



Universidad de Oviedo

PROGRAMA DE DOCTORADO EN GÉNERO Y DIVERSIDAD

TESIS DOCTORAL

“RECORDIS: NUESTRA MEMORIA LAS MANTIENE VIVAS”. POLÍTICAS  
CONTEMPORÁNEAS DE CONTRAMEMORIA FEMINISTA EN PUEBLA (MÉXICO)

AUTORA: IRMA SALAS SIGÜENZA

Oviedo, 2024



# Universidad de Oviedo

PROGRAMA DE DOCTORADO EN GÉNERO Y DIVERSIDAD

TESIS DOCTORAL

“RECORDIS: NUESTRA MEMORIA LAS MANTIENE VIVAS”. POLÍTICAS  
CONTEMPORÁNEAS DE CONTRAMEMORIA FEMINISTA EN PUEBLA (MÉXICO)

AUTORA: IRMA SALAS SIGÜENZA  
DIRECTORA: DRA. MARÍA ESTHER ÁLVAREZ LÓPEZ

Oviedo, 2024



Universidad de Oviedo

## RESUMEN DEL CONTENIDO DE TESIS DOCTORAL

|  |  |
|--|--|
| <b>1.- Título de la Tesis</b>  |  |
| Español/Otro idioma: "Recordis: nuestra memoria las mantiene vivas". Políticas contemporáneas de contramemoria feminista en Puebla (México)" | Inglés: "Recordis: Our memory will keep them alive" Contemporary Counter-Memory Politics in Puebla (México)" |
| <b>2.- Autor</b>   |  |
| Nombre: Irma Salas Siguenza  | <input type="text"/>   |
| Programa de Doctorado: Doctorado en Estudios de Género y Diversidad  |  |
| Órgano responsable:  |  |

### RESUMEN (en español)

El objetivo de mi investigación es analizar una serie de intervenciones realizadas por colectivas feministas de la ciudad de Puebla (México) durante el año 2020, enfocándome en dos conceptos: la memoria cultural y la política de las emociones. Me basaré en el método de estudios de caso para analizar en profundidad y de manera holística tres tecnologías de memoria: 1) las pintas (graffitis) realizadas sobre monumentos civiles y religiosos de la ciudad; 2) las reformulaciones del imaginario religioso de la ciudad, en particular sobre la imagen de la Virgen de Guadalupe; y 3) la "Canción sin miedo", de la compositora Vivir Quintana.

Utilizando métodos de recolección de información de tipo narrativo (entrevistas semiestructuradas realizadas a activistas locales) y el análisis de evidencias en fotografía, prensa escrita y vídeo (archivo de engrosamiento), indagaré cómo el uso de estas tecnologías de memoria posiciona las experiencias de las mujeres, especialmente las víctimas de violencia de género (femicida), en el ámbito de la memoria cultural poblana (Erl 2008). Asimismo, explicaré cómo estas intervenciones, con un marcado carácter agonístico (conflictivo) y pasional (Mouffe 2013), permiten la realización de procesos de catarsis y de cierre del duelo colectivo, lo que se inscribe en la búsqueda de justicia para las víctimas de violencia (femicida) y sus familias. Sobre este punto, si bien sostengo que el olvido es un proceso necesario y natural en los sistemas culturales (Esposito 2008), cuando se relaciona con la violencia de género, especialmente el feminicidio, se convierte en un mecanismo de aniquilación y una última forma de violencia contra las mujeres.

En mi investigación también analizaré cómo las tecnologías de memoria elegidas permiten el trazado de genealogías de mujeres (Ciriza 2006) en la historia de Puebla, México e incluso de América Latina. Por último, examinaré cómo estas tecnologías de memoria, especialmente la "Canción sin miedo", son una forma de contramemorialidad textual (Rigney 2008) que permite la construcción de contramemorias (Foucault 1979), con las cuales se critica, transforma y/o amplía la

F  
O  
R  
-  
M  
A  
T-  
V  
O  
A-  
0  
1  
0  
(  
R



Universidad de Oviiedo

historia local, así como la forma de relacionarse con sus espacios-lieux de memoria (Nora 1989) oficiales.

