas. Entre ellas se encuentran la conectividad, la disponibilidad de un espacio doméstico adecuado, las redes de cuidado, la distribución del trabajo no remunerado y los criterios institucionales, mediante los cuales, las organizaciones autorizan o restringen esta modalidad. Por ello, el teletrabajo no puede ser comprendido como una herramienta neutral ni como una solución homogénea para todas las personas trabajadoras.

Desde una perspectiva feminista crítica, esta tensión adquiere especial relevancia debido a la persistente desigual distribución del trabajo doméstico y de cuidados. La conciliación no remite únicamente a una capacidad individual de administrar el tiempo, sino a una organización social del cuidado que continúa descansando de manera desproporcionada sobre las mujeres (Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], 2022; Pautassi, 2007). En Chile, la II Encuesta Nacional sobre Uso del Tiempo muestra que las mujeres destinan 4 horas y 57 minutos diarios al trabajo no remunerado, mientras que los hombres destinan 2 horas y 52 minutos, configurándose una brecha diaria de 2 horas y 5 minutos (Instituto Nacional de Estadísticas [INE], 2025).

A esta desigualdad de género se suma una dimensión territorial menos desarrollada en los estudios sobre teletrabajo y conciliación. Las políticas laborales suelen formularse desde una racionalidad nacional abstracta, suponiendo condiciones relativamente homogéneas de implementación. Sin embargo, la concentración de infraestructura, empleo calificado, servicios especializados y capacidades institucionales en la Región Metropolitana, tensiona la aplicación uniforme de estas normativas en regiones intermedias. En este marco, la relación entre la Región Metropolitana y la Región del Maule permite observar desigualdades socioespaciales relevantes para el ejercicio efectivo del teletrabajo.

Si bien la literatura sobre teletrabajo y conciliación ha

experimentado un crecimiento significativo durante la última década, especialmente a partir de la pandemia por COVID-19, gran parte de los estudios se ha concentrado en experiencias organizacionales, bienestar laboral, productividad y conflicto trabajo-familia. En contraste, existe un menor desarrollo respecto de cómo los marcos normativos que regulan el teletrabajo incorporan o invisibilizan las desigualdades de género, cuidado y territorio, que condicionan su ejercicio efectivo. Esta brecha resulta particularmente relevante en contextos regionales caracterizados por desigualdades socioespaciales persistentes.

La Región del Maule resulta especialmente pertinente para este análisis, pues presenta una ruralidad de 26,8%, superior al promedio nacional de 12,2% (INE, 2018). Esta condición puede incidir en la conectividad, el acceso a servicios de cuidado, la infraestructura doméstica y la disponibilidad de ocupaciones susceptibles de realizarse a distancia. Desde esta perspectiva, el territorio no se entiende como simple localización geográfica, sino como una producción social atravesada por relaciones de poder, infraestructura, estructura productiva, redes de cuidado y capacidades institucionales. Los aportes de Lefebvre (1991), Massey (2005) y Soja (2010), permiten comprender el teletrabajo como una práctica socioespacial situada, condicionada por la distribución desigual de recursos y oportunidades.

La dimensión territorial de esta problemática adquiere especial relevancia al examinar la distribución regional de los pactos vigentes de teletrabajo en Chile. Según registros administrativos de la Dirección del Trabajo, al 31 de marzo de 2026 la Región Metropolitana concentraba 141.584 pactos vigentes de trabajo a distancia o teletrabajo, equivalentes al 87,2% del total nacional. En contraste, la Región del Maule registraba 1.555 pactos, representando únicamente el 1,0% del total del país (Dirección del Trabajo, 2026). Estas diferencias evidencian que la implementación efectiva del teletrabajo se distribuye de manera territorialmente desigual, sugiriendo que el acceso a esta modalidad laboral se encuentra condicionado por factores asociados a la estructura económica regional, la composición ocupacional y las oportunidades diferenciales de acceso a tecnologías e infraestructura digital.

El problema que aborda este artículo se ubica precisamente en esta intersección. Aunque la Ley N.º 21.220 regula el teletrabajo como modalidad laboral y la Ley N.º 21.645 lo incorpora a un régimen de conciliación asociado al cuidado, ambas normativas tienden a operar sobre una concepción abstracta del sujeto trabajador, del hogar y del territorio. Presuponen condiciones que no se distribuyen de manera homogénea: conectividad suficiente, espacio adecuado, seguridad laboral, organización familiar y márgenes de negociación frente al empleador.

En consecuencia, este artículo analiza críticamente cómo el marco normativo chileno sobre teletrabajo y conciliación reconoce, omite o tensiona las condiciones socioespaciales que hacen posible el ejercicio efectivo del

derecho a conciliar. La pregunta que orienta el análisis es: ¿cómo las leyes N.º 21.220 y N.º 21.645 reconocen, omiten o tensionan las desigualdades de género, cuidado y territorio que condicionan la posibilidad efectiva de conciliar en contextos no metropolitanos como la Región del Maule? El objetivo es identificar los alcances, omisiones y tensiones de dicho marco normativo desde una perspectiva feminista y territorial.

La hipótesis de lectura sostiene que el marco normativo chileno reconoce formalmente el teletrabajo como modalidad laboral y herramienta de conciliación; sin embargo, opera sobre una concepción abstracta del sujeto trabajador, del hogar y del territorio. Esta abstracción limita la problematización de la feminización del cuidado, las culturas organizacionales presenciales y las brechas territoriales entre la Región Metropolitana y regiones intermedias como el Maule. Para desarrollar este argumento, el artículo adopta una estrategia teórico-documental basada en el análisis crítico de las leyes N.º 21.220 y N.º 21.645, complementada con literatura sobre género, cuidados, cultura organizacional, producción social del espacio y justicia espacial.

El aporte original de este artículo consiste en articular el análisis del teletrabajo y la conciliación con la perspectiva de justicia espacial, incorporando el territorio como una dimensión constitutiva de las posibilidades efectivas de ejercicio de los derechos laborales asociados al cuidado. De este modo, el estudio contribuye a ampliar los debates sobre conciliación más allá de las relaciones trabajo-familia, incorporando las desigualdades socioespaciales que median la implementación de las políticas laborales.

### **Metodología**

Este artículo se inscribe en una perspectiva feminista crítica y sociocrítica que comprende las normas jurídicas, no como instrumentos neutros de regulación, sino como dispositivos que producen categorías sociales, delimitan sujetos de derecho y establecen determinadas formas de comprender e intervenir sobre los problemas públicos. Desde esta posición, el interés no radica en evaluar empíricamente la implementación del teletrabajo ni en reconstruir experiencias individuales de conciliación, sino en examinar críticamente los supuestos normativos que organizan la regulación chilena del teletrabajo y del cuidado, interrogando las formas en que las desigualdades de género y territorio son reconocidas, problematizadas o invisibilizadas por el marco legal vigente.

Bajo esta premisa, se adoptó una estrategia de análisis documental crítico, entendida como una aproximación que permite analizar los documentos no solo como fuentes de información, sino como producciones sociales que condensan racionalidades institucionales, formas de clasificación y visiones particulares sobre el trabajo, la familia, el cuidado y la organización social (Bowen, 2009; Prior, 2008). Desde esta perspectiva, las leyes son comprendidas como textos que no solo regulan conductas, sino que también, construyen determinadas representaciones sobre quiénes son los sujetos legítimos de derecho, cuáles son las

condiciones consideradas relevantes para el ejercicio de esos derechos y qué dimensiones de la realidad permanecen fuera del campo de regulación.

El corpus principal estuvo constituido por la Ley N.º 21.220, que regula el trabajo a distancia y el teletrabajo, y la Ley N.º 21.645, que incorpora medidas de conciliación de la vida personal, familiar y laboral para personas trabajadoras con responsabilidades de cuidado. La selección de estos cuerpos normativos responde a que representan los principales instrumentos jurídicos mediante los cuales el Estado chileno ha articulado el teletrabajo con las políticas de conciliación. Complementariamente, se consideraron antecedentes institucionales y estadísticos relativos al uso del tiempo, conectividad digital, ruralidad y distribución territorial del teletrabajo, con el propósito de contextualizar las condiciones materiales sobre las cuales dichas regulaciones pretenden desplegar sus efectos.

El análisis se centró en los contenidos normativos, categorías jurídicas, sujetos reconocidos, condiciones de acceso y omisiones presentes en ambos cuerpos legales. Particularmente, interesó examinar cómo las normas conceptualizan el teletrabajo, representan el cuidado, configuran la conciliación, reconocen las desigualdades de género y consideran o dejan de considerar las condiciones territoriales que median el ejercicio efectivo de estos derechos. Para ello, se construyó una matriz analítica sustentada en seis dimensiones derivadas del marco conceptual del estudio: teletrabajo como modalidad de organización laboral; conciliación y cuidado; género y división sexual del trabajo; territorio y condiciones socioespaciales; cultura organizacional y discrecionalidad institucional; y desigualdades territoriales expresadas en la relación entre la Región Metropolitana y la Región del Maule.

El procedimiento analítico combinó una lectura exploratoria del corpus con una lectura temática e interpretativa orientada por las categorías teóricas del estudio. Más que identificar únicamente el contenido explícito de las disposiciones legales, el análisis buscó reconocer los supuestos subyacentes que estructuran la formulación normativa, prestando especial atención a la construcción del sujeto trabajador, la representación del hogar, la organización social del cuidado y el tratamiento del territorio. De este modo, el interés no estuvo puesto exclusivamente en lo que las leyes establecen, sino también, en aquello que presuponen, silencian o dejan insuficientemente problematizado.

La consistencia del análisis se resguardó mediante criterios de pertinencia documental, coherencia teórico-metodológica y transparencia analítica. La pertinencia deriva de la selección de documentos directamente vinculados con la regulación del teletrabajo y la conciliación en Chile; la coherencia se expresa en la articulación entre problema de investigación, marco conceptual y dimensiones de análisis; y la transparencia se fortalece mediante la explicitación del corpus, las categorías analíticas y la matriz documental incorporada en el Anexo A.

Desde este enfoque, los hallazgos del estudio

deben entenderse como resultados de una lectura crítica e interpretativa del marco normativo chileno. Su propósito es contribuir a la comprensión de las tensiones que emergen cuando el teletrabajo es promovido como herramienta de conciliación en contextos atravesados por desigualdades de género, culturas organizacionales diferenciadas y territorios desigualmente dotados de recursos.

### **Precisiones conceptuales**

El análisis del marco normativo chileno sobre teletrabajo y conciliación, requiere delimitar las categorías que sostienen el argumento del artículo. Esta precisión permite evitar una lectura del teletrabajo como simple mecanismo de flexibilidad laboral y situarlo como una modalidad de organización del trabajo atravesada por relaciones de género, responsabilidades de cuidado, culturas organizacionales y desigualdades territoriales. Desde esta perspectiva, teletrabajo, conciliación, cuidado, trabajo doméstico, territorio y cultura organizacional no constituyen dimensiones aisladas, sino componentes articulados de una misma problemática: las condiciones bajo las cuales el trabajo remunerado se desplaza hacia espacios socialmente desiguales.

#### ***Teletrabajo y trabajo a distancia***

En este artículo, el teletrabajo se entiende como una modalidad de organización laboral mediada tecnológicamente, y no como un beneficio individual ni como una práctica neutra de flexibilidad. Esta precisión permite analizarlo como una forma regulada de reorganizar el tiempo, el espacio, la supervisión, la disponibilidad y las condiciones materiales en que se prestan los servicios.

En el ordenamiento jurídico chileno, la Ley N.º 21.220 distingue entre trabajo a distancia y teletrabajo. El primero refiere a la prestación de servicios, total o parcial, desde el domicilio de la persona trabajadora u otro lugar distinto de las dependencias de la empresa. El teletrabajo, en cambio, supone que dichos servicios se realizan mediante medios tecnológicos, informáticos o de telecomunicaciones, o que deben reportarse a través de ellos (Ley N.º 21.220, 2020). Esta definición converge con la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 2020), que comprende el teletrabajo como trabajo realizado fuera de las instalaciones del empleador mediante tecnologías de información y comunicación.

Sin embargo, desde una perspectiva crítica, el teletrabajo no solo modifica el lugar desde donde se trabaja. También reconfigura las fronteras entre espacio laboral, espacio doméstico y vida cotidiana. Puede ampliar márgenes de autonomía cuando existen condiciones materiales adecuadas, culturas organizacionales basadas en la confianza y distribución corresponsable del cuidado. No obstante, también puede intensificar la jornada, difuminar los límites entre trabajo remunerado y vida familiar, aumentar la carga mental y trasladar hacia los hogares, costos y responsabilidades antes contenidos en el espacio empresarial. Por ello, se entiende aquí como una modalidad laboral situada, cuyos efectos dependen de la posición de género, las condiciones domésticas, la cultura organizacional y el territorio en que se implementa.

### ***Conciliación, cuidados y trabajo doméstico***

La conciliación de la vida personal, familiar y laboral se ha instalado como respuesta a las tensiones entre empleo remunerado, responsabilidades familiares y tiempo personal. No obstante, desde una perspectiva feminista crítica, no puede reducirse a una capacidad individual de administración del tiempo. Comprenderla de ese modo desplaza hacia las personas trabajadoras, especialmente hacia las mujeres, la responsabilidad de resolver contradicciones estructurales asociadas a la organización desigual del cuidado, la rigidez de las culturas laborales, la insuficiencia de servicios públicos y las brechas territoriales.

La Ley N.º 21.645 incorpora la conciliación en el ordenamiento laboral chileno mediante derechos orientados a favorecer la vida personal, familiar y laboral, promoviendo la igualdad de oportunidades y de trato entre mujeres y hombres. Entre sus disposiciones, establece el derecho al trabajo a distancia o teletrabajo para trabajadores y trabajadoras que tengan a su cuidado niños o niñas menores de catorce años, personas con discapacidad o personas en situación de dependencia severa o moderada, siempre que la naturaleza de sus funciones lo permita (Ley N.º 21.645, 2023). Esta formulación reconoce que el cuidado incide en la organización del trabajo remunerado, pero también, evidencia que el ejercicio del derecho queda condicionado por criterios organizacionales, técnicos y materiales.

Siguiendo a Tronto (1993), el cuidado puede comprenderse como el conjunto de actividades materiales, emocionales, relacionales y organizativas orientadas al sostenimiento de la vida y al bienestar de otras personas. Desde la economía feminista y los estudios sobre reproducción social, el cuidado no puede entenderse como responsabilidad privada ni naturalmente femenina; constituye una función social indispensable para la sostenibilidad de los hogares, la reproducción de la fuerza de trabajo y la vida colectiva (Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], 2022; Pautassi, 2007).

A su vez, resulta necesario distinguir cuidado y trabajo doméstico. El trabajo doméstico se refiere a tareas no remuneradas orientadas al mantenimiento material del hogar, como limpieza, alimentación, compras, administración cotidiana y gestión de la vivienda. El cuidado, en cambio, incorpora una dimensión relacional orientada al bienestar de otras personas. Esta distinción permite comprender cómo el teletrabajo puede intensificar simultáneamente tareas domésticas, responsabilidades de cuidado y exigencias laborales. En consecuencia, el hogar teletrabajado no es un espacio vacío disponible para la productividad, sino un espacio previamente organizado por relaciones de género, jerarquías familiares, tareas de reproducción material y responsabilidades de cuidado.

#### ***Territorio y cultura organizacional***

El territorio constituye una categoría central para analizar el teletrabajo porque permite problematizar las condiciones espaciales que lo hacen posible, limitado o desigual. No se entiende aquí como simple localización geográfica ni como oposición entre lo urbano y lo rural,

sino como una producción socioespacial históricamente configurada, donde se articulan relaciones de poder, infraestructura, conectividad, estructura productiva, acceso a servicios, redes de cuidado y capacidades institucionales.

Esta precisión desplaza el análisis desde la pregunta por el lugar donde se trabaja, hacia las condiciones territoriales que habilitan o restringen el ejercicio efectivo del derecho a teletrabajar. En Chile, la relación entre la Región Metropolitana y la Región del Maule permite observar esta tensión. La Región Metropolitana concentra infraestructura, empleo calificado, servicios especializados y mayores oportunidades de ocupaciones susceptibles de realizarse a distancia. La Región del Maule, en cambio, presenta mayor ruralidad relativa, una matriz productiva más vinculada a actividades primarias y agroindustriales, y condiciones diferenciadas de conectividad y acceso a servicios.

El territorio opera, por tanto, como una mediación estructural de la conciliación. Una misma norma puede reconocer derechos universales, pero su ejercicio efectivo depende de condiciones situadas: conectividad digital, calidad de la vivienda, tiempos de traslado, disponibilidad de redes de cuidado, cercanía a servicios y estructura ocupacional. Cuando estas condiciones se distribuyen de manera desigual, el derecho formal puede producir efectos diferenciados según el lugar donde se ejerce.