En cuanto a la estructura, el primer capítulo está dedicado a los aspectos metodológicos y contextuales. El segundo contiene el marco teórico. Los capítulos 3, 4 y 5 se corresponden con cada una de las tecnologías de memoria (unidades analíticas). El capítulo 3, que aborda las pintas de grafiti, abundará en la dimensión emocional de estas intervenciones, tanto para las activistas como para la sociedad poblana. El capítulo 4, referido a las modificaciones de imágenes y ritualidades religiosas, destacará la imagen de la Virgen de Guadalupe-Tonantzin y reflexionará sobre la relación entre hegemonía, memoria y emociones. En este mismo capítulo, planteo que las alteraciones sobre la imagen de la Virgen de Guadalupe vinculan a las colectivas con una tradición popular que se ha manifestado en numerosos hitos históricos de México, como la Independencia, la Revolución y la Guerra Cristera.

El capítulo 5 está destinado a la "Canción sin miedo". En este capítulo profundizaré sobre los procesos de duelo colectivo, el trazado de genealogías feministas y la relación entre memoria, olvido y justicia social. También abordaré las implicaciones de generizar los procesos de memoria y, lo más importante, comentaré sobre uno de los sujetos centrales en la canción: las madres buscadoras. Estas mujeres figuran como las principales emprendedoras de memoria (Jelin 2002), fenómeno que también traza una genealogía feminista en América Latina desde las Madres de la Plaza de Mayo (en Argentina), las Madres Buscadoras de Tijuana y las actuales organizaciones de búsqueda de desaparecidos y víctimas de violencia feminicida en México.

#### RESUMEN (en Inglés)

In this research, I intend to analyze a series of interventions performed by feminist collectives in Puebla (Mexico) during 2020. For this matter, I will use two key concepts: cultural memory and the politics of emotions. I will resort to the case study method to analyze in-depth and holistically three memory technologies: 1) the graffiti painted on civil and religious monuments in the city; 2) the reworkings of the city's religious imagery, particularly the image of the Virgin of Guadalupe; and 3) the song "Canción sin miedo" by composer Vivir Quintana.

Using narrative information collection methods (semi-structured interviews conducted with local activists) and the analysis of evidence in photographs, print media, and video, I will investigate how these memory technologies position the experiences of women, especially victims of gender-based violence (femicide), within the realm of Puebla's cultural memory (Erl 2008). Additionally, I will explain how these interventions, marked by an agonistic (conflictive) and passionate character (Mouffe 2013), enable processes of catharsis and collective mourning, which in turn contribute to the pursuit of justice for the victims of gender-based violence (femicide) and their families.



Universidad de Oviedo

On this point, I argue that forgetting is a necessary and natural process within cultural systems (Esposito 2008). However, when it is related to gender-based violence, particularly femicide, it becomes a mechanism of annihilation and a final form of violence against women.

My research will also analyze how the chosen memory technologies allow the activist to trace feminist genealogies (Ciriza 2006) in Puebla, Mexico, and Latin America. Finally, I will examine how these memory technologies, especially “Canción sin miedo,” represent a form of textual counter-monumentality (Rigney 2008) that enables the construction of counter-memories (Foucault 1979), with which they criticize, transform, and expand local history, as well as how people relate to the official lieux de mémoire (Nora 1989).

Regarding the structure, the first chapter contains the methodological and contextual aspects. The second chapter refers to the theoretical framework. Chapters 3, 4, and 5 correspond to each memory technology (analytical units). Chapter 3, which addresses the graffiti, will delve into the emotional reactions and implications for the activists and the rest of the society of Puebla. Chapter 4, concerning the modifications of images and religious rituals, will highlight the image of the Virgin of Guadalupe-Tonantzin. Also, it will reflect on the relationship between hegemony, memory, and emotions. In this same chapter, I propose that the alterations to the image of the Virgin of Guadalupe connect the feminist associations with a popular tradition that has manifested in numerous historical milestones in Mexico, such as Independence, the Revolution, and the Cristero War.

In Chapter 5, I will comment on the “Canción sin miedo.” I will delve into the processes of collective mourning, the tracing of feminist genealogies, and the relationship between memory, forgetting, and social justice. I will also address the implications of gendering memory processes and, most importantly, discuss one of the central subjects in the song: “las madres buscadoras”. These women are the most relevant memory entrepreneurs (Jelin 2002), and their endeavors are part of a regional phenomenon in Latin America. The genealogy of the “madres buscadoras” can be traced up to the Madres de la Plaza de Mayo (in Argentina), las Madres Buscadoras de Tijuana, and the current organizations searching for the disappeared and victims of feminicidal violence in Mexico.

**SRA. PRESIDENTA DE LA COMISIÓN ACADÉMICA DEL PROGRAMA DE DOCTORADO  
EN GÉNERO Y DIVERSIDAD**

## ÍNDICE

|  |     |
|--|-----|
| Tabla de Figuras   | 4   |
| Agradecimientos  | 5   |
| “Recordis: nuestra memoria las mantiene vivas”   | 6   |
| Capítulo 1. Aspectos metodológicos   | 16  |
| 1.1 Diseño de investigación  | 19  |
| 1.2 Marco epistemológico   | 20  |
| 1.3 Enfoque  | 22  |
| 1.4 Marco contextual   | 24  |
| 1.4.1 Estado de Puebla   | 25  |
| 1.4.2 Puebla Capital   | 28  |
| 1.5 Sujetos de estudio   | 32  |
| 1.5.1 Justificación de la muestra  | 34  |
| 1.5.2 Estrategias de engrosamiento y triangulación: fuentes documentales                                   | 36  |
| 1.6 Técnicas de análisis   | 38  |
| 1.7 Aspectos éticos  | 42  |
| Capítulo 2. Entre la piel, el cerebro y la víscera: Aparato conceptual                                     | 43  |
| 2.1 Estudios de la memoria   | 43  |
| 2.1.1 Maurice Halbwachs y el concepto de memoria colectiva   | 44  |
| 2.1.2 Aby Warburg y Pierre Nora: dimensión afectiva y política de la memoria                               | 47  |
| 2.1.3 Breve apunte en torno a la contramemoria: la propuesta de Foucault                                   | 50  |
| 2.1.4 Jan y Aleida Assman: memoria colectiva y memoria cultural  | 52  |
| 2.1.6 Memoria y género   | 64  |
| 2.2 Para herirlos, destruyamos lo que aman: iconoclasia, emocionalidad y memoria                           | 67  |
| 2.2.1 Iconoclasia, vandalismo, contra-monumentalidad: mismo fenómeno, diferentes sensibilidades analíticas | 74  |
| 2.3 El giro afectivo   | 77  |
| Capítulo 3. “Pintaremos lo que tengamos que pintar”  | 84  |
| 3.1 Espacios intervenidos: historia, hegemonía y materialidad  | 85  |
| 3.1.1 Eventos ceremoniales   | 87  |
| 3.1.2 Objetos simbólicos e íconos  | 99  |
| 3.1.3 Monumentos públicos y paisaje  | 113 |
| 3.1.4 Sistema de escritura   | 116 |

|  |     |
|--|-----|
| 3.2. Espacios doblemente iconoclastas o la reconquista del centro poblano                                | 119 |
| Capítulo 4. Virgen de las Resistencias, ruega por nosotras   | 131 |
| 4.1 Iconoclasia, <i>urban fallism</i> y otras desarticulaciones del orden simbólico                      | 132 |
| 4.1.2 Iconoclash y sus tipologías: la memoria como ámbito de choque                                      | 137 |
| 4.2 Deseado el fruto de tu vientre: el corolario feminista para una larga tradición mariana              | 142 |
| 4.3 Guadalupe Tonantzin, a ti nos acogemos   | 163 |
| Capítulo 5. No olvide sus nombres, por favor, señor presidente   | 168 |
| 5.1 Conceptos clave: memoria colectiva vs. memoria cultural, olvido, archivo (político) y contramemoria  | 169 |
| 5.2 #PueblaDeLosFemicidios y Puebla de Carmen Serdán   | 171 |
| 5.3 De lugares a dinámicas: una aproximación procesual a la memoria                                      | 180 |
| 5.4 “No olvide sus nombres, por favor”: las dinámicas de memoria en la “Canción sin miedo”               | 185 |
| Conclusiones   | 210 |
| Obras citadas  | 217 |
| Anexos   | 242 |
| Anexo 1. Cuestionario con las preguntas para las entrevistadas   | 242 |
| Anexo 2. Modelos de Consentimiento informado, Hoja de confidencialidad y Compromiso de la investigadora. | 243 |
| Anexo 2. 1 Hoja de información   | 243 |
| Anexo 2.2: Modelo de consentimiento informado  | 245 |
| Anexo 2.3 Consentimiento informado   | 249 |