La cultura organizacional constituye otra mediación decisiva. Las organizaciones no implementan el teletrabajo en abstracto, sino desde normas, rutinas, jerarquías y supuestos sobre productividad, compromiso y disponibilidad. Desde la teoría de las organizaciones generizadas, las reglas organizacionales pueden presentarse como neutrales y, al mismo tiempo, producir efectos diferenciados sobre mujeres y hombres debido a trayectorias, responsabilidades familiares y posiciones laborales desiguales (Acker, 1990). En este marco, las culturas basadas en presencialidad, control visual y disponibilidad extendida, pueden restringir el potencial conciliador del teletrabajo, mientras que aquellas orientadas a la confianza, la autonomía y la evaluación por resultados, pueden favorecer su implementación como medida efectiva de conciliación.

### **Síntesis conceptual**

A partir de estas precisiones, el teletrabajo se entiende como una modalidad de organización laboral mediada tecnológicamente, cuyo ejercicio reconfigura las relaciones entre empleo, hogar, cuidado y territorio. La conciliación se comprende como una dimensión de justicia social y laboral, no como una capacidad individual de gestión del tiempo. Los cuidados se refieren a actividades materiales, emocionales y relacionales orientadas al sostenimiento de la vida, mientras que el trabajo doméstico alude a tareas no remuneradas de reproducción material del hogar. El territorio se define como una producción socioespacial atravesada por infraestructura, conectividad, servicios, redes de cuidado y relaciones de poder. Finalmente, la cultura organizacional se concibe como el conjunto de normas, prácticas y supuestos que median la forma en que el teletrabajo es autorizado, gestionado y valorado dentro de las organizaciones.

En conjunto, estas categorías permiten sostener que el teletrabajo regulado por las leyes N.º 21.220 y N.º 21.645 no puede evaluarse solo por su reconocimiento normativo. Su potencial conciliador depende de las condiciones materiales, organizacionales y territoriales en que se implementa, especialmente, cuando el derecho a conciliar se despliega sobre hogares generizados, culturas organizacionales presenciales y territorios desigualmente dotados de recursos.

### **Territorio, producción social del espacio y justicia espacial**

El análisis del teletrabajo como medida de conciliación, exige comprender el territorio no como un escenario externo donde se aplican las normas laborales, sino como una dimensión constitutiva de las condiciones que hacen posible o restringen el ejercicio efectivo de los derechos. Esta precisión resulta central, porque las leyes N.º 21.220 y N.º 21.645 reconocen formalmente el trabajo a distancia, el teletrabajo y la conciliación, pero lo hacen desde una formulación general que no problematiza suficientemente las desigualdades socioespaciales sobre las cuales estas medidas se implementan.

Desde esta perspectiva, el territorio no constituye un dato geográfico ni una variable contextual secundaria. Se entiende como una producción histórica, social y política en la que se articulan infraestructura, conectividad, estructura productiva, redes de cuidado, acceso a servicios, condiciones habitacionales y capacidades institucionales. Por ello, la pregunta por el teletrabajo no puede limitarse a si una persona puede desarrollar sus funciones fuera de la empresa; debe interrogar también qué condiciones territoriales permiten transformar el hogar u otro espacio en lugar de trabajo, qué recursos sostienen esa transformación y qué desigualdades quedan invisibilizadas cuando la norma presupone una disponibilidad espacial homogénea.

### **Lefebvre: el hogar como espacio socialmente producido**

Henri Lefebvre permite desplazar la comprensión del espacio desde una lectura física o administrativa hacia una lectura crítica de su producción social. En *La producción del espacio*, Lefebvre (1991) sostiene que el espacio no es un contenedor neutro de las relaciones sociales, sino un producto histórico atravesado por relaciones de poder, racionalidades económicas, representaciones institucionales y prácticas cotidianas. Esta perspectiva permite analizar el teletrabajo no solo como traslado del trabajo desde la empresa hacia el domicilio, sino como una reorganización de las relaciones entre espacio productivo, espacio doméstico y vida cotidiana. Aplicado al marco normativo chileno, este enfoque permite observar que la Ley N.º 21.220 regula el teletrabajo principalmente desde una racionalidad jurídico-laboral y técnico-organizacional. La norma define lugares de prestación de servicios, mecanismos de supervisión, condiciones de seguridad y salud laboral, derecho a desconexión y obligaciones del empleador. Sin embargo, estas disposiciones remiten sobre todo al espacio concebido: aquel planificado, representado y normado desde instituciones, contratos,

reglamentos y discursos técnicos.

La tensión aparece cuando ese espacio concebido se confronta con el espacio vivido por las personas trabajadoras. El hogar no es un lugar vacío, disponible u homogéneo para ser convertido en puesto de trabajo. Es un espacio previamente organizado por relaciones familiares, responsabilidades domésticas, cuidados, desigualdades de género, condiciones habitacionales y recursos materiales diferenciados. En consecuencia, cuando el trabajo remunerado se desplaza al hogar, no ingresa a un espacio neutro, sino a un ámbito de reproducción social donde ya existen cargas, tiempos, jerarquías y expectativas.

Desde este marco, el teletrabajo puede comprenderse como una práctica socioespacial que reconfigura las fronteras entre trabajo remunerado y reproducción social. Esta reconfiguración es especialmente relevante para el análisis de género, porque el hogar ha sido históricamente feminizado como espacio de cuidado, trabajo doméstico y sostenimiento cotidiano de la vida. Por tanto, cuando el empleo remunerado se instala en el hogar, no se produce una simple redistribución espacial del trabajo, sino una superposición de funciones productivas y reproductivas que puede afectar de manera diferenciada a mujeres y hombres.

#### **Massey: Región Metropolitana y Maule como relación socioespacial**

La contribución de Doreen Massey permite complementar esta lectura al comprender el espacio como relacional, múltiple y abierto. En *For Space*, Massey (2005) plantea que los lugares no son entidades cerradas ni autosuficientes, sino configuraciones producidas por relaciones sociales que operan en distintas escalas. Desde esta perspectiva, los territorios no deben analizarse como unidades aisladas, sino como posiciones dentro de relaciones históricas, económicas, políticas e institucionales más amplias.

Esta aproximación resulta pertinente para analizar la relación entre la Región Metropolitana y la Región del Maule. La diferencia entre ambos territorios no debe interpretarse únicamente como distancia geográfica o variación regional, sino como una relación centro-periferia históricamente producida. La Región Metropolitana concentra infraestructura institucional, servicios especializados, empleo calificado y mayores oportunidades asociadas a ocupaciones susceptibles de realizarse a distancia. La Región del Maule, en cambio, presenta mayor ruralidad relativa, una matriz productiva más vinculada a actividades primarias y agroindustriales, y condiciones diferenciadas de conectividad, servicios y redes de cuidado.

Esta diferencia territorial se expresa, por ejemplo, en la ruralidad regional: mientras la Región del Maule registra una ruralidad de 26,8%, el promedio nacional alcanza 12,2% (Instituto Nacional de Estadísticas [INE], 2018). Desde la perspectiva relacional de Massey (2005), ello no significa que el Maule sea, simplemente, un territorio rezagado respecto de la Región Metropolitana. Más bien, permite comprender que ambos espacios se constituyen dentro de una misma organización territorial del desarrollo, donde ciertos territorios concentran recursos estratégicos, y otros, enfrentan mayores

restricciones para incorporarse en igualdad de condiciones a las transformaciones del trabajo contemporáneo.

En el caso del teletrabajo, esta desigualdad se expresa en la disponibilidad diferencial de infraestructura digital, servicios de apoyo, capacidades organizacionales y condiciones domésticas para sostener el trabajo remoto. Por ello, una política laboral puede formularse con alcance nacional, pero su aplicación concreta ocurre en territorios diferenciados. La existencia formal de un derecho no elimina las diferencias en conectividad, estructura ocupacional, acceso a transporte, servicios de cuidado, condiciones habitacionales o disponibilidad de empleos teletrabajables.

#### **Soja: justicia espacial y derecho efectivo a conciliar**

Edward Soja permite avanzar desde la descripción de desigualdades territoriales hacia su problematización en términos de justicia espacial. En *Seeking Spatial Justice*, Soja (2010) sostiene que las desigualdades sociales poseen una dimensión espacial constitutiva: se producen, distribuyen y reproducen en el espacio. Esta perspectiva permite comprender que las diferencias territoriales no son efectos secundarios del desarrollo, sino formas concretas de injusticia que afectan el acceso a derechos, recursos y oportunidades.

Aplicada al teletrabajo, la justicia espacial obliga a desplazar la pregunta desde el reconocimiento formal del derecho hacia sus condiciones efectivas de ejercicio. No basta con que la Ley N.º 21.645 establezca la posibilidad de acceder al trabajo a distancia o teletrabajo para personas con responsabilidades de cuidado. Es necesario analizar si los territorios cuentan con condiciones materiales para ejercer ese derecho: conectividad suficiente, equipamiento, viviendas adecuadas, servicios de cuidado, estructuras ocupacionales compatibles con el teletrabajo y culturas organizacionales capaces de sostener modalidades no presenciales.

La conectividad digital constituye una expresión clara de esta problemática. En el teletrabajo, internet no es un recurso accesorio, sino una condición estructural de acceso al empleo, a la comunicación organizacional, al cumplimiento de tareas y al ejercicio del derecho a conciliar. Cuando la conectividad se distribuye de manera desigual entre territorios metropolitanos, regionales, urbanos y rurales, el teletrabajo deja de ser una alternativa igualmente disponible. La brecha digital se convierte así en una brecha de derechos, porque condiciona quién puede ejercer una modalidad laboral normativamente reconocida (Subsecretaría de Telecomunicaciones [SUBTEL], 2024).

La justicia espacial también permite problematizar la vivienda como condición de trabajo. El teletrabajo presupone que la persona trabajadora dispone de un espacio físico adecuado, seguro, con privacidad relativa y compatible con las exigencias laborales. Sin embargo, estas condiciones no son universales: dependen de ingresos, composición familiar, tamaño del hogar, localización territorial, infraestructura y distribución interna de responsabilidades domésticas. Por ello, el hogar no puede ser tratado únicamente como domicilio o lugar de prestación de servicios; debe comprenderse como un espacio socialmente producido y desigualmente dotado de recursos.

### **Síntesis territorial para el análisis normativo**

A partir de Lefebvre, Massey y Soja, este artículo comprende el teletrabajo como una práctica socioespacial situada. Lefebvre permite analizar la tensión entre el espacio concebido por la norma y el espacio vivido por quienes teletrabajan; Massey permite comprender la relación Región Metropolitana/Región del Maule como parte de una estructura territorial relacional; y Soja aporta la noción de justicia espacial para evaluar si el reconocimiento formal de derechos se traduce en condiciones materiales de ejercicio.

Desde esta articulación, el teletrabajo deja de ser una medida técnica de flexibilidad y aparece como una práctica condicionada por la distribución desigual de infraestructura, conectividad, vivienda, servicios, cuidados y oportunidades laborales. Esta perspectiva resulta clave para el análisis documental posterior, porque permite interrogar si las leyes N.º 21.220 y N.º 21.645 reconocen las condiciones territoriales que hacen posible la conciliación, o si, por el contrario, reproducen una concepción abstracta del sujeto trabajador, del hogar y del territorio.

### **Análisis del marco normativo chileno: leyes N.º 21.220 y N.º 21.645**

El análisis documental de las leyes N.º 21.220 y N.º 21.645 permite sostener que el marco normativo chileno ha avanzado en el reconocimiento del teletrabajo y la conciliación, aunque desde una formulación que presupone condiciones relativamente homogéneas de acceso y ejercicio. La tensión principal no radica en la ausencia de regulación, sino en los supuestos que esta construye sobre el sujeto trabajador, el hogar, la organización y el territorio.

Desde la matriz analítica aplicada, la Ley N.º 21.220 permite examinar el teletrabajo como modalidad de organización laboral, mientras que la Ley N.º 21.645 permite analizar su incorporación al campo de la conciliación, el cuidado y la corresponsabilidad. Este desplazamiento es relevante: el teletrabajo deja de ser regulado solo como reorganización productiva y pasa a vincularse con la vida familiar. Sin embargo, su ejercicio efectivo queda mediado por el tipo de ocupación, la evaluación del empleador, la conectividad, las condiciones habitacionales, la distribución del cuidado y la posición territorial de las personas trabajadoras (Ley N.º 21.220, 2020; Ley N.º 21.645, 2023).

En consecuencia, el análisis no se limita a identificar qué establecen las normas, sino que interroga qué condiciones presuponen, qué desigualdades reconocen y cuáles quedan insuficientemente problematizadas. Desde esta lectura, el teletrabajo aparece como un derecho formalmente reconocido, pero materialmente condicionado por relaciones sociales, organizacionales y territoriales desiguales.

### **Ley N.º 21.220: teletrabajo, espacio laboral y sujeto trabajador abstracto**

Al aplicar la categoría de espacio laboral al análisis de la Ley N.º 21.220, se observa que la norma regula el teletrabajo desde una racionalidad principalmente contractual, tecnológica y preventiva. El pacto escrito, la definición del lugar de prestación de servicios, los mecanismos de supervisión, la

jornada, la desconexión y la provisión de equipos permiten formalizar una modalidad que, sin regulación, podría operar como extensión informal de la jornada hacia el domicilio de la persona trabajadora (Ley N.º 21.220, 2020).

No obstante, esta formalización descansa sobre un supuesto problemático: el espacio hacia el cual se traslada el trabajo aparece como disponible, habilitable y evaluable en términos técnicos. La ley considera el domicilio u otro lugar acordado como espacio de prestación de servicios, pero no problematiza suficientemente que dicho espacio está socialmente organizado por relaciones familiares, responsabilidades domésticas, tareas de cuidado, condiciones habitacionales y desigualdades territoriales.

Desde Lefebvre (1991), esta tensión expresa la distancia entre el espacio concebido por la norma y el espacio vivido por las personas trabajadoras. La norma ordena el teletrabajo mediante contratos, protocolos y condiciones de seguridad; sin embargo, el trabajo remoto se realiza en hogares atravesados por cargas domésticas, tiempos de cuidado, interrupciones, jerarquías familiares y recursos desigualmente distribuidos. El hallazgo analítico es que la Ley N.º 21.220 formaliza el teletrabajo, pero tiende a construir un sujeto trabajador abstracto: una persona con conectividad suficiente, espacio adecuado y capacidad de separar vida laboral y doméstica.

### **Ley N.º 21.645: conciliación, cuidado y límites de la corresponsabilidad**

Al aplicar la categoría de cuidado al análisis de la Ley N.º 21.645, se observa un desplazamiento normativo relevante: el cuidado deja de aparecer exclusivamente como asunto privado y se incorpora al campo de los derechos laborales. La norma reconoce medidas para personas trabajadoras que cuidan a niños o niñas menores de catorce años, personas con discapacidad o personas en situación de dependencia severa o moderada, siempre que la naturaleza de sus funciones permita el trabajo a distancia o teletrabajo (Ley N.º 21.645, 2023).

Este reconocimiento visibiliza que el cuidado incide en la organización del empleo remunerado. Sin embargo, desde una perspectiva feminista crítica, el cuidado opera principalmente como condición individual para solicitar una medida de conciliación, más que como una responsabilidad social, organizacional y pública que exige redistribución de tiempos, recursos y apoyos institucionales.

La tensión central es que la ley habilita el acceso al teletrabajo para personas cuidadoras, pero no modifica por sí misma la organización social del cuidado. Si las responsabilidades domésticas y de cuidado continúan concentradas en los hogares y, especialmente, en las mujeres, el teletrabajo puede sostener la participación laboral, pero también intensificar la simultaneidad entre empleo remunerado, cuidado directo, trabajo doméstico y disponibilidad organizacional.

Además, la Ley N.º 21.645 condiciona el ejercicio del derecho a la "naturaleza de las funciones", criterio productivamente razonable, pero abierto a interpretación organizacional. El hallazgo analítico es que la norma amplía

el reconocimiento jurídico del cuidado, pero no garantiza corresponsabilidad sustantiva ni igualdad efectiva en el acceso al teletrabajo.

### ***Neutralidad jurídica, género y cuidado***

Al aplicar la categoría de género al análisis de las leyes N.º 21.220 y N.º 21.645, se observa una tensión entre neutralidad jurídica e igualdad sustantiva. Ambas normas utilizan un lenguaje formalmente inclusivo y reconocen derechos aplicables a trabajadores y trabajadoras. Esta formulación es relevante porque evita restringir la conciliación exclusivamente a las mujeres y se alinea con un horizonte de corresponsabilidad. Sin embargo, desde una lectura crítica de género, la neutralidad formal resulta insuficiente cuando se aplica sobre una estructura social en la que el trabajo doméstico y de cuidados continúa distribuido de manera desigual.

La Ley N.º 21.645 reconoce derechos para personas trabajadoras con responsabilidades de cuidado, sin limitar formalmente su acceso a las mujeres. Este diseño evita reforzar jurídicamente la idea de que el cuidado es una obligación femenina. No obstante, el problema analítico radica en que la norma no aborda suficientemente las condiciones estructurales que hacen que, en la práctica, sean mayoritariamente las mujeres quienes sostienen dichas labores. Como advierte Acker (1990), las reglas organizacionales pueden presentarse como neutrales y, al mismo tiempo, producir efectos diferenciados cuando se aplican sobre trayectorias, tiempos, cuerpos y responsabilidades desiguales.

En el caso del teletrabajo, esta neutralidad opera de manera ambivalente. Puede favorecer que hombres cuidadores soliciten medidas de conciliación, abriendo posibilidades para la corresponsabilidad. Pero también, puede reproducir patrones feminizados si las culturas organizacionales sancionan la solicitud de flexibilidad, si los hombres enfrentan menores expectativas sociales de cuidado o si las mujeres continúan siendo las principales responsables de la reproducción cotidiana de la vida.

El hallazgo analítico es que la Ley N.º 21.645 avanza en reconocimiento jurídico, pero no garantiza por sí misma igualdad sustantiva. Desde Fraser (2008, 2013), la justicia exige articular redistribución, reconocimiento y representación. En este caso, ello supone redistribuir tiempos y responsabilidades de cuidado, reconocer el cuidado como trabajo socialmente necesario, e incorporar a las personas cuidadoras en la definición de las condiciones bajo las cuales se implementan las medidas de conciliación.

### ***Territorio ausente: brecha digital, ruralidad y desigualdad centro-periferia***

Al aplicar la categoría de territorio al análisis normativo, se identifica una de las principales omisiones del marco legal chileno: las leyes N.º 21.220 y N.º 21.645 regulan condiciones generales para el teletrabajo y la conciliación, pero no desarrollan una perspectiva territorial capaz de diferenciar las condiciones de acceso, uso y sostenibilidad de esta modalidad en espacios metropolitanos, regionales, rurales o periféricos. Esta omisión es relevante en un país marcado por una fuerte concentración metropolitana. La Región Metropolitana concentra empleo calificado, infraestructura, servicios

especializados, institucionalidad pública y mayores oportunidades laborales teletrabajables. En cambio, la Región del Maule se sitúa en una región con mayor ruralidad relativa, fuerte presencia de actividades primarias y agroindustriales, y condiciones diferenciadas de conectividad y acceso a servicios. Según el Censo 2017, la Región del Maule registra una ruralidad de 26,8%, mientras que el promedio nacional alcanza 12,2% (Instituto Nacional de Estadísticas [INE], 2018). Desde Massey (2005), esta diferencia no debe entenderse como simple variación regional, sino como expresión de relaciones espaciales desiguales. La Región Metropolitana y la Región del Maule ocupan posiciones diferenciadas dentro de una estructura nacional centralizada. En términos de justicia espacial, siguiendo a Soja (2010), la pregunta no es solo si la ley reconoce formalmente el derecho a teletrabajar, sino si los territorios cuentan con condiciones materiales para ejercerlo efectivamente.

La conectividad digital expresa con claridad esta tensión. En el teletrabajo, internet no es un recurso accesorio, sino una condición material para trabajar, comunicarse con la organización y ejercer el derecho a conciliar. Sin embargo, el marco normativo no aborda la brecha digital como un problema de justicia territorial. Según antecedentes de SUBTEL, a diciembre de 2023, Chile registraba un 66,0% de hogares con internet fijo, lo que evidencia una brecha relevante de acceso, especialmente significativa en sectores rurales (Subsecretaría de Telecomunicaciones [SUBTEL], 2024).

El hallazgo analítico es que el derecho al teletrabajo para personas cuidadoras se formula de manera general, pero su ejercicio queda condicionado por recursos territorialmente desiguales. Desde Lefebvre (1991), esta tensión puede leerse como una distancia entre el espacio concebido por la norma, un hogar susceptible de transformarse en puesto de trabajo, y el espacio vivido por personas trabajadoras que pueden enfrentar conectividad inestable, falta de equipamiento, viviendas reducidas, ausencia de servicios de cuidado o distancia respecto de centros urbanos. En consecuencia, el territorio no es un elemento externo a la conciliación, sino una condición constitutiva de su posibilidad.

### ***Cultura organizacional y discrecionalidad de implementación***

Al aplicar la categoría de cultura organizacional, se observa que el ejercicio del teletrabajo como medida de conciliación no depende solo de la existencia de la norma, sino de los marcos institucionales desde los cuales esta se interpreta e implementa. Tanto la Ley N.º 21.220 como la Ley N.º 21.645 requieren acuerdos, evaluación de condiciones y definición de mecanismos de supervisión. En particular, la cláusula referida a la "naturaleza de las funciones" introduce un margen relevante de decisión organizacional (Ley N.º 21.220, 2020; Ley N.º 21.645, 2023).

Desde una perspectiva jurídica, estos procedimientos buscan ordenar la implementación y evitar arbitrariedades. Sin embargo, desde una lectura organizacional crítica, también muestran que el ejercicio del derecho queda mediado por culturas institucionales

concretas. En organizaciones orientadas a la confianza, la autonomía y la evaluación por resultados, el teletrabajo puede operar como una herramienta efectiva de conciliación. En cambio, en culturas basadas en presencialidad, control visual, jerarquía y disponibilidad extendida, la misma norma puede aplicarse de manera restrictiva, excepcional o burocrática.

Esta mediación es especialmente relevante para personas cuidadoras. Solicitar teletrabajo implica visibilizar responsabilidades familiares ante la organización. Esa visibilización puede producir reconocimiento, pero también, estigmatización si la cultura laboral asocia compromiso con presencia física, disponibilidad permanente o ausencia de interrupciones familiares. Esta situación afecta de manera diferenciada a las mujeres, debido a la persistente asociación social entre feminidad y cuidado.

El hallazgo analítico es que la cultura organizacional constituye una mediación decisiva entre derecho formal y experiencia concreta de conciliación. La norma habilita el derecho, pero su ejercicio efectivo depende de cómo las organizaciones definen funciones teletrabajables, evalúan solicitudes, interpretan la productividad, respetan la desconexión y valoran las responsabilidades de cuidado.

#### **Síntesis analítica del corpus normativo**

El análisis documental permite identificar cinco tensiones críticas en el marco normativo chileno sobre teletrabajo y conciliación. Estas tensiones muestran que el reconocimiento jurídico del derecho no garantiza por sí mismo condiciones sustantivas de igualdad, pues su ejercicio efectivo depende de mediaciones domésticas, organizacionales y territoriales.

**Tabla 1.**

*Síntesis de tensiones críticas del marco normativo chileno sobre teletrabajo y conciliación.*

<b>Dimensión</b>	<b>Alcance normativo</b>	<b>Tensión crítica identificada</b>
<b>Teletrabajo</b>	La Ley N.º 21.220 formaliza el trabajo a distancia y el teletrabajo como modalidades laborales reguladas.	La norma regula el lugar de prestación de servicios, la jornada, la supervisión y la desconexión, pero problematiza débilmente el hogar como espacio generizado, doméstico y territorialmente desigual.
<b>Conciliación</b>	La Ley N.º 21.645 incorpora el teletrabajo como medida de conciliación para personas trabajadoras con responsabilidades de cuidado.	La conciliación se reconoce jurídicamente, pero su ejercicio queda condicionado por la naturaleza de las funciones, la conectividad, la seguridad laboral, las condiciones del hogar y la evaluación organizacional.
<b>Género</b>	La normativa utiliza una formulación inclusiva y promueve la igualdad de trato entre mujeres y hombres.	La neutralidad jurídica puede invisibilizar la feminización estructural del cuidado y la desigual distribución del trabajo doméstico y no remunerado.
<b>Territorio</b>	Las leyes consideran indirectamente el lugar de prestación de servicios y ciertas condiciones materiales para el teletrabajo.	No desarrollan una perspectiva de justicia territorial ni reconocen suficientemente las diferencias entre territorios metropolitanos, regionales, rurales y periféricos, especialmente, en conectividad, servicios de cuidado y estructura ocupacional.
<b>Cultura organizacional</b>	El empleador mantiene un rol central en la evaluación de solicitudes, definición de condiciones de implementación y autorización del teletrabajo.	La implementación puede depender de criterios organizacionales discrecionales que reproduzcan culturas de presencialidad, control visual, disponibilidad permanente y desigualdad en el acceso efectivo al derecho.

*Fuente: Elaboración propia.*

En conjunto, estas tensiones permiten sostener que el marco normativo chileno avanza en el reconocimiento del teletrabajo y la conciliación, pero mantiene límites relevantes desde una perspectiva de género, cuidado, territorio y cultura organizacional. La Ley N.º 21.220 formaliza el teletrabajo, aunque lo concibe principalmente desde una lógica contractual, tecnológica y de seguridad laboral. La Ley N.º 21.645 incorpora el cuidado y la conciliación, pero su ejercicio queda condicionado por la naturaleza de las funciones, la conectividad, las condiciones del hogar y la decisión organizacional.

El principal hallazgo documental de este apartado es

que la conciliación en teletrabajo aparece como un derecho formalmente reconocido, pero materialmente situado. Su ejercicio efectivo depende de condiciones que exceden la letra de la ley: infraestructura digital, vivienda adecuada, redes de cuidado, estructura ocupacional, cultura organizacional y posición territorial. Desde la producción social del espacio y la justicia espacial, estas condiciones no son accesorias, sino constitutivas del derecho. Por ello, una política laboral puede ser universal en su formulación y, al mismo tiempo, desigual en sus efectos cuando se implementa sobre hogares, organizaciones y territorios estructuralmente desiguales.

## **Discusión**

El análisis permite sostener que el teletrabajo, en el marco normativo chileno, no constituye una medida automáticamente conciliadora. Las leyes N.º 21.220 y N.º 21.645 representan avances relevantes al formalizar el trabajo remoto e incorporar el cuidado al campo de los derechos laborales. Sin embargo, su potencial transformador depende de las condiciones materiales, domésticas, organizacionales y territoriales en que estos derechos se ejercen. El problema no reside únicamente en lo que la norma reconoce, sino en aquello que presupone: un sujeto trabajador con conectividad, espacio adecuado, condiciones familiares compatibles, una organización dispuesta a flexibilizar y un territorio capaz de sostener el trabajo remoto.

Desde esta perspectiva, el teletrabajo debe comprenderse como una práctica situada. Puede ampliar márgenes de autonomía cuando existen condiciones materiales suficientes, corresponsabilidad doméstica y culturas organizacionales basadas en confianza. No obstante, cuando se implementa sobre hogares generizados, sobrecarga de cuidados, precariedad habitacional, brechas digitales o culturas laborales presenciales, puede intensificar las desigualdades que busca mitigar.

### ***Derecho formal, cuidado y desigualdad de género***

Una primera tensión se produce entre reconocimiento jurídico e igualdad sustantiva. La Ley N.º 21.645 reconoce el acceso al trabajo a distancia o teletrabajo para personas con responsabilidades de cuidado, siempre que la naturaleza de sus funciones lo permita. Este avance desplaza parcialmente la conciliación desde el ámbito privado hacia el campo de los derechos laborales. Sin embargo, no modifica por sí mismo la organización social del cuidado.

Si las responsabilidades domésticas y de cuidado continúan concentradas en los hogares y, especialmente, en las mujeres, el teletrabajo puede operar de manera ambivalente: sostiene la participación laboral, pero también puede intensificar la simultaneidad entre empleo remunerado, cuidado directo, trabajo doméstico y disponibilidad organizacional. Por ello, el reconocimiento del cuidado debe articularse con redistribución de tiempos, recursos y responsabilidades, así como, con la participación de quienes cuidan en la definición de las condiciones de conciliación (Fraser, 2008, 2013).

### ***Justicia espacial y desigualdad territorial***

Una segunda tensión se refiere al territorio. Las leyes analizadas consideran el lugar de prestación de servicios y ciertas condiciones materiales del teletrabajo, pero no desarrollan una perspectiva sustantiva de justicia territorial. Esta omisión es relevante porque el teletrabajo requiere conectividad, vivienda adecuada, equipamiento, servicios de cuidado y ocupaciones susceptibles de realizarse a distancia, condiciones que no se distribuyen homogéneamente.

Desde Lefebvre (1991), el teletrabajo reorganiza la producción social del espacio al desplazar el trabajo remunerado hacia el hogar, transformándolo en un espacio simultáneamente productivo y reproductivo. Esta desigualdad territorial se expresa también en la distribución nacional de pactos vigentes de teletrabajo. Mientras la Región Metropolitana

concentra 141.584 pactos vigentes (87,2% del total nacional), la Región del Maule registraba solo 1.555 pactos (1,0%), evidenciando una implementación territorialmente desigual de esta modalidad laboral (Dirección del Trabajo, 2026). Desde Massey (2005), la relación entre la Región Metropolitana y la Región del Maule evidencia posiciones territoriales desiguales dentro de una estructura espacial históricamente centralizada. Desde Soja (2010), el problema no es solo si la ley reconoce el derecho a teletrabajar, sino si los territorios cuentan con condiciones materiales para ejercerlo efectivamente.

### ***Cultura organizacional y límites de la conciliación***

Una tercera tensión se ubica en la cultura organizacional. Las leyes reconocen derechos y establecen procedimientos, pero su implementación depende de organizaciones concretas que interpretan, autorizan o restringen el teletrabajo. La cláusula "siempre que la naturaleza de sus funciones lo permita", puede operar como criterio técnico legítimo, pero también, como espacio de discrecionalidad si no existen criterios claros, transparentes y sensibles al género y al territorio.

Desde Acker (1990), las organizaciones no son neutrales: sus reglas y criterios de evaluación pueden reproducir supuestos generizados sobre productividad, compromiso y disponibilidad. En culturas basadas en presencialidad y control visual, el teletrabajo puede ser tratado como excepción o concesión. En culturas basadas en confianza, autonomía y evaluación por resultados, puede constituir una modalidad efectiva de conciliación.

En síntesis, el teletrabajo no debe evaluarse solo por su existencia normativa, sino por su capacidad para modificar las condiciones que producen desigualdad. Su eficacia depende de la articulación entre derecho formal, corresponsabilidad de género, cultura organizacional y justicia territorial. Sin estas condiciones, la conciliación mediante teletrabajo corre el riesgo de convertirse en una promesa normativa disponible, principalmente, para quienes ya cuentan con mejores condiciones laborales, domésticas y territoriales para ejercerla.

## **Conclusiones**

El análisis teórico-documental de las leyes N.º 21.220 y N.º 21.645 permite concluir que el marco normativo chileno ha avanzado en el reconocimiento formal del teletrabajo y la conciliación de la vida personal, familiar y laboral; sin embargo, dicho reconocimiento no garantiza por sí mismo condiciones sustantivas de igualdad. La Ley N.º 21.220 formaliza el teletrabajo como modalidad laboral mediada tecnológicamente, mientras que la Ley N.º 21.645 lo vincula con responsabilidades de cuidado. No obstante, ambas normativas tienden a operar sobre supuestos relativamente abstractos respecto del sujeto trabajador, el hogar, la organización y el territorio.

El principal límite de la Ley N.º 21.220 radica en que regula el teletrabajo desde una lógica contractual, tecnológica y organizacional, pero problematiza débilmente el espacio donde este se realiza. El hogar aparece como lugar posible

de prestación laboral, aunque no como espacio socialmente producido, atravesado por trabajo doméstico, cuidados, condiciones habitacionales y desigualdades de género. Desde esta perspectiva, el teletrabajo no supone solo un cambio de lugar de trabajo, sino una reorganización de las fronteras entre producción y reproducción social.

Respecto de la Ley N.º 21.645, el análisis muestra un avance relevante al reconocer a las personas trabajadoras con responsabilidades de cuidado como sujetos de derecho. Sin embargo, el ejercicio de este derecho queda condicionado por la naturaleza de las funciones, la evaluación del empleador, la conectividad y las condiciones del espacio doméstico. En consecuencia, la conciliación aparece jurídicamente reconocida, pero materialmente mediada por condiciones laborales, organizacionales y familiares desigualmente distribuidas.

Desde una perspectiva de género, la neutralidad jurídica resulta insuficiente si no se articula con condiciones de igualdad sustantiva. Aunque la ley no restringe el derecho a las mujeres, tampoco transforma por sí misma la organización social del cuidado. Por ello, el teletrabajo puede operar de manera ambivalente: puede facilitar ciertos arreglos cotidianos, pero también, intensificar la simultaneidad entre empleo remunerado, cuidado directo, trabajo doméstico y disponibilidad organizacional, especialmente en hogares generizados y culturas laborales basadas en presencialidad y control.