## TABLA DE FIGURAS

|   |     |
|---|-----|
| Fig. 1. Mapa del estado de Puebla con capital.  | 27  |
| Fig. 2. Acción por el 28S frente al Congreso del Estado.  | 91  |
| Fig. 3. Protesta del 27 de agosto.  | 91  |
| Fig. 4. Mujer maquillándose durante la Toma del Congreso  | 92  |
| Fig. 5 Toma del Congreso.   | 101 |
| Fig. 6 Cartel convocando a la acción “Justicia para todas”.   | 101 |
| Fig. 7. Toma de RadioBUAP (radio universitaria).  | 102 |
| Fig. 8. Intervención sobre el retrato del entonces gobernador, Miguel Barbosa..                           | 105 |
| Fig. 9. Quema simbólica frente a la Fiscalía..  | 108 |
| Fig. 10. Cartel convocando a la elaboración de ofrendas para las víctimas de feminicidio..                | 111 |
| Fig. 11. Detalle de las ofrendas  | 111 |
| Fig. 12. Busto del presidente Benito Juárez ataviado con rebozo y pañuelo verde..                         | 113 |
| Fig. 13. Grafitti con la leyenda “Aborto legal” en el templo de Nuestra Señora de la Concordia            | 118 |
| Fig. 14. Detalles de pintadas con leyenda “Aborto” y “Aborto, ya”.  | 118 |
| Fig. 15. Logotipo de la colectiva Coatlicue Siempre Viva..  | 122 |
| Fig. 16. Fotografía del cerro de Cholula (Tlachihualtépetl)..   | 125 |
| Fig. 17. Fotografía de la intervención del 12 de octubre 2020,.   | 127 |
| Fig. 18 Pinta realizada durante la Toma del Congreso (diciembre 2020).                                    | 145 |
| Fig. 19. Cartel de la primera convocatoria para el 8M de 2021..   | 145 |
| Fig. 20. Puesto colocado durante la mercadita feminista.  | 147 |
| Fig. 21. Cartel “Lupita decidió”, 12 de diciembre de 2020..   | 148 |
| Fig. 22. “Las católicas también abortan”.   | 158 |
| Fig. 23. Lesbianas feministas admiradas..   | 165 |
| Fig. 24. “Irónico que en este país plagado de feminicidios...”.   | 165 |
| Fig. 25. “En México sólo 3 de cada 100 feminicidios son esclarecidos...”..                                | 173 |
| Fig. 26. PueblaDeLosFeminicidios 1  | 176 |
| Fig. 27. PueblaDeLosFeminicidios 2..  | 176 |
| Fig. 28. y Fig. 29. PueblaDeLosFeminicidios 3 y 4.  | 176 |
| Fig. 30. PueblaDeLosFeminicidios 5..  | 177 |
| Fig. 31. PueblaDeLosFeminicidios 6..  | 177 |
| Fig. 32. “Clausurado por ser parte del Estado feminicida...”.   | 179 |
| Fig. 33. Protesta y memoria de Mara..   | 192 |
| Fig. 34. “Una feminista voló sobre mí...”..   | 197 |
| Fig. 35. Cartel con referencia brillantinada..  | 198 |
| Fig. 36. Mural para la Comandanta Ramona..  | 199 |
| Fig. 37. Cartel de invitación para la proyección de la película “Las tres muertes de Marisela Escobedo”.. | 202 |
| Fig. 38. “Marisela hizo todo lo que pudo...”  | 203 |
| Fig. 39. “Marcho para acompañar el dolor de aquellas madres...”..   | 203 |



## AGRADECIMIENTOS

Una de las cosas que más recuerdo de mi abuela Natalia eran sus sentencias y refranes. Y, entre todas las que tenía, alguna vez me dijo que “el agradecimiento es la memoria del corazón”.

Después de todo este proceso, es tanta gente y tanto por lo que tengo que dar gracias, tanta memoria en el corazón. El primero, sin duda, es mi marido, Pepe. Cuando nos casamos, me prometiste (nos prometimos) que nos cuidaríamos “como nadie va a cuidarte” y lo único que puedo decir es que esta tesis es un logro tan tuyo como mío. Gracias por cuidarme, por amarme y por aceptar mi amor. Gracias por ser mi compañero en todo, lo bueno, lo malo, lo regular y lo que aún no sabemos cómo será.

A mis padres y mi hermano, por todo: lo que soy, creo, lo que he logrado, lo que recuerdo con amor, lo que valoro y por esa infancia que huele al mar de Acapulco y papitas del Carmen. A José Luis y Sofi porque desde siempre he sentido que tengo un hogar y una familia que me quiere igual que la de México. Los cinco son una bendición y un regalo de la vida. A Merce, por tantas cosas, tantas historias, tantos abrazos, consejos, recetas, flores, ballets, confidencias y tanto más...