El aporte específico de este artículo consiste en situar el territorio como dimensión estructurante del teletrabajo y la conciliación. A partir de Lefebvre, Massey y Soja, se sostiene que el espacio no es un contenedor neutro de la política laboral, sino una producción social atravesada por infraestructura, conectividad, servicios, relaciones de poder y oportunidades laborales. En este marco, la relación entre la Región Metropolitana y la Región del Maule permite evidenciar que una normativa nacional puede producir efectos diferenciados cuando se implementa en territorios con capacidades digitales, productivas, institucionales y de cuidado desiguales.

En términos normativos y organizacionales, el potencial conciliador del teletrabajo requiere condiciones que exceden la sola existencia de la ley. Se necesitan criterios transparentes para definir funciones teletrabajables, mecanismos no discriminatorios de evaluación de solicitudes, garantías de conectividad y equipamiento, fortalecimiento de redes de cuidado, fiscalización de prácticas organizacionales y culturas laborales orientadas a la confianza, la corresponsabilidad y la evaluación por resultados. Sin estas condiciones, el teletrabajo corre el riesgo de consolidarse como un derecho formalmente reconocido, pero materialmente accesible solo para quienes ya cuentan con mejores posiciones laborales, domésticas y territoriales.

Este estudio presenta las limitaciones propias de los análisis documentales, ya que no permite reconstruir directamente las experiencias de trabajadores/as, empleadores/as o actores sindicales respecto de la implementación del teletrabajo y la conciliación. En consecuencia, los hallazgos deben interpretarse como una lectura crítica del marco normativo y de sus supuestos subyacentes, más que como

una evaluación empírica de sus efectos en contextos organizacionales específicos.

Finalmente, este artículo abre una línea de investigación empírica necesaria: analizar cómo trabajadores/as, jefaturas, organizaciones y actores sindicales experimentan, negocian e implementan el teletrabajo en territorios específicos. Regiones intermedias como el Maule permiten observar cómo la promesa normativa de conciliación se enfrenta a matrices productivas menos teletrabajables, mayor ruralidad relativa, brechas digitales y culturas organizacionales presenciales. En síntesis, el teletrabajo regulado por las leyes N.º 21.220 y N.º 21.645, constituye una herramienta normativamente relevante, pero insuficiente si no se acompaña de justicia de género, corresponsabilidad social del cuidado, transformación organizacional y justicia espacial.

## Referencias

- Acker, J. (1990). Hierarchies, jobs, bodies: A theory of gendered organizations. *Gender & Society, Qualitative Research Journal, Sociology*, 4(2), 139–158. <https://doi.org/10.1177/089124390004002002>
- Bowen, G. A. (2009). Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative Research Journal*, 9(2), 27–40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (2022). *La sociedad del cuidado: Horizonte para una recuperación sostenible con igualdad de género*. CEPAL. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/48363-la-sociedad-cuidado-horizonte-recuperacion-sostenible-igualdad-genero>
- Dirección del Trabajo. (2026). *Informe de teletrabajo: marzo de 2026*. Departamento de Estudios, Dirección del Trabajo.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Herder.
- Fraser, N. (2013). *Fortunas del feminismo: Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Traficantes de Sueños.
- Instituto Nacional de Estadísticas. (2018). *Síntesis de resultados Censo 2017*. INE. <https://www.ine.gov.cl/docs/default-source/censo-de-poblacion-y-vivienda/publicaciones-y-anuarios/2017/publicaci%C3%B3n-de-resultados/sintesis-de-resultados-censo2017.pdf>
- Instituto Nacional de Estadísticas. (2025). *II Encuesta Nacional sobre Uso del Tiempo 2023: Síntesis de resultados*. INE. <https://www.ine.gov.cl/docs/default-source/uso-del-tiempo-tiempo-libre/publicaciones-y-anuarios/ii-enut/sintesis-de-resultados-ii-enut-2023.pdf>
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space* (D. Nicholson-Smith, Trad.). Blackwell. (Obra original publicada en 1974).
- Ley N.º 21.220. Modifica el Código del Trabajo en materia de trabajo a distancia. Diario Oficial de la República de Chile, 26 de marzo de 2020. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1143741>
- Ley N.º 21.645. Modifica el Título II del Libro II del Código del Trabajo “De la protección a la maternidad, paternidad y vida familiar” y regula un régimen de trabajo a distancia y teletrabajo en las condiciones que indica. Diario Oficial de la República de Chile, 29 de diciembre de 2023. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1199604>
- Massey, D. (2005). *For space*. SAGE.
- Organización Internacional del Trabajo. (2020). *El teletrabajo durante la pandemia de COVID-19 y después de ella: Guía práctica*. OIT. <https://www.ilo.org/es/publications/el-teletrabajo-durante-la-pandemia-de-covid-19-y-despues-de-ella-guia-1>

Pautassi, L. C. (2007). *El cuidado como cuestión social desde un enfoque de derechos*. CEPAL. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/5809-cuidado-como-cuestion-social-un-enfoque-derechos>  
 Prior, L. (2008). Repositioning documents in social research. *Sociology*, 42(5), 821–836. <https://doi.org/10.1177/0038038508094564>  
 Soja, E. W. (2010). *Seeking spatial justice*. University of Minnesota Press.

Subsecretaría de Telecomunicaciones. (2024). *Sector telecomunicaciones: Cierre 2023*. Gobierno de Chile. <https://www.subtel.gob.cl/wp-content/uploads/2024/04/Informe-telecomunicaciones-Dic23.pdf>  
 Tronto, J. (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. Routledge.

## Anexo A.

### Matriz analítica del corpus documental.

Documento	Dimensión	Pregunta analítica	Foco de análisis
<b>Ley N.º 21.220</b>	Teletrabajo	¿Cómo se define el teletrabajo y qué condiciones presupone?	Lugar de prestación de servicios, uso de tecnologías, jornada, supervisión, desconexión y obligaciones del empleador.
<b>Ley N.º 21.220</b>	Producción social del espacio	¿Cómo se regula el traslado del trabajo fuera de las dependencias de la empresa?	Domicilio u otro lugar acordado, seguridad laboral, equipamiento, costos, condiciones materiales y adecuación del espacio de trabajo.
<b>Ley N.º 21.645</b>	Conciliación y cuidado	¿Cómo se vincula el teletrabajo con las responsabilidades de cuidado?	Personas trabajadoras con responsabilidades de cuidado de niños/as menores de catorce años, personas con discapacidad, personas en situación de dependencia y cuidado no remunerado.
<b>Ley N.º 21.645</b>	Género	¿La normativa reconoce la desigual distribución del cuidado y del trabajo doméstico?	Igualdad de trato, corresponsabilidad, neutralidad jurídica, feminización del cuidado y límites de la igualdad formal.
<b>Leyes N.º 21.220 y N.º 21.645</b>	Territorio	¿Se consideran desigualdades territoriales en conectividad, vivienda, ruralidad, estructura ocupacional o acceso a servicios?	Brecha digital, condiciones socioespaciales, infraestructura doméstica, disponibilidad de empleos teletrabajables y ejercicio efectivo del derecho.
<b>Ley N.º 21.645</b>	Cultura organizacional	¿Qué márgenes de decisión mantiene el empleador en la autorización o restricción del teletrabajo?	Naturaleza de las funciones, evaluación de solicitudes, rechazo fundado, criterios de implementación, control organizacional y discrecionalidad.
<b>Corpus contextual</b>	Relación Región Metropolitana/Región del Maule	¿Cómo se tensiona la aplicación universal de la ley en territorios desigualmente dotados de recursos?	Concentración metropolitana, ruralidad, estructura productiva, conectividad, servicios de cuidado, infraestructura institucional y desigualdades centro-periferia.

Fuente: Elaboración propia.

# DEL ARCHIVO PERSONAL AL ARCHIVO DE RESISTENCIA: La colección Magdalena Navarrete del Archivo Digital Londres 38

From the personal archive to the resistance  
archive: the Magdalena Navarrete collection  
of Digital Archive Londres 38

---

**Recibido:** 9 de enero de 2026

**Aceptado:** 18 de abril de 2026

**Publicado:** 30 de junio de 2026

✎ **Pamela Fernández Espinoza**  
Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de  
Chile, Santiago, Chile  
Email: pame.fernandez.e@gmail.com  
0009-0009-8078-6325  


Artículo científico. El presente trabajo de investigación es una producción personal, desarrollado originalmente en el marco del curso "Archivos, Temporalidades, Historias: enfoques feministas y antirracistas" de la profesora Carolina González dictado en el programa de Magíster en Estudios de Género y Cultura de la Universidad de Chile el año 2023. El texto surge de una colaboración con el Archivo Digital Londres 38, específicamente, a partir del trabajo directo con la Colección Magdalena Navarrete.

**Cómo citar:** Fernández Espinoza, P. (2026). Del archivo personal al archivo de resistencia: la colección Magdalena Navarrete del Archivo Digital Londres 38. *Palimpsesto*, 16(28), 104-119. <https://doi.org/10.35588/fqt0d706>



REVISTA  
**PALIMPSESTO**  
REVISTA CHILENA DE ESTUDIOS DE GÉNERO



## RESUMEN

Este artículo analiza el tránsito de la colección Magdalena Navarrete del Archivo Digital Londres 38, desde un archivo personal a un archivo de resistencia. Este proceso se examina a través de dos actos documentales: primero, cuando su hijo es detenido y Magdalena decide resguardar los documentos como un acto de resistencia emocional impulsado por el vínculo afectivo con su hijo, en la necesidad de comprobar la existencia en medio de la desaparición; y segundo, la donación y el tratamiento archivístico realizado por Leslie Araneda en el archivo digital de la casa memoria. A partir del análisis de documentos de la colección, este trabajo permite comprender cómo un archivo gestado desde la filiación materna se transforma en una herramienta política de resistencia y preservación de la memoria histórica.

## ABSTRACT

This article analyzes the transition of the Magdalena Navarrete collection, from the Londres 38 Digital Archive, from a personal archive into an archive of resistance. This process is examined through two documentary acts: first, when her son was detained and Magdalena chose to safeguard the documents as an act of emotional resistance driven by the affective bond with her son and the need to affirm existence amidst disappearance; and second, the donation and archival processing carried out by Leslie Araneda at the house of memory's digital archive. Based on the analysis of the collection's documents, this study allows us to understand how an archive born of maternal filiation is transformed into a political tool for resistance and the preservation of historical memory.

---

[ Palabras claves ]

Resistencia, archivo personal, dictadura, memoria, actos documentales.

[ Key Words ]

Resistance, personal archive, dictatorship, memory, documentary acts.

## Introducción

Magdalena Navarrete nació un 27 de septiembre de 1923 en Valparaíso. Contadora de formación, dedicó gran parte de su vida a la crianza de sus cuatro hijos. Su vida dio un giro irreversible el 16 de noviembre de 1974, cuando su tercer hijo, Sergio Alfonso Reyes Navarrete, fue detenido por la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA) en el departamento que él compartía con su pareja. Desde ese entonces, Magdalena emprendió una larga búsqueda ininterrumpida que, a sus más de cien años, sigue vigente. Sergio pasó a engrosar la extensa lista de detenidos desaparecidos, y durante estos 50 años de desaparición, su madre documentó, de forma consciente o no, cada uno de los pasos realizados en esta búsqueda. Este archivo se fusionó con el archivo personal de Sergio y de la familia, que Magdalena conservó celosamente. Cuando el paso del tiempo le impidió seguir participando activamente en las calles y en la lucha —aunque nunca dejó de buscar justicia y verdad—, decidió donar su archivo personal a Londres 38, Espacio de Memorias, quien hoy lo aloja, resguardando más de mil documentos, entre fotografías, cartas y materiales recopilados durante más de siete décadas.

Este artículo tiene como objetivo analizar cómo el archivo personal de Magdalena Navarrete se transforma en un archivo de resistencia. ¿Qué condiciones, prácticas y sentidos permiten que un archivo íntimo, construido desde la afectividad y la experiencia materna, adquiera un valor político y se integre al campo de la memoria colectiva como un archivo de resistencia?

Proponemos que dicha transformación ocurre mediante dos actos documentales: el primero, cuando, en medio del horror de la desaparición forzada, Magdalena comienza a resguardar cuidadosamente cada documento vinculado a su hijo y a su propia lucha, como una forma de resistencia emocional. La desaparición de Sergio en 1974, genera en Magdalena la necesidad de resistir afectivamente al terrorismo de Estado. Su amor de madre la impulsa a conservar cada documento relacionado con la desaparición de su hijo, y sus conocimientos en el área de la contabilidad le proporcionan las herramientas necesarias para resguardar los documentos en perfecto estado y orden. El segundo acto ocurre cuando decide donar su archivo a Londres 38, donde es procesado, clasificado y visibilizado por el equipo a cargo del archivo digital, particularmente, por Leslie Araneda. Este tránsito permite comprender cómo una práctica afectiva, íntima y materna, se convierte en una intervención pública y política contra el olvido. Sostenemos que este tránsito no es solo un cambio de lugar (de la casa al archivo público), sino una mutación de la función política del propio archivo. Este cambia de naturaleza en el momento de la desaparición: deja de ser el soporte afectivo íntimo y familiar, para transformarse en una evidencia material de la existencia de Sergio frente a un Estado que lo desaparece físicamente y lo borra simbólicamente. De esta manera, el archivo es de resistencia desde el quiebre en 1974, y luego se colectiviza a través del gesto de donación. Un archivo que resiste el olvido, la impunidad y la falta de justicia, en la medida de lo posible.

Es un archivo que resiste desde lo afectivo, construido desde el amor incondicional de una madre por su hijo.

## Notas metodológicas

La colección de Magdalena Navarrete se compone de más de mil documentos, de los cuales 580 se encuentran disponibles en el Archivo Digital Londres 38. Esta documentación, producida entre 1945 y 2024, fue organizada en cuatro secciones: *Activismo*, *Sergio Reyes Navarrete*, *Prensa*, y *Vida privada y familiar*. Esta clasificación es el resultado de una organización técnica del sitio de memoria, que según señala Leslie Araneda, encargada del archivo, buscó equilibrar los principios de procedencia con el orden temático que Magdalena le había entregado a sus documentos. De esta manera, aunque los nombres de las secciones y su sistematización final son decisiones institucionales, estas se basaron en la forma en que la propia protagonista tenía separado y guardados sus papeles durante décadas, respetando su intención original de conservación.

Este artículo se basa en un análisis documental cualitativo de una selección de dieciséis documentos, clasificados por su diversidad temática, temporal y material, con el objetivo de ilustrar el tránsito entre el archivo personal y el archivo de resistencia. El criterio de selección priorizó aquellos que funcionan como hitos de este cambio, trazando un arco temporal y temático: desde la intimidad de los documentos de la vida privada antes de 1974, pasando por los registros que dan cuenta de la urgencia de la desaparición, hasta llegar a la consolidación de aquellos que registran la denuncia pública. Además, se incorporó una entrevista con Leslie Araneda, junto con el análisis de documentos donados por ella, que permiten comprender cómo se ha trabajado este material desde su recepción institucional. El análisis se realizó mediante la lectura e interpretación de los documentos, no limitada solo al contenido propio de ellos, sino que se construyó a partir del diálogo con Leslie y el conocimiento propio de la trayectoria de Magdalena. De este modo, el análisis vincula la materialidad del documento con los testimonios y el contexto, para comprender el tránsito que se propone.

Los documentos fueron organizados según las secciones de la colección y su temporalidad (pre y post 1974), buscando evidenciar cómo este archivo encarna formas de resistencia que exceden la institucionalidad tradicional, integrando lo afectivo como una dimensión política. Para ello, se emplearán los conceptos de archivo personal, acto documental, resistencia emocional y archivo de resistencia.

Esta investigación se inscribe en el campo de los estudios sobre archivos, memoria y derechos humanos en América Latina, y busca aportar una mirada situada y afectiva sobre los modos en que se construyen memorias desde la vida cotidiana, el dolor y el amor. A su vez, dialoga con investigaciones que han abordado los archivos personales como dispositivos de sentido en contextos de violencia estatal, e interroga los procesos, mediante los cuales, estos archivos ingresan a espacios institucionales de memoria. El

análisis propuesto se articula en torno a tres momentos: el archivo personal, el archivo de resistencia y su tránsito hacia el archivo institucional.

Finalmente, es importante explicitar que parte de esta investigación nace de una relación personal y afectiva con Magdalena; ella no solo es la protagonista de este archivo, sino también, una amiga y compañera de vida con quien se comparte una historia política que antecede este trabajo. Esta cercanía, lejos de comprometer la rigurosidad, permite acceder a otras capas de sentido que la distancia del investigador suele omitir. Reivindicar este posicionamiento es parte de una investigación feminista y situada, donde el afecto y la experiencia compartida constituyen formas legítimas de saber.

### **Estado del arte**

#### ***Archivos personales y de derechos humanos***

En las últimas décadas, los archivos personales han adquirido una relevancia creciente en los estudios sobre memoria y derechos humanos en América Latina. Lejos de ser meros registros domésticos, estos archivos han sido fundamentales para reconstruir historias silenciadas, resistir al olvido y disputar los sentidos de la verdad. Elizabeth Jelin (2002) destaca el carácter plural y conflictivo de las memorias, y cómo los archivos construidos por actores sociales —en especial familiares de víctimas— han desempeñado un papel clave en la configuración de memorias alternativas.

Alicia Da Silva Catela (2001) profundiza en el papel de los archivos familiares como espacios de elaboración del duelo y resistencia íntima frente al terrorismo de Estado. Desde su enfoque etnográfico, muestra cómo los objetos, papeles y fotografías conservadas por las madres de desaparecidos, constituyen no solo memoria, sino también, materia viva del afecto y la búsqueda. Del mismo modo, Katherine Hite (2014) propone que estos archivos permiten ampliar los modos de narrar el pasado, cuestionando los marcos oficiales de reparación y justicia.

En Chile, Oriana Bernasconi, María Luisa Ortiz y Tamara Lagos, analizan los archivos personales de mujeres en casos de terrorismo de Estado que, marcados por el género, se convierten en un “artefacto cultural particular” (2020). Y dicen:

No nacen, por supuesto, con la intención de convertirse en un archivo o colección. Los documentos que terminan conformando un archivo de este tipo son iniciativas improbables, inesperadas, necesarias y urgentes, vestigios de una pulsión por hacer sentido de una catástrofe y denunciar los crímenes y vejaciones que convierten a unos en víctimas y a otros en figuras del horror, por reivindicar a quienes fueron victimizados y develar su verdad. (Bernasconi *et al.*, 2020, p. 5)

En este marco, el archivo de Magdalena Navarrete se inscribe en una genealogía de archivos personales construidos por familiares de detenidos desaparecidos, pero con particularidades que lo distinguen. Su larga duración, la continuidad del gesto de archivo por más de cinco décadas, y

la posterior entrega consciente a una institución de memoria, lo convierten en un objeto complejo que permite reflexionar sobre los límites y posibilidades del archivo personal como forma de resistencia.

El archivo personal, entendido como un conjunto de documentos reunidos, conservados y organizados por una persona o familia, suele estar cargado de sentidos íntimos, afectivos y vitales. Lejos de ser neutros, estos archivos revelan trayectorias de vida, formas de amar, de resistir y de recordar. Como señala Anne J. Gilliland (2011), los archivos personales permiten comprender las microhistorias desde perspectivas situadas, y pueden operar como espacios de denuncia y visibilidad cuando se activan políticamente.

#### ***Actos Documentales***

En este artículo se propone que el archivo de Magdalena Navarrete transita desde un archivo personal hacia un archivo de resistencia. Esta transformación no es automática ni lineal, sino que se produce a través de lo que Oriana Bernasconi (2018) ha conceptualizado como acto documental: una práctica en la que se inscribe, organiza y conserva información con una intención situada, que puede ser de denuncia, resguardo o memoria. Bernasconi (2018), da cuenta que la acción de registrar en torno al terrorismo de Estado, es una forma de producción de verdad, donde lo registrado desafía el orden dominante y abre posibilidades de disputa frente a la violencia estatal.

El primer acto documental es realizado por Magdalena, quien, enfrentando el horror de la desaparición forzada, comienza a guardar cuidadosamente documentos, cartas, fotografías y recortes de prensa. Su saber técnico como contadora, combinado con el impulso afectivo de madre, le permitió organizar un archivo que hoy se conserva con notable coherencia interna. El segundo acto documental ocurre décadas más tarde, cuando decide entregar su archivo a Londres 38, donde es procesado y visibilizado por el equipo de trabajo. En particular, la labor de Leslie Araneda representa una segunda forma de resistencia, ya no desde la producción del archivo, sino desde su cuidado, sistematización y socialización.

#### ***Resistencias Emocionales: Archivo de Resistencia***

El artículo propone el concepto de archivo de resistencia para pensar cómo ciertas prácticas documentales, más allá de las categorías institucionales, surgen desde lo afectivo y lo íntimo como prácticas sostenidas que se oponen al olvido, al silenciamiento y a la lógica estatal del terror. La potencia política del archivo de Magdalena reside, justamente, en esa doble dimensión: nace en el espacio íntimo y se proyecta hacia lo colectivo, desafiando las fronteras entre lo privado y lo público, entre el cuidado amoroso y la lucha política.

En contextos de violencia política y represión estatal, las emociones han sido tradicionalmente desplazadas del análisis histórico, consideradas como elementos secundarios o incluso perturbadores del saber académico. Sin embargo, en las últimas décadas, distintas autoras han propuesto recuperar lo afectivo como una dimensión constitutiva de la

memoria, la resistencia y la producción de conocimiento. Lejos de ser opuestas a la política, las emociones —el dolor, el amor, la rabia, la ternura— se configuran como fuerzas activas que movilizan y sostienen procesos de denuncia, de archivo y de construcción de verdad.

El concepto de resistencia emocional, desarrollado por Rosón y Medina (2017), permite pensar cómo, en medio del trauma, las mujeres —especialmente las madres de detenidos desaparecidos— elaboran formas de resistencia que se expresan en el cuidado de los objetos, en la persistencia de la memoria y en la necesidad de hacer visible el dolor. Para estas autoras, la emocionalidad no implica fragilidad, sino una estrategia potente que articula afecto y acción política, que sostiene el gesto de archivar como parte del duelo, pero también, como parte de la lucha.

En esa línea, Ann Cvetkovich (2018) propone leer los archivos del trauma desde una perspectiva queer y afectiva, donde lo íntimo se transforma en intervención pública, y donde las memorias personales se vuelven dispositivos políticos. Asimismo, Josep Maria Esquirol (2015), plantea que el cuidado —entendido como actitud ética ante la fragilidad de la vida— puede ser también un modo de resistir frente a la deshumanización. Estos enfoques permiten ampliar la comprensión del archivo, no solo como contenedores de información, sino como espacios de afecto y presencia.

El archivo de Magdalena Navarrete encarna de forma profunda esta noción de resistencia emocional. Su decisión de conservar cada carta, recorte de prensa y fotografía vinculada a su hijo no responde solo a una voluntad de registro racional, sino a un gesto profundamente afectivo. Ese gesto, sostenido en el tiempo, construye una narrativa desde el amor, que se opone al silenciamiento impuesto por el terrorismo de Estado. La posterior entrega del archivo a Londres 38 no anula ese gesto íntimo: sino que lo proyecta hacia una dimensión colectiva, donde el cuidado y la resistencia se institucionalizan sin perder su raíz afectiva.

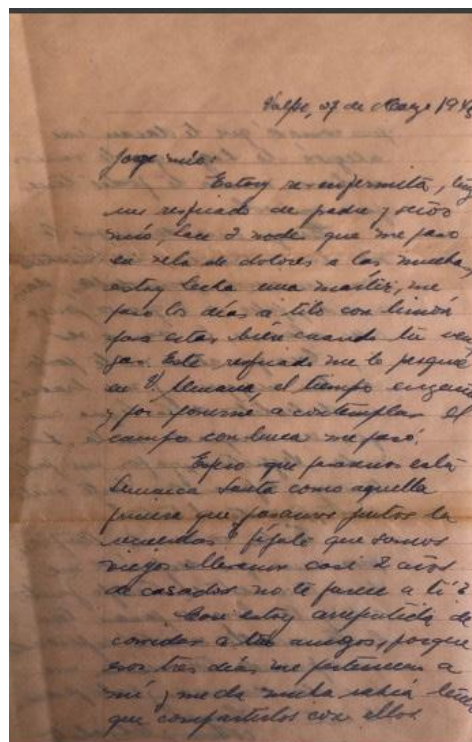
Es por eso que este artículo propone el concepto de archivo de resistencia: un tipo de archivo que, como se ha desarrollado a lo largo de este trabajo, no responde exclusivamente a lógicas institucionales, sino también, a prácticas de cuidado, afecto y duelo. Este tipo de archivo desafía las estructuras normativas de la archivística clásica mediante gestos íntimos, como la conservación amorosa de fotografías, cartas y objetos personales y colectivos. No se trata de un archivo que solo documenta, sino que afecta y transforma a otros, constituyéndose, entonces, como un acto de resistencia.

### El archivo personal de la familia Reyes Navarrete y de Sergio

En este apartado se analizan los documentos pertenecientes a dos secciones de la colección de Magdalena que comparten una dimensión afectiva y doméstica: *Vida Familiar y Personal*, y *Sergio Reyes Navarrete*. Ambas reúnen materiales que podrían inscribirse en lo que comúnmente se denomina un archivo familiar: fotografías, cartas, registros personales y escolares, entre otros. La sección dedicada a Sergio —quien es la figura central de este archivo— permite comprender cómo su desaparición

en 1974 fue el punto de inflexión que transformó estos documentos íntimos en una forma de memoria y resistencia. Como afirma Leslie Araneda, encargada del archivo digital de Londres 38 y responsable del trabajo con la colección de Magdalena, nos ofrece detalles sobre esto a través de un documento inédito que nos comparte para este trabajo. Ella afirma que Sergio es la razón de la creación de este archivo y, por ello, se decidió: “Crear una sección y/o materia para Sergio. Debería tener su propia sección por la cantidad de documentos que Magda donó sobre él” (Araneda & Ceballos, s.f., p. 2).

Para comenzar, observamos los primeros documentos de la sección Vida Familiar. Entre ellos, encontramos una carta de Magdalena a su esposo Jorge, fechada en 1945 (Imagen N°1), y una fotografía de Magdalena con Jorge y Víctor, sus dos primeros hijos, tomada aproximadamente en 1946 (Imagen N°2). En los documentos de *Sergio Reyes Navarrete*, hallamos una fotografía de su preadolescencia; en ella, Magdalena sostiene al recién nacido Patricio, el último hijo del clan Reyes Navarrete, a su alrededor todos sus hijos, y detrás, su esposo; fue tomada aproximadamente en 1961 (Imagen N°3). En esta sección también se recoge un documento correspondiente a las cátedras inscritas por Sergio en la universidad en 1972, en la carrera de Filosofía, solo dos años antes de su detención (Imagen N°4).



**Imagen 1.**

Carta de Magdalena a Jorge Reyes, 27 de marzo de 1945. Archivo Digital Londres 38, Colección Magdalena Navarrete, Sección Vida Familiar y Personal.



**Imagen 2.**

*Magdalena junto a Víctor y Jorge: 1944-1946. Archivo Digital Londres 38, Colección Magdalena Navarrete, Sección Vida Familiar y Personal.*



**Imagen 3.**

*Familia Reyes Navarrete, 1960-1965. Archivo Digital Londres 38, Colección Magdalena Navarrete, Sección Sergio Alfonso Reyes Navarrete.*



**Imagen 4.**

*Cátedras inscritas de Sergio Reyes Navarrete en la Universidad de Chile. Archivo Digital Londres 38, Colección Magdalena Navarrete, Sección Sergio Alfonso Reyes Navarrete.*

Como expresa María del Rosario Díaz (2008) en relación con la relevancia de los archivos personales, si solo revisáramos estos documentos iniciales, con excepción del último, podríamos observar las costumbres y vidas cotidianas de las familias de clase media en Valparaíso a mitad del siglo XX. Con el último documento, en cambio, podríamos adentrarnos a la vida de un estudiante universitario en la Unidad Popular, por ejemplo.

En su carta, Magdalena deja entrever que Jorge se encuentra fuera de casa, específicamente en Llay Llay, mientras ella está enferma, “un resfrío de padre y dios mío”. La carta contiene una serie de expresiones de la época, una lista de productos comprados para el hogar y el gasto que ello ha conllevado, así como una descripción de las actividades domésticas, entre otros aspectos. Si observamos la fotografía de Magdalena y sus dos hijos mayores, en blanco y negro, sin conocer la historia detrás, vemos a una joven mujer vestida y peinada según la moda de los años 1940, con tacones muy altos y cabello arreglado, mientras que los niños visten con trajecitos de lana, frente a una ventana de una casa. Podríamos pensar que estos documentos, en palabras de Artiéres y Kalifa, representan las “experiencias cotidianas, las emociones minúsculas, las prácticas comunes y banales que escapaban hasta entonces a los ojos del historiador” (Artiéres & Kalifa, 2012, p. 9).

Eva Pereira nos recuerda las múltiples posibilidades que un archivo personal como el de Magdalena nos abre y dice:

De ahí las múltiples vías de análisis de estos documentos, bien de manera aislada –tomando al personaje concreto como protagonista–, bien extrapolando esa información al momento puntual en el que ocurre y el porqué de su importancia actual. Aun tratándose de un archivo que te acerca a la vida cotidiana del personaje, ni archivero ni usuario deben olvidar que «un archivo no sirve de manera mecánica para una cosa, sino que su variedad informativa depende de las preguntas del investigador y de los conceptos y cosmovisión con los cuales él las responde». (2019, p. 178)

Magdalena y su esposo fotografían a su pequeña familia y guardan las cartas que los unen cuando se separan,

sin pensar que en el futuro, esos materiales estarán expuestos en un archivo digital. Lo hacen simplemente como una forma de preservar recuerdos íntimos y personales de su familia. Lo mismo ocurre con el documento de Sergio, su certificado de notas. Podemos notar que gran parte de estos materiales fueron arrugados o doblados, aunque no podemos tener certeza de que estos daños hayan ocurrido en la misma época en que los documentos fueron creados, según lo que nos ha contado Leslie Araneda (comunicación personal, 10 de noviembre de 2023), Magdalena resguardó esta documentación con gran cuidado. Solo podemos suponer que parte de esas arrugas y dobleces están relacionadas con la primera vez que los documentos fueron guardados, nuevamente, sin pensar ni intencionar que tendrían un significado en el presente y para el futuro.

Como expresa María del Rosario Díaz, son los archivos personales donde se puede rastrear las trayectorias personales y biográficas, enmarcadas en contextos epocales (2017). En este sentido, es interesante reconsiderar los documentos descritos anteriormente, esta vez con el conocimiento de que Magdalena es madre de Sergio, detenido desaparecido y, por lo tanto, conociendo su rol como activista por la memoria, la justicia y los derechos humanos. En este contexto, es quizá en la carta que le envía a Jorge donde podemos encontrar algún indicio de quién fue y es Magdalena a lo largo de su vida. O tal vez, en esa fotografía sencilla de una madre con sus hijos, podamos rastrear las razones, relacionadas a su maternidad, para salir en busca de Sergio. Lo mismo nos podría ocurrir con él, al revisar su documentación personal, podríamos pensar en sus trayectorias: qué cosas le gustaban, qué cursos tomaba, qué notas tenía, etcétera.

Sin embargo, este archivo personal se quiebra 29 años después. Como mencioné en la introducción, la temporalidad de esta colección está condicionada por la cronología pre y post 1974, ese es el año decisivo, es el momento en que las fotografías familiares y los documentos personales adquieren una nueva responsabilidad: la de dar cuenta de la existencia de uno de sus miembros.

En el caso de la sección Vida Familiar, encontramos documentos posteriores a 1974, principalmente desde mediados de los años 1990 hasta inicios de los años 2000. En torno a ese período ocurren dos cosas particulares. La primera tiene relación a la ausencia de fotos y documentos personales entre 1974 y finales de los años 1980. Ese es, sin duda, el periodo más intenso y difícil para Magdalena. Es el momento en que su vida está volcada a la calle en busca de su hijo. También la época en la que la familia se disgrega con los hijos mayores formando sus vidas, algunos emigrando de Chile para protegerse del terrorismo de Estado. No existen registros personales de esta época, solo fotografías resguardadas en las secciones *Activismo* y algunos documentos en la sección de *Sergio Reyes Navarrete*, todos relacionados a su búsqueda.

Así, para contar con otra fotografía familiar posterior a 1974, tenemos que remontarnos a principios de los 2000. Allí encontramos una imagen en la que se retratan los tres hijos de Magdalena, Jorge, Víctor y Patricio (Imagen N°5). La ausencia del cuarto hijo, Sergio, es lógica, dado que, según

la descripción, la foto corresponde a la celebración del mes de María, donde además se le rinde una misa especial a Sergio. Las fotografías que integran este archivo personal posterior a 1974, especialmente desde 1990, están vinculadas a actos conmemorativos de Sergio. Por ejemplo, una fotografía correspondiente a la inauguración de una placa conmemorativa en la Escuela de Economía de la Universidad de Chile donde aparece Magdalena y María Elisa Cepeda, esposa de Sergio (Imagen N°6).