A tantas mujeres fuertes, valientes, amorosas, guerreras y tiernas que me han enseñado qué y cómo vivir de forma feminista: quienes me brindaron su confianza y testimonio en esta investigación, mis abuelas Nata y Nené, Balbi, la tía Michu y sus historias, miss Rossy, Rocío Fierro, Mari Salvador, miss Pati, mis tías Celia, Nata, Lula, Beatriz y Karla Fernández, Sandra, Gina, Carito, Fer Y., Ana y Lara, Xana, Sofi, Sara, Marisa, Andrea, Scarlet, Euge, Gabi, Flori, Tamara, Rebecca, Miss Letty y Miss Charito... Gracias porque en México tengo un pasado que recordar, un hogar al que volver y porque en Asturias tengo un presente en el que habitar.

A Quique, Andrés, Rogelio, Memo, Jesús y mi primo Luis, por estar y seguir.

A Christian, mi tío Adolfo y a mi abuelo Agustín, nos veremos al otro lado del sueño.

Y a mis alumnas y alumnos de CONAMAT, la Universidad Popular (y David y Luis) porque siempre he creído que el camino más natural para las Humanidades es la enseñanza. Gracias por escucharme, tanto en lo que tenía que decir en clase como persona, por compartir esos espacios de aprendizaje y hacerlos humanos, hermosos y trascendentes. Gracias por su atención, su tiempo, su cariño y, en tantísimos casos (en la Popular, sobre todo), por su amistad. Gracias, también, Esther, por tu guía y compañía, gracias profe Noé por estar en los inicios y en el final.

Para tantas que nos han arrebatado... Recordarlas es una forma de amarlas...

Y para mis niños y niñas de la UPAEP, por ustedes lo haría mil veces más.

“RECORDIS: NUESTRA MEMORIA LAS MANTIENE VIVAS”.  
POLÍTICAS CONTEMPORÁNEAS DE CONTRAMEMORIA FEMINISTA EN PUEBLA (MÉXICO)

“Hay auroras que no deshacen el vacío, un cierto vacío que lame hasta el mismo sol  
cuando nace y que puede llegar a aislarlo”  
María Zambrano

Esta frase, extraída de la obra *De la Aurora* (1986), de María Zambrano, me sobrecogió por la sutil amenaza y la tragedia con la que describe la aparente dualidad entre la luz y la sombra. Una sombra capaz de arrasarlo todo, que se cierne y espera. Una entidad sigilosa, que camina a la par de la historia y que engulle, se nutre del no ser y la desesperación. Aunque conocí tarde el pensamiento de Zambrano y la cito poco en mi investigación, sus ideas y cómo expresarlas enlazando pensamiento y poesía era algo que tenía que incluir en mi trabajo. Su propuesta de la razón poética, una razón víscera que se aferra a la existencia, que brota de forma rizomática e incontrolada, refleja con tal nitidez mi concepto de la memoria que, aunque sean citas breves, son también contundentes, hermosas y, por lo tanto, ideales para sintetizar mi postura.

Si tuviera que elaborar una metáfora que describa la relación entre olvido e injusticia, sería esta precisamente: un vacío que lame. El olvido como una fauce abierta, la boca de la injusticia, que aguarda, apresa y finalmente engulle aquello que una vez estuvo y que no volverá a ser. Cuando empecé esta investigación, buscaba enaltecer la lucha de un grupo de mujeres contra la violencia, la impunidad y ese olvido inquietante, entendido como un proceso de aniquilación, una condena metafísica. Sin embargo, conforme avanzó la tesis y empecé a realizar entrevistas, enlazar categorías y a analizar las formas de hacer memoria feminista, me di cuenta de que, así como el vacío lame a la aurora y amenaza con aislarla, la luz, la memoria, la vida también resiste. Esta fue, quizá, la enseñanza más valiosa que me dejaron las mujeres que colaboraron en mi estudio. Aunque aún falta para llegar a ese punto. Es necesario recorrer un largo viaje, de cuatro años y cientos de páginas.