#### Imagen 5.

*Hijos de Magdalena Navarrete en ceremonia por el Mes de María, 2000-2015. Archivo Digital Londres 38, Colección Magdalena Navarrete, Sección Vida Familiar y Personal.*

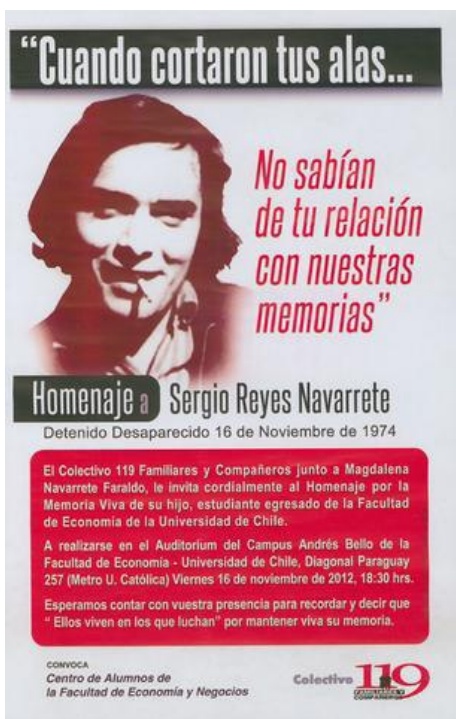


#### Imagen 6.

*Magdalena posando frente a placa de homenaje a estudiantes y sus títulos póstumos, 2013. Archivo Digital Londres 38, Colección Magdalena Navarrete, Sección Vida Familiar y Personal.*



un primer momento, su aparición, y posteriormente, justicia y verdad. Sergio no desaparece de los materiales; simplemente pasa a convertirse en una imagen intacta y permanente, pero que resiste al olvido.



### Imagen 9.

Afiche de invitación de conmemoración a Sergio Reyes Navarrete, 11 de noviembre de 2012. Archivo Digital Londres 38, Colección Magdalena Navarrete, Sección Sergio Alfonso Reyes Navarrete.

Con lo anterior, podemos pensar cómo en la imagen N°1, correspondiente a la carta de Magdalena a Jorge, se refleja el pensamiento y los sentimientos de ella en una acción cotidiana; mientras la imagen N°7, la nota de Patricio, da cuenta del pensar y el sentir del hijo menor, respecto a la constante ausencia de su madre debido a la búsqueda de su hermano. Como expresa María del Rosario Díaz:

Quienes se enfrentan a un archivo personal tienen la oportunidad de realizar una especie de viaje al interior del pensamiento de una persona y a la razón de ser de sus acciones y actitudes que pertenecen, por lo general, a la esfera pública, y por consiguiente, puede provocarse la revelación de intimidades. (2008, p. 7)

En efecto, en los documentos revisados, ingresamos a esa intimidad familiar, primero cotidiana y común, como la de cualquier familia de clase media en el puerto de Valparaíso, para luego ver cómo esa cotidianeidad se ve rota por el terrorismo de Estado y la desaparición de Sergio.

Entendemos que ambas secciones corresponden a un archivo personal, pero que, inevitablemente, la ruptura de 1974 lo convierte en una fuente de resistencia al olvido. Este archivo es la manera de verificar la existencia del cuerpo desaparecido, que el terrorismo de Estado trata de borrar. No es solo un

archivo personal; su valor no radica únicamente en el estudio de la cotidianidad de una familia en un contexto determinado. Su valor se encuentra en el quiebre de 1974. Las fotografías y cartas familiares iniciales dan cuenta de la vida de Sergio y de su existencia. Como explica Adriana Badagnani, al referirse a los archivos personales de los hijos de desaparecidos en Argentina, ante la ausencia de los cuerpos: “eso los conduce, en muchos casos, a la búsqueda de evidencias materiales de su existencia, configurando archivos personales que a la par se superponen y distancian de los archivos judiciales” (2013, p. 1). Pero, además, estos documentos también dan cuenta de las consecuencias cotidianas de la desaparición, dejan de ser solo reservorios de recuerdos: se convierten en un archivo que interpela al derecho a la verdad desde el amor, la ausencia y la memoria activa.

### El archivo de la resistencia: activismo y prensa

En las secciones de *Activismo* y *Prensa*, vemos que existe cierta transposición en la documentación. Aunque podría parecer lógico que toda la documentación vinculada a medios escritos esté agrupada en una misma sección, esa no fue la lógica aplicada, tal como lo explica Leslie Araneda (comunicación personal, 10 de noviembre de 2023). Los recortes de la sección Prensa fueron conservados por Magdalena como parte activa de su lucha por los derechos humanos, la justicia y la memoria, pero no corresponden a documentos formulados por ella, sus compañeras u organizaciones vinculadas directamente a ellas. Desde 1974 en adelante, es decir, desde el quiebre que significó ese año, Magdalena guarda cada documento de prensa que da cuenta del terrorismo de Estado y la resistencia a este, desde diferentes perspectivas. Podemos interpretar que conserva estos archivos de prensa para resistir al olvido.

Por otro lado, *Activismo*, según las palabras de Leslie, está relacionado con la asociatividad. La lucha de Magdalena no fue un esfuerzo individual o personal, ni ha sido independiente. La búsqueda de su hijo estuvo y está cruzada con la de otras madres, esposas, hermanas y compañeras que también buscan a sus seres queridos, y también estuvo vinculada a otras organizaciones; es por eso que en él existen archivos que podríamos considerar de “Prensa” pero que corresponden a la asociatividad formada como acto de lucha. En este sentido, Leslie nos explica que *Activismo* se concibió como ese espacio de solidaridad, lucha conjunta y asociativa, también vinculado a los procesos judiciales, entendiendo que la búsqueda de justicia legal igualmente es parte del activismo que estas mujeres llevaron adelante.

La característica principal de estas dos secciones, como ya hemos mencionado, es que comienzan a partir del quiebre de 1974. No hay documentación anterior, porque no existía ninguna razón para crear y resguardar este tipo de material. Los documentos de estas secciones presentan una única separación temporal: 1990. Como veremos, el regreso a la democracia genera un cambio en el tipo de material creado, resguardado y analizado. En este sentido, entre los documentos de prensa analizados, se seleccionaron al menos cuatro piezas claves que permiten observar el tránsito desde

la dictadura a la postdictadura.

De los anteriores a 1990, escogí una nota de prensa titulada: "Con detenciones culmina marcha por Ljubetic" de 1985 (Imagen N°10); y otra noticia que anuncia: "Se ataron con rejas a la CEPAL" de 1978 (Imagen N°11). Posteriormente a esa fecha,



**Imagen 10.** Con detenciones culminó marcha por Ljubetic, 10 de febrero de 1985. Archivo Digital Londres 38, Colección Magdalena Navarrete, Sección Prensa.

seleccioné dos recortes de prensa: una correspondiente a una portada del diario *La Nación* de 1991, que dice: "Ex agente Luz Arce da su versión" (Imagen N°12); y un reportaje del diario *El Fortín Mapocho* que titula: "Detenidos desaparecidos, dice usted, ¿qué cosa podría ser eso?" de 1990 (Imagen N°13).



**Imagen 12.** Primera entrevista a la ex agente Luz Arce, 20 de mayo de 1991. Archivo Digital Londres 38, Colección Magdalena Navarrete, Sección Prensa.

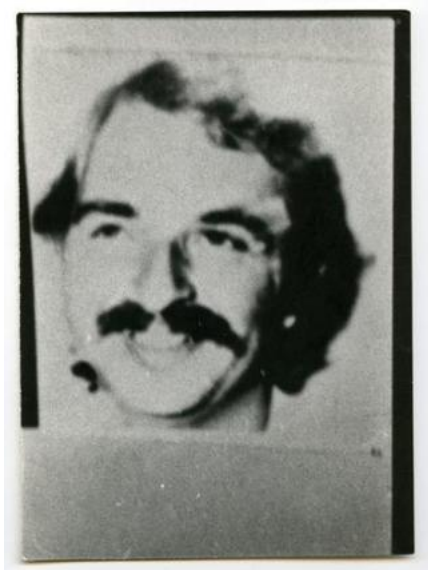


**Imagen 11.** Se ataron con cadenas a Rejas de la CEPAL, noviembre de 1978. Archivo Digital Londres 38, Colección Magdalena Navarrete, Sección Prensa.



**Imagen 13.** Fortín Mapocho: Detenidos desaparecidos, dice usted, ¿qué cosa podría ser eso?, 19 de febrero de 1990. Archivo Digital Londres 38, Colección Magdalena Navarrete, Sección Prensa.

Por parte de la sección *Activismo*, los documentos seleccionados también presentan esa separación temporal. Por ejemplo, en los correspondientes al período previo a la vuelta a la democracia, se observa una fotografía de Juan Bosco Maino, detenido desaparecido (Imagen N°14). Este archivo se escogió debido a la gran cantidad de imágenes de personas detenidas desaparecidas o ejecutadas políticas encontradas en los materiales de Magdalena. También se incluye una fotografía sobre el encadenamiento a la CEPAL en 1978 (Imagen N°15), misma acción retratada en la imagen N°11, anteriormente presentada, lo que da cuenta de cómo en distintas secciones, se entrecruzan historias. Posteriormente a 1990, un afiche conmemorativo a Ismael Darío Chávez (Imagen N°16) y una fotografía de un acto por la recuperación de la casa José Domingo Cañas en 2002 (Imagen N°17).



**Imagen 14.**  
*Juan Bosco Maino, 1974-2018. Archivo Digital Londres 38, Colección Magdalena Navarrete, Sección Activismo.*



**Imagen 15.**  
*Encadenamiento a la CEPAL, noviembre de 1978. Archivo Digital Londres 38, Colección Magdalena Navarrete, Sección Activismo.*



**Imagen 16.**  
*Afiche homenaje a Ismael Chávez Lobos, 26 de julio de 2010. Archivo Digital Londres 38, Colección Magdalena Navarrete, Sección Activismo.*



**Imagen 17.**  
*Familiares y amigas/os en el escenario de la intervención en José Domingo Cañas, 2002. Archivo Digital Londres 38, Colección Magdalena Navarrete, Sección Activismo.*

En estos documentos podemos analizar aspectos claves que muestran cómo, desde sus inicios, este archivo se configura como un registro de resistencia. Uno de los primeros documentos que evidencia esto es la imagen N°15, de Juan Bosco Maino. Como se mencionó, igual que esta, hay muchas otras imágenes en la sección de *Activismo*, cuidadosamente resguardadas por Magdalena: son retratos de los ausentes, pero también, manifestaciones de una presencia política. Cada una de estas fotografías constituye un acto documental en sí mismo: una forma de inscribir y sostener la memoria del otro como gesto de resistencia. La lucha de Magdalena no fue solo por su hijo, sino también, por otros. Como veremos más adelante, llevó un trabajo archivístico delicado y minucioso con el objetivo de aportar a la lucha que ella y sus compañeras llevaban.

Aquí podríamos pensar que se produce una expansión del archivo personal hacia uno colectivo, tensionando la idea de que un archivo privado gira en torno a la vida de una sola persona. Como define Eva Pereira es:

Tras sentar estas definiciones como base se concibe que un archivo privado o archivo personal se caracteriza porque la documentación que contiene está producida por una única persona, o más específicamente, que gira todo documento entorno a su vida privada y/o profesional. (2019, p. 179)

Aunque gran parte de la documentación de Magdalena hace referencia a su lucha personal, no se limita a eso. Como veremos a continuación, y como se refleja en las fotografías de los detenidos desaparecidos, los documentos también dan cuenta de otras luchas, de otras organizaciones y otras personas que no son necesariamente Magdalena ni la búsqueda de su hijo.

Los dos documentos del encadenamiento a la CEPAL —imagen N°11 y 15— dan cuenta de las formas de lucha que prevalecían en ese momento: protestas, huelgas y encadenamientos en la calle. Estos documentos reflejan la urgencia del momento, pero al revisar los archivos, podemos observar que con el regreso a la democracia, los documentos de activismo, aunque aún documentan las protestas, se centran más en actos conmemorativos. Un ejemplo de ello es la imagen N°16 y 17, el afiche de Ismael Darío Chávez, y la fotografía de recuperación de José Domingo Cañas.

En este sentido, este archivo puede pensarse, en el contexto de la dictadura, como una forma de contrainformación: un espacio que confronta los relatos oficiales en torno al terrorismo de Estado, los detenidos desaparecidos y las formas de resistencia. Frente a la información oficial, negacionista y fragmentada, como la entregada por los medios de comunicación hegemónicos o las respuestas del sistema judicial a los recursos de amparo presentados por los familiares; la colección de Magdalena guarda y produce estos otros registros, desde lo doméstico y lo colectivo, disputando los sentidos de la verdad y la justicia impuestos desde arriba. Cada fotografía, recorte de prensa y afiche, se convierte en una inscripción incómoda para el poder, que lo interpela y lo desafía.

Los documentos de prensa de los años 1990 también dan cuenta de este giro en torno a las modalidades de la búsqueda. Por ejemplo, la imagen N°13, corresponde a un reportaje del *Fortín Mapocho* como homenaje a María Cecilia Labrín Saso, detenida desaparecida. El foco de esa época y la posterior, estuvo centrada en la construcción de memoria y en la exigencia de justicia legal, como podemos ver en la imagen N°12, la portada de un diario sobre la exagente Luz Arce.

Finalmente, la imagen N°10, el recorte de prensa sobre la marcha por Ljubetic, da cuenta de algo interesante. Magdalena, en su resistencia al olvido, también asume el rol de testigo y narradora de la historia reciente de Chile, la cual ha quedado registrada en su archivo. Como explicita Diana Zea “El documentar lo que ha pasado es una forma de resistencia mediante la cual se busca evitar la impunidad, por ejemplo, en relación con los desaparecidos o los desplazados del conflicto”

(2017, p.7).

Todos los documentos de esta sección contruidos a partir de 1974, están marcados por la herida, por el trauma, si tomamos las palabras de Ann Cvetkovich (2018). Pero ese espacio también abre uno de profundo valor emocional. Como continúa explicando la autora, frente a la historia oficial relacionada con la justicia en la medida de lo posible y, una memoria victimizante que oculta los actos de resistencia y las historias de vida de quienes desaparecieron, el archivo de Magdalena se convierte en un resistente al poder hegemónico de la historia oficial. En palabras de Ann Cvetkovich:

En ausencia de documentación institucionaliza, o como oposición a las historias oficiales, la memoria se convierte en un valioso recurso histórico, y colecciones de objetos efímeros y personales permanecen junto a los documentos de la cultura dominando con el fin de ofrecer modos alternativos de conocimiento. (2018, pp. 23-24)

### **De Magdalena a Leslie: del archivo personal al archivo de resistencia**

Leslie Araneda ha sido encargada del archivo digital durante varios años. Al preguntarle sobre el significado de trabajar con esta colección, asegura que desde que comenzó a trabajar en el espacio de memorias, donde ha hecho públicas varias colecciones como las de Erika Hennings, *Punto Final*, y Operación Retorno, considera que la colección de Magdalena ha sido la más compleja. Aún hoy, no cree que el orden actual de los archivos refleje realmente la diversidad, la complejidad y los objetivos con los que este conjunto de materiales fue resguardado desde los inicios (comunicación personal, 10 de noviembre de 2023).

Es importante justificar por qué en este apartado se definirán conceptos que ya hemos abordado, como resistencias o archivos personales. Esto se debe a una decisión consciente: invitar al lector a reflexionar sobre estos conceptos y pensar en su propia respuesta acerca de la transposición del archivo de Magdalena de personal a resistente. La idea es que, al llegar a este punto, el lector haya despertado un interés por visitar la colección, independientemente de la conclusión a la que se llegue.

Aclarado esto, profundizo en la definición de archivos personales. Existen diversas teorizaciones sobre esta nueva forma de archivar, pero hay tres características claves que tomamos en cuenta para comprenderla. Según Leoncio Rogel (2022), un archivo personal está formado por una sola persona, producido, recibido y/o conservado, acumulado a lo largo de su vida. En este sentido, por ejemplo, es Magdalena quien se encarga de resguardar esta documentación, aunque no sea la productora directa de todo el material. Este archivo relata una historia propia, de su trayectoria de vida, y está construido por silencios y olvidos, como evidenciamos al analizar los documentos familiares, donde se observa un vacío desde la desaparición de Sergio. En este punto es importante retomar lo propuesto al inicio, el tránsito de lo personal a la resistencia no es solo un cambio de escala, sino sobre la propia naturaleza del documento. El archivo cambia su función política en ese quiebre de 1974, al dejar de ser

soporte del mundo íntimo para transformarse en evidencia material de la existencia de Sergio frente al Estado. El archivo de Magdalena, entonces, es de resistencia desde ese momento de ruptura, pero adquiere una dimensión pública con la donación y la puesta en valor por parte de Leslie.

Para Rogel, los archivos personales pueden definirse: “como un conjunto orgánico de documentos o materiales producidos, recibidos o acumulados por cualquier persona a lo largo de su vida o durante un periodo de ella” (2022, p. 59). Como hemos visto, Magdalena comenzó resguardando los documentos y fotografías familiares como cualquier otra familia del siglo XX. No existía, en ese momento, un objetivo más allá de preservar la memoria familiar. Sergio, por su parte, hacía lo mismo con sus propios documentos y fotografías. No es hasta el quiebre producido por su desaparición que la acción de documentar, archivar y conservar, adquiere un objetivo diferente.

Magdalena recuerda el sábado 16 de noviembre de 1974, cuando le informaron que su hijo había sido detenido en el departamento que compartía con su esposa. Al llegar al lugar, encontró todos los libros y documentos de Sergio esparcidos por el piso. Una de las primeras acciones que realizó fue tomar todo ese material y llevárselo para resguardarlo. Oriana Bernasconi define los actos documentales como: “prácticas de distinta naturaleza y escala mediadas por diversos artefactos y procedimientos técnicos que permitieron el registro de la catástrofe mientras sucedía” (2018, p. 72). Aunque la autora hace referencia a los archivos de derechos humanos institucionalizados, que utilizan prácticas técnicas de resguardo, Magdalena no es una profesional de la archivística. Sin embargo, como ella misma reconoce, su formación como contadora le ayudó en su labor de conservación. Magdalena no recogió los documentos y libros de Sergio ese 16 de noviembre con la intención de registrar lo que ocurría, sino como un acto de resistencia emocional, de una madre desesperada por la detención de su hijo, que se aferra a lo que le queda de él. Sin embargo, quiero ampliar la definición de Bernasconi para incluir este tipo de acto documental: una acción intuitiva, casi inconsciente, que, aunque no busca registrar la catástrofe, efectivamente lo hace, dejando una inscripción sobre los hechos vividos.

Como explican María Rosón y Rosa Medina, las resistencias emocionales en los archivos se refieren a:

procedimientos delicados que elabora la gente tales como comportamientos, ideas, acciones, gestos, rumores, materiales, fotografías, canciones, olores, performances o palabras y que, provistas de afectividad, desafían potencialmente las diferentes formas de poder, estructural o normativo, y los regímenes que los sustentan. (2017, p. 20)

Las autoras destacan que cuando existe un parentesco y una vinculación afectiva con las víctimas de violencia estatal, surge: “un motor de conciencia femenina para la implicación en acciones de resistencia” (2017, p. 20).

Posterior al primer acto documental de Magdalena al recoger los documentos de Sergio, esta acción cobra una importancia fundamental. En los primeros años de detención,

incluso antes de que la concepción “desaparecido” estuviera en el vocabulario de los familiares y organizaciones, esos materiales ya daban cuenta de la existencia de Sergio. Con ellos, Magdalena exigía inicialmente su liberación, y luego justicia y la entrega de su cuerpo ausente. A medida que continuaba en su lucha, documentó no solo sus propias acciones, sino también, las de sus compañeras y otras organizaciones con las que se vinculó. Magdalena, al documentar sin protagonismo, no solo registra su vida y la de Sergio, sino además, la de tantas otras madres como ella. Como señala Josep Maria Esquirol:

No hay resistencia sin modestia y generosidad. Por ello, la presunción y el egoísmo certifican su ausencia. Narciso no es un resistente. Conviene subrayarlo para poder introducir luego, sin equívocos, la idea de resistencia íntima. Íntima no en cuanto interior, sino en cuanto próxima, y también en cuanto central, nuclear, del sí mismo. La resistencia íntima se parece a la eléctrica en que paradójicamente, resiste el paso de la corriente, da luz y calor a los que están cerca, una luz que ilumina el propio camino y que sirve de candil para los demás, guiando sin deslumbrar. No una luz que revela los valores supremos en el cielo de la verdad, ni el sentido oculto del mundo, sino una luz de camino, que protegiéndonos de la dura noche nos alumbramos, nos hace asequibles las cosas cercanas y nos conforta. (2015, pp. 15-16)

Esta definición captura la construcción del archivo de Magdalena, como archivo de resistencia. Sin embargo, existe un segundo acto documental que cierra el ciclo con Magdalena. Leslie nos cuenta que la entrega de documentos ocurrió en tres periodos. En los iniciales, ella no trabajaba en Londres 38, pero la mayor entrega de material tuvo lugar en 2020, cuando ya estaba a cargo del archivo digital. Este acto está, tanto en la decisión de Magdalena de donar su archivo a una institución de memoria, como en las decisiones de Leslie y su equipo para que estos materiales salieran a la luz.

Leslie comenta que lo primero que Magdalena donó, aproximadamente en 2018, fueron los documentos y fotografías personales de Sergio y la familia. Este acto es interesante de analizar, ya que, como explica Oriana Bernasconi, pocas veces se piensa en el archivo desde su construcción y no solo en su contenido. Este acto nos invita a mirar el archivo en perspectiva, considerando que para Magdalena lo más relevante eran los documentos que daban cuenta de la existencia de su hijo. La resistencia emocional e íntima construye un archivo de resistencia emocional y afectiva, como explica Anna Cvetkovich: “depositarios de sentimientos y emociones, que están codificados no solo en el contenido de los textos, sino en las prácticas que rodean a su producción y su recepción” (2018, p. 22). Magdalena lleva a cabo una serie de acciones para resguardar cada pedazo de su historia, de la de su hijo y la de una lucha compartida por muchas otras madres como ella. El trauma de la desaparición no se esfuma, se transforma en este archivo en una forma de resistencia emocional y afectiva.

Como Leslie asegura, este trabajo ha sido el más difícil en estos años al interior del espacio de memoria. Las decisiones que han tomado han seguido dos líneas: los principios de procedencia que guían cualquier archivo y un

enfoque particular de Londres 38, que considera cada colección en su propio contenido, valor y contexto. La intención es poner en valor un archivo que da cuenta de una historia oculta, como expresan Artiéres y Kalifa, archivos que dan cuenta de los silenciados y oprimidos (2012). Leslie afirma que la complejidad del archivo también está relacionada con una resistencia a ser archivado. El archivo, como dispositivo de poder, resiste su propia condición. Ella menciona: "Es tanta la riqueza de la vida de alguien como Magdalena, que ya tiene 100 años, que es imposible que un archivo de cuenta de eso, no es posible recoger todo" (comunicación personal, 10 de noviembre de 2023). Este acto documental está fuertemente sustentado en un acto de resistencia emocional. Leslie revela que este trabajo se ha transformado en una obsesión y una obligación autoimpuesta, diciendo:

Es una especie de deber. Siento que nunca es suficiente, que se puede hacer más, quisiera que no hubiera ninguna foto que dijera sin identificar (...) ha sido súper complejo para mí, a veces es mucho, es demasiado, son tantas capas (...) estoy tan convencida de que esto tiene un valor importantísimo y que también tengo un privilegio enorme de estar en esto. (comunicación personal, 10 de noviembre de 2023)

Leslie no ha estado sola en este trabajo, Iris Ceballos, una joven estudiante en práctica que llegó a acompañar el trabajo de la colección de Magdalena, también asumió esta responsabilidad, que define como política y ética. Esto, incluso, le significó continuar trabajando en la colección después de terminar su práctica. Leslie comenta que han compartido momentos de mucha alegría, tristeza y frustración. "Compartimos lágrimas", afirma, e integra: "que no es obligación que suceda, no necesariamente tienes que conectar así" (comunicación personal, 10 de noviembre de 2023). La responsabilidad afectiva está presente en cada acto documental de Leslie e Iris. Como vimos anteriormente, para Ann Cvetkovich (2018), este archivo de sentimientos también está construido por la recepción que tenga, quienes lo acogen inicialmente, como lo hizo Magdalena al crearlo, con profundo amor y dedicación.

En este compromiso ético y afectivo, podríamos pensar también una continuidad generacional de las resistencias femeninas. Si Magdalena inicia este archivo desde el duelo suspendido y la maternidad golpeada por el terrorismo de Estado, Leslie e Iris lo continúan desde el trabajo archivístico, pero con la misma convicción política de conservar, clasificar y visibilizar como acto de resistencia. En ellas, la resistencia emocional se transforma en una ética de profundo cuidado, que no busca protagonismo, pero sostiene la posibilidad de narrar lo que otras formas de historia han silenciado.

A partir de lo expuesto, es posible definir que imprime el carácter de "resistencia" a esta colección, articulando tres dimensiones. En primer lugar, el eje fundamental de esta resistencia reside en el contenido y la práctica de documentar, una dimensión material, el archivo es resistente por su existencia misma, constituye una contra narrativa que evidencia la desaparición forzada y la lucha colectiva de cinco décadas, transformando los documentos en prueba de vida

frente al borramiento estatal. En segundo lugar, este carácter se sostiene en la voluntad política de la donación, una dimensión intencional, un acto en el que Magdalena decide que sus documentos deben trascender el proceso personal para asegurar la permanencia de la denuncia en lo público. Y, tercero, la resistencia se completa en su proyección colectiva, una dimensión política, cuando la memoria individual se integra al archivo digital, permitiendo que un gesto íntimo de una madre se convierta en una herramienta de lucha colectiva. De esa manera, el contenido, la intención y la proyección, son capas de un mismo proceso de resistencia que convierte lo personal en un dispositivo de memoria.

Por último, es necesario delimitar teóricamente el concepto de archivo de resistencia como una categoría analítica propia. A diferencia de categorías como acto documental de Bernasconi (2018), que se enfoca en el registro técnico e institucional, el archivo de resistencia sitúa su origen en un gesto doméstico, intuitivo y pre-archivístico. Asimismo, se distancia del archivo de sentimientos de Cvetkovich (2018), en la medida en que el afecto no es solo el contenido resguardado, sino su fuerza operativa, el motor que transforma el amor filial en una prueba política y jurídica. En definitiva, el archivo de resistencia se define como aquel resguardo de documentos que nace de la urgencia del cuidado íntimo para convertirse en un dispositivo de denuncia pública, una categoría donde el afecto no es una respuesta pasiva al trauma, sino el fundamento más radical y persistente de la acción política contra el olvido.

### Conclusión

Entonces, ¿cómo el archivo de Magdalena se convierte en un archivo de resistencia? En primer lugar, creo que, a lo largo de nuestro análisis, podemos afirmar que nunca deja de ser un archivo personal. Según las definiciones ofrecidas por distintos autores, como la de Leoncio Rogel, quien nos dice:

Concluyendo la caracterización de los archivos personales, se puede señalar que su riqueza, tanto en su origen y custodia como en sus tipologías documentales complejas, radica en ser un testimonio vivo de una determinada persona que a su manera marcó un antes y un después en la historia colectiva de una sociedad en particular, llámese a esta comunidad local, ciudad, país o continente. La trascendencia de los archivos personales tiene la marca de agua en la persona, en el sujeto productor, en el ente social que vive y transita por una determinada época, con una historia personal digna de ser archivada y puesta en valor. (2022, p. 63)

Estas características, junto con otras ya descritas en los apartados anteriores, demuestran que esta colección es, efectivamente, un archivo personal. No deja de serlo, ya que sigue reflejando la trayectoria personal de Magdalena a lo largo de su vida. Sin embargo, no es solo esto, y aquí es donde, a mi juicio, la concepción del archivo se debe considerar como una transposición entre archivo personal y archivo de resistencia. Ambos conceptos se entrelazan en el mismo momento de quiebre ocurrido en 1974 con la desaparición

de Sergio. Es en ese acto de recoger los documentos de su hijo, cuando se produce el primer acto documental.

Este concepto lo hemos ampliado para incluir no solo las técnicas archivísticas, sino también, las acciones de registro y resguardo no conscientes, no planificadas ni institucionalizadas, pero que, sin embargo, dejan una inscripción para el presente y el futuro. Magdalena realiza un acto documental al querer resguardar el material de su hijo y, posteriormente, cada documento que reflejase su resistencia y la de sus compañeras. Como nos dice Josep Maria Esquirol, Magdalena, en un acto de profunda solidaridad y generosidad, en un acto de resistencia íntima, guarda cada pedazo de historia en la soledad de su hogar. Un acto documental que construye una resistencia también emocional, guiado por un profundo amor y afecto por su hijo. Este es el primer acto que permite que el archivo personal —esas fotografías de la vida cotidiana en Valparaíso— se entrecruzan con las fotografías de los encadenamientos, que las cartas de amor a su esposo se crucen con las cartas a los generales, y que las notas de Patricio por la ausencia de su madre se entrelacen con las fotografías en las que los Reyes Navarrete no tenían ausencias.

A su vez, como vimos, esas acciones se repiten en un nivel distinto cuando los documentos son entregados a Londres 38 y, posteriormente, trabajados por Leslie y también por Iris. Ambas adquieren la definición de resistentes, tal como la entrega Esquirol (2015): no hay narcisismos ni egoísmos, solo un profundo sentir y una profunda responsabilidad por tomar las decisiones correctas para que este archivo, con un valor político e histórico trascendental, sea público. Esas acciones, decisiones y emociones que emergen en ambas, finalmente, le dan forma a este registro, transformándolo en un archivo de resistencia.

Este carácter de resistencia, como ya hemos mencionado, se articula a partir de tres capas: una dimensión material, desde la propia práctica de documentar la existencia de Sergio, la dimensión intensional que sostiene la voluntad política de donación, para trascender el valor personal a la permanencia de la denuncia pública, y la dimensión política que proyecta lo colectivo, donde el gesto íntimo de una madre es parte de una herramienta de lucha compartida.

Así, el archivo de Magdalena no se agota en sí mismo, ya que no solo registra una vida particular, sino que articula un dispositivo de transmisión intergeneracional del duelo, la memoria y la lucha hacia otras mujeres. En esa insistencia por preservar aquello que se ama y que también duele, por nombrar lo que está ausente, desafiar el olvido desde lo cotidiano, se produce lo que Cvetkovich ha definido como una práctica política del archivo: no solo conserva, sino afecta y transforma (2018). En el mismo sentido, el gesto sostenido de Magdalena, y luego el de Leslie e Iris, se inscribe en las ideas de Esquirol (2015) al describir la resistencia íntima como ese espacio sin grandes egos, que ilumina los bordes de la historia desde el amor. Esta colección, entonces, no es solo un archivo: es también un acto de cuidado, memoria viva que desafía el silencio y la impunidad de la desaparición forzada.

## Referencias

- Araneda, L., & Ceballos, I. (s. f.). *Colección Magdalena Navarrete: Algunas reflexiones*. Versión preliminar.
- Artiéres, P., & Kalifa, D. (2012). El historiador y los archivos personales: paso a paso. *Políticas de la Memoria*, (13), 7–11.
- Badagnani, A. P. (2013, 7–9 de agosto). *La construcción de las memorias mediante los archivos personales de los hijos de desaparecidos: Ernesto Semán, Mariana Eva Pérez y Ángela Urondo Raboy* [Ponencia]. VI Jornadas de Filología y Lingüística, La Plata, Argentina.
- Bernasconi, O. (2018a). Del archivo como tecnología de control al acto documental como tecnología de resistencia. *Cuadernos de Teoría Social*, 4(7).
- Bernasconi, O. (2018b). Tecnologías de registro del terrorismo de Estado: sobre inscripción, enunciabilidad y persistencia. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.73705>
- Bernasconi, O., Ortiz, M. L., & Lagos, T. (2020). Archivos personales de mujeres bajo dictadura: aproximación a los fondos documentales del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos de Chile. *BiD: textos universitarios de biblioteconomía i documentación*, (44).
- Cvetkovich, A. (2018). *Un archivo de sentimientos: trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Ediciones Bellaterra.
- Da Silva Catela, L. (2001). *No habrá flores en la tumba del pasado: la experiencia de reconstrucción del mundo de familiares de desaparecidos*. Ediciones Al Margen.
- Rodríguez, M. D. R. D. (2008). Entre bibliotecas y archivos: Los transgresores archivos personales. *Bibliotecas. Anales de investigación*, (4), 5.
- Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima: ensayo de una filosofía de la proximidad*. Acantilado.
- Gilliland, A. J. (2011). Neutrality, social justice and the obligations of archival education and educators in the twenty-first century. *Archival Science*, 11(3–4), 193–209.
- Hite, K. (2014). *Politics and the art of commemoration: Memorials to struggle in Latin America and Spain*. Routledge.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Pereira, E. (2019). La importancia de la difusión en los archivos: el caso de los archivos personales. *Boletín de la ANABAD*, 69(1), 175–197.
- Rogel, L. (2022). Los archivos personales: un espacio para ejercitar la memoria. *Revista Estudios Hemisféricos y Polares*, 13(2).
- Rosón, M., & Medina, R. (2017). Resistencias emocionales: espacios y presencias de lo íntimo en el archivo histórico. *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, 24(2), 407–439.
- Zea, D. (2017). *Los archivos de derechos humanos como forma de resistencia de las organizaciones sociales y de víctimas* [Tesis de pregrado]. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