Contrario a lo anterior y de acuerdo con Esposito (2008), olvidar es un proceso necesario para la higiene, continuidad y renovación de los sistemas culturales: permite que la información redundante u obsoleta sea desplazada para que aquello que es novedoso, pertinente o útil tenga espacio. Gracias a este proceso, los datos inservibles se eliminan de manera que los valiosos puedan establecer conexiones y se transformen en conocimiento. La mente humana, las sociedades no pueden ni necesitan recordarlo todo. Sin embargo, ¿quién o qué define aquello que es digno de ser recordado? o, por el contrario, ¿qué hace que un recuerdo se considere como “obsoleto”, indigno de permanecer en el entramado cognitivo y afectivo? Porque ni el acto de recordar ni su contracara dependen exclusivamente de la razón. Se recuerda lo que se ama, lo

que se desprecia, lo que se odia incluso. Aquello que ha transformado nuestra visión de mundo, para bien o para mal. El rencor es una forma envenenada de memoria, la idealización y la nostalgia también lo son. Así, ¿quiénes y por qué se eligen ciertos eventos, nombres, lugares o sucesos para integrarse en el pasado que reconocemos como nuestro?

Todas estas cuestiones, entre otras, son algunos de los intereses que mueven los estudios de la memoria: su dimensión afectiva, su relación con el olvido, las imbricaciones entre memoria, lenguaje, emociones o poder. Desde la última década de 1990 y con apoyo de numerosas disciplinas (principalmente la sociología, literatura, neurociencias e historia), autoras como Assman (2008, 2011), Erll (2008), Rigney (2004, 2005, 2012) o Jelin (2001, 2002), entre una muy larga lista, han estudiado la naturaleza y comportamientos de la memoria, su relación con el espacio, la manera en que al dar sentido al pasado se cambia la percepción del tiempo y, lo más importante, y nexo común entre todas estas propuestas, cómo al construir memoria se respalda o desarticula la hegemonía.

En el caso de América Latina, donde Jelin es una de las principales exponentes, el estudio de la memoria está decisivamente orientado hacia el pasado reciente, un tiempo marcado por la violencia, la incertidumbre y, en consecuencia, que se expresa en forma de trauma. Figuras como Ciriza (2007), Quintero (2020) o Hiner (2016), por citar algunas, han desarrollado categorías que responden a las especificidades de la región, entre las que destacan: el *duelo colectivo* como experiencia más común, que convoca y orienta a los agentes sociales; la *justicia* y la *reparación* como la principal búsqueda de estos colectivos; los *desaparecidos* y las víctimas de *feminicidio* como los cuerpos donde se ensaña esta violencia y, por último, la *contramonumentalidad* como el nuevo espacio y ritualidad donde se congregan los actores sociales para elaborar, entender ¿y clausurar? el pasado.

México no es la excepción a esta tendencia. Estudios como los de Aguirre (2016), Alvira y Guedes (2017) o Díaz Tovar y Ovalle (2018) han hecho notables aportaciones a los usos y (re)significaciones que se hacen del pasado. Fenómenos como la desaparición de los 43 de Ayotzinapa, el crimen de la Guardería ABC, las masacres perpetradas por los cárteles del narcotráfico o por grupos paramilitares como Los Zetas, así como las huellas que dejan en el tejido social son algunas de sus preocupaciones. O como lo expresan Díaz Tovar y Ovalle (2018), estos estudios elaboran el mapa de “un territorio —entendido como la piel social— [que] está lleno de heridas, que al mismo tiempo recuerdan la proximidad del dolor, como la reivindicación de la vida y la lucha por la supervivencia, por la “sanación” y reconstrucción social”. Ahora bien, algunas de estas estrategias poseen un carácter polémico y conflictivo, que

movilizan emociones como la rabia, el dolor o la desesperación y que es una recurrencia en otros espacios de activismo y resistencia social.

En agosto de 2019, después de una serie de agresiones sexuales contra las que ni el expresidente Andrés Manuel López Obrador, ni el Secretario de Seguridad Ciudadana, Jesús Orta, ni la entonces Jefa de Gobierno de la Ciudad de México, la flamante primera mujer en ejercer la presidencia, Claudia Sheinbaum, dieron respuesta, se desataron una serie de protestas conocidas como la Revolución de la brillantina. Durante estas movilizaciones se vivió una explosión de rabia que dejó a la Ciudad de México envuelta en una nube de humo, pintura y purpurina morada. Sorprendentemente, la respuesta de la sociedad fue, en muchos casos, tanto o más lamentable que la del Estado. Cuando circularon las primeras imágenes del Ángel de la Independencia cubierto de grafiti, con leyendas como “México feminicida” o “Me cuidan mis amigas, no la policía”, la respuesta mayoritaria fue “ésas no son formas”.

¿Cuál es la forma correcta de protestar?, ¿existe alguna relación entre el combate