## Fuentes documentales:

### Archivo Digital Londres 38

- (1945, 27 de marzo). *Carta de Magdalena a Jorge Reyes*. Colección Magdalena Navarrete, Sección Vida Familiar y Personal. <http://archivodigital.londres38.cl/index.php/carta-de-magdalena-a-jorge>
- (1944-1946). *Magdalena junto a Víctor y Jorge*. Colección Magdalena Navarrete, Sección Vida Familiar y Personal. <http://archivodigital.londres38.cl/index.php/magdalena-junto-a-jorge-y-victor>
- (1960-1965). *Familia Reyes Navarrete*. Colección Magdalena Navarrete, Sección Sergio Alfonso Reyes Navarrete. <http://archivodigital.londres38.cl/index.php/familia-reyes-navarrete>
- (1972). *Cátedras inscritas de Sergio Reyes Navarrete en la Universidad de Chile*. Colección Magdalena Navarrete, Sección Sergio Alfonso Reyes Navarrete. <http://archivodigital.londres38.cl/index.php/catedras-inscritas-de-sergio-reyes-navarrete-en-la-universidad>

- de-chile
- (1974-2018). *Juan Bosco Maino*. Colección Magdalena Navarrete, Sección Activismo. <http://archivodigital.londres38.cl/index.php/fotografia-de-juan-bosco-maino>
- (1975). *Carta de Magdalena a coronel Espinoza*. Colección Magdalena Navarrete, Sección Sergio Alfonso Reyes Navarrete. <http://archivodigital.londres38.cl/index.php/carta-de-magdalena-a-coronel-espinoza-de-la-secretaria-ejecutiva-nacional-de-detenedos>
- (1978, noviembre). *Encadenamiento a la CEPAL*. Colección Magdalena Navarrete, Sección Activismo. <http://archivodigital.londres38.cl/index.php/fotografia-5>
- (1978, noviembre). *Se ataron con cadenas a Rejas de la CEPAL*. Colección Magdalena Navarrete, Sección Prensa. <http://archivodigital.londres38.cl/index.php/se-ataron-con-cadenas-a-rejas-de-la-cepal>
- (1985, 2 de octubre). *Con detenciones culminó marcha por Ljubetic*. Sección Prensa. <http://archivodigital.londres38.cl/index.php/con-detenciones-culmino-marcha-por-ljubetic>
- (1990, 19 de febrero). *Fortín Mapocho: Detenidos desaparecidos, dice usted, ¿qué cosa podría ser eso?, 19 de febrero de 1990*. Colección Magdalena Navarrete, Sección Prensa. <http://archivodigital.londres38.cl/index.php/detenidos-desaparecidos-dice-usted-que-cosa-podria-ser-eso>
- (1991, 20 de mayo). *Primera entrevista a la ex agente Luz Arce*. Sección Prensa. <http://archivodigital.londres38.cl/index.php/primera-entrevista-a-la-ex-agente-luz-arce>
- (1991, 24 de septiembre). *Nota de Patricio a Magdalena*. Colección Magdalena Navarrete, Sección Vida Familiar y Personal. <http://archivodigital.londres38.cl/index.php/nota-de-patricio-a-magdalena>
- (2002). *Familiares y amigas/os en el escenario de la intervención en José Domingo Cañas*. Colección Magdalena Navarrete, Sección Activismo. <http://archivodigital.londres38.cl/index.php/fotografia-6-2>
- (2010, 26 de julio). *Afiche de homenaje a Ismael Chávez Lobos*. Colección Magdalena Navarrete, Sección Activismo. <http://archivodigital.londres38.cl/index.php/ismael-chavez-lobos>
- (2012, 11 de noviembre). *Afiche de invitación de conmemoración a Sergio Reyes Navarrete*. Colección Magdalena Navarrete, Sección Sergio Alfonso Reyes Navarrete. <http://archivodigital.londres38.cl/index.php/conmemoracion-a-sergio-reyes-navarrete>
- (2013). *Magdalena posando frente a placa de homenaje a estudiantes y sus títulos póstumos*. Colección Magdalena Navarrete, Sección Vida Familiar y Personal. <http://archivodigital.londres38.cl/index.php/fotografia-4-6>
- (2000-2015). *Fotografía 3: hijos de Magdalena Navarrete en ceremonia por el Mes de María*. Colección Magdalena Navarrete, Sección Vida Familiar y Personal. <http://archivodigital.londres38.cl/index.php/fotografia-3-6>

# RESEÑA DEL LIBRO: Han, B. C. (2025). *Sobre Dios. Pensar con Simone Weil.* Paidós.

Book review:

Han, B. C. (2025). *Speaking About God: A  
Dialogue with Simone Weil.* Paidós.

---

---

✎ **Andrea Fuentes Marcel**  
Universitat de Barcelona (UB),  
Barcelona, Cataluña, España  
Email: afuentesmarcel@gmail.com  
0000-0002-6683-3537  


**Recibido:** 15 de junio de 2026

**Aceptado:** 20 de junio de 2026

**Publicado:** 30 de junio de 2026

Reseña del libro: Han, B. C. (2025). *Sobre Dios. Pensar con  
Simone Weil.* Paidós.

**Cómo citar:** Fuentes Marcel, A. (2026). Reseña del libro *Sobre  
Dios. Pensar con Simone Weil*, de Byung-Chul Han. *Palimpsesto*,  
16(28), 120-123. <https://doi.org/10.35588/ryq0ks15>

---



## RESUMEN

Byung-Chul Han aborda con doble atrevimiento el pensamiento de Simone Weil para hablar de Dios en el contexto actual. La reseña destaca cómo la filosofía dominante ha marginado la dimensión espiritual y cómo la creciente captura digital arrasa con la atención aplanándola e impidiendo que el ser humano se predisponga a una escucha profunda.

Han retoma los grandes conceptos weilianos: la atención como concavidad opuesta a la idolatría, la belleza y la desdicha como vías a lo sobrenatural, la contraposición entre gravedad y gracia, y la descreación como enraizamiento en la ausencia. La atención es la esencia de la oración y su crisis actual, acelerada por la digitalización y la disponibilidad total de la realidad, forma parte de las causas estructurales de la ausencia de Dios.

Frente a la espiritualidad neoliberal que instrumentaliza el alma para el rendimiento, en Weil encontramos la alusión a un ateísmo purificador que reconoce en toda forma de amor, un amor implícito a Dios. Asimismo, y a diferencia de la inteligencia tanto servil como artificial, nos insta a una lectura atenta de la realidad, única capaz de generar algo verdaderamente nuevo.

## ABSTRACT

Byung-Chul Han tackles Simone Weil's thought with a double dose of audacity to discuss God in the current context. The review highlights how mainstream philosophy has marginalised the spiritual dimension and how the growing digital takeover is overwhelming our attention, flattening it and preventing human beings from opening themselves up to deep listening.

Han revisits the major Weilian concepts: attention as a concavity opposed to idolatry; beauty and misery as paths to the supernatural; the contrast between gravity and grace; and decreation as a rooting in absence. Attention is the essence of prayer, and its current crisis—accelerated by digitalisation and the total availability of reality—forms part of the structural causes of the absence of God.

In the face of neoliberal spirituality, which instrumentalises the soul for the sake of performance, we find in Weil a reference to a purifying atheism that recognises in every form of love an implicit love of God. Furthermore, and unlike both servile and artificial intelligence, she urges us towards a careful reading of reality, the only means capable of generating something truly new.

---

[ Palabras claves ]

Atención, gracia, gravedad, lectura, descreación.

[ Key Words ]

Attention, grace, gravity, reading, decreation.

Es de agradecer para empezar, el doble atrevimiento del filósofo Byung-Chul Han por abordar este tema desde la pensadora francesa Simone Weil, en nuestros días. Cabe tener presente al iniciar esta reseña que la filosofía categóricamente conceptual solo nombra lo espiritual para dejarlo a un lado del discurso, al considerar riesgoso incurrir en derivas hacia formas de trascendencia, por lo que solo podría ser aludido tangencialmente en el plano del lenguaje. Al enajenar dicha dimensión, quedan acallados o limitados aspectos que conciernen al desarrollo y progresión del ser humano que, por necesidad racional, deberían ser traídos al discurso de la filosofía sin poner la mirada, en primera instancia, en un cielo fijo de valores sino en las aspiraciones compartidas de los seres humanos. A menudo la crítica ha aislado el lúcido pensamiento de Simone Weil por su vertiente espiritual, que la abre a temáticas difíciles de articular juntas en el discurso filosófico y político occidental.

“La crisis actual de la religión no puede atribuirse sin más al hecho de que ciertos contenidos de la fe hayan perdido su validez o que la Iglesia haya perdido su credibilidad”, son palabras iniciales de Han que abren el capítulo Atención —uno de los conceptos centrales en el pensamiento de la filósofa francesa—. En él su análisis evidencia cómo la creciente captura digital es en gran medida causante de la desaparición del ser humano al cual Dios pudiera revelarse.

En este presente que nos acostumbra a que ‘todo sea inmediatamente alcanzable, disponible, calculable y consumible’, la atención experimenta grandes dificultades para ser sostenida y demorada allí donde toca más bien propiciar la escucha, la concavidad, crear ese vacío opuesto a la idolatría y al apego en cualquiera de sus formas. Pues solo desde la atención contemplativa, la lectura de la realidad haría posible leer a Dios como se lee algo de comer en una fruta.

Una de las dos grandes posibilidades weilianas de acceso a la verdad sobrenatural es la belleza, también lo es el *malheur*, la desdicha. La belleza es la mayor experiencia que crea esa concavidad propiciadora, si bien Weil advierte que experimentarla no garantiza su perdurabilidad en el tiempo, entre otras cosas porque la voluntad o el esfuerzo de apropiación la destruiría: ejercer poder sobre lo bello extingue automáticamente la atención pura que caracteriza el experimentarlo.

Siguiendo la prescripción de la filósofa acerca de que todo concepto debe poder ser pensado concibiendo su contrario —sabiéndolo detectar—, el autor reconoce la lucidez extrema y radical de Simone Weil en las contraposiciones esclarecedoras que estableció usando su linterna liminar para sondear revisando, hasta sus lindes, palabras y conceptos, algunos de los cuales acabarán desvelándose como equívocos, si bien activos en el suelo narrativo de la cultura.

Una de las contraposiciones, quizá la más abstracta, embrionaria y rotunda que abordó Weil es la de gracia y gravedad, se refiere a la noción de gracia como el opuesto esencial a *pesanteur*. Y la instancia de la gracia en lo espiritual alude a todas aquellas energías que nos permiten contrarrestar

la gravedad, pero sin sustraer el alma de este mundo, y añade que el orden del mundo no es sino una balanza entre estas dos fuerzas.

La gravedad, que cabe conocer muy bien, atrapa el alma en las conexiones habituales de la realidad y dota de un peso que impide alzar el vuelo hacia su posible elevación. Es decir, el peso incapacita al alma para observar la *verdadera relación entre las cosas*. Son estas las dos irreductibles obediencias: o bien se acata la gravedad, o bien la relación entre las cosas con la suficiente capacidad liminar. En este sentido, la digitalización debilita la atención y sus calidades de espera y escucha, puesto que intercepta el *tempo* de la misma al acelerar enormemente, como acierta el autor, la puesta a disposición total de la realidad filtrada por algoritmos.

Cabe tener en cuenta la alusión de Weil a un posible *ateísmo purificador*, proceso a partir del cual el alma podría llegar a reconocer que toda forma de amor es amor implícito a Dios, con independencia de la religión que se llegue a profesar. Es más, cuando ese amor implícito es *lo suficientemente intenso y puro puede conducir al alma a cualquier altura*, en palabras de Simone Weil.

Recordemos que Weil afirmó verse incapaz de renunciar al legado espiritual de la civilización que es, en sus palabras, *múltiple*. Mantuvo hasta morir a sus 34 años, la atención hacia el pensamiento y diálogo con sacerdotes católicos, a su estudio del sánscrito y lectura del *Bhagavad-Gita*, al estudio del taoísmo y del budismo, así como también a sus propias lecturas e interpretaciones de la Biblia, especialmente del Evangelio, del libro de Job y su análisis, frase a frase, del Padrenuestro, oración que calificó como las palabras más maravillosas de la liturgia cristiana, así también consideró la arquitectura románica y el canto gregoriano.

La profundización de Weil acerca del legado espiritual —diversificado en distintas tradiciones y culturas que trazan modos distintos de permearse el misterio desde los orígenes de la civilización—, en sus últimos cinco años de vida, la lleva a poner dosis de significado en *sagrado* lejanas a toda forma de ejercer poder sobre el ser humano, que la conducirán a su atrevida propuesta en 1943, de lo impersonal.

En la realidad considerada como una hierofanía total del universo, la ausencia es el único modo de concebir la presencia divina. Dios aparece solo mientras estamos atentos a Él. El autor enfatiza el nexo entre atención y espiritualidad desde donde surge el concepto weiliano de Descreación, pues la búsqueda debe llevarse adelante enraizándonos en la ausencia de lugar, eso es lo más parecido a ser capaces de pensar con el alma y el cuerpo enteros. En este arco de sentido Weil sostiene que lo más adecuado es desear la verdad en el vacío, sin intentar adivinar de entrada el contenido. *En eso consiste todo el mecanismo de la atención*.

“Dios brilla por su ausencia”, es decir, la ausencia es el modo de la presencia divina. Para Weil se trata de contemplar cualquier actividad humana como un proceso espiritual. De ese nexo surge el vínculo entre atención y oración, pues la plegaria para esta pensadora no es más que una forma absolutamente pura y sin mezcla de la atención, es más, la atención constituye la esencia de la oración. Asimismo, indica

que el tipo de atención aplicada al traducir un párrafo del latín o a un ejercicio de geometría, aun cuando no se hayan podido resolver del todo, dará su fruto más tarde en la capacidad de atención elevada y de plegaria que caracteriza la atención de carácter religioso, pues la plenitud de la atención sería la propia de la atención religiosa que remite a la raíz *religare* que Han enfatiza como releer. La noción de lectura en Simone Weil es importantísima y alude a la actitud de escrúpulo y de atención con la cual se tejen o integran las sedes semánticas. Incluso más, es la única dimensión en la que pueden modificarse los significados construidos a través del cuerpo y del trabajo de aprender. De aquí el innegable alcance político de los cuerpos y de la noción de lectura.

Es muy probable que una mayor atención permitiera organizar una defensa inmunitaria frente a la infección viral, Simone Weil llega a afirmar que solo una formación espiritual en las escuelas puede inmunizar al ser humano ante los totalitarismos.

La crisis de la atención profunda es una de las razones estructurales de las que no somos conscientes, pero que son responsables de la ausencia de Dios, sostiene el autor. Se está lejos atravesar silencios de atención profunda y de espera, que lleve a desconstruir y despotenciar al yo, semejante a la desconstrucción del Ser divino una vez que ha creado el cosmos: se ha retirado del mismo. Es en la observación contemplativa y sin yo, que el instante puede unirse a la eternidad. Es por esto que acerca de Dios, afirmó Weil en 1943, solo se pueden tener *pensamientos desordenados*.

Hoy en día la atención ha sido arrasada por completo, por tanto, tampoco podemos leer atentamente y esta falta de capacidad lectora, esta falta de verticalidad nos aleja de Dios y nos mantiene obedientes solo a la *pesanteur*, puesto que incluso la lectura, salvo excepción en la calidad de atención, obedece en primera instancia a la gravedad. Absortos en el consumo de estímulos, carecemos de elevación y profundidad.

El espíritu es atención y es creador: es a través de la atención que el ser humano puede producir algo completamente nuevo. La inteligencia en cambio carece de esa atención creadora. Tan solo es útil para las tareas serviles, en este sentido, la IA carece de espíritu, carece de atención creadora puesto que pensar es más que resolver problemas u organizar información, acierta el autor.

Una idea verdaderamente nueva surge mientras mantenemos la atención dirigida hacia la verdad inaccesible, la que fugazmente puede mostrarnos, en palabras de Weil, la *realidad real* —ante ella el alma entera consentiría o se predispondría solícita a subordinarse al amor sobrenatural—, diferenciándola de la realidad *erzast*, realidad sucedánea y propia de los lenguajes que vehiculan fuerza. La filósofa sostuvo que lo sobrenatural es lo oscuro y a la vez fuente de luz, y para ella el mayor equívoco humano consiste en renunciar a ejercer la facultad de recibir luz: se debe desear recibir el bien y, para recibirlo verdaderamente, hay que ser conscientes de que no está dado de manera pura en la existencia humana. Así pues, las comprensiones elevadas son ajenas a los dispositivos lingüísticos, se hallan separadas, como por un abismo, de la esfera de los lenguajes y de la fuerza.

Han esclarece el polo opuesto del planteamiento weiliano en nuestros días: el afán multiplicador propio del capital, lo lleva a incorporar la espiritualidad en su circuito, buscando optimizarla como un activo para la producción y el rendimiento, volviéndola una espiritualidad propia del régimen neoliberal, ajenizándola de todo posible desprendimiento del ego y de toda posibilidad de espiritualizar la acción humana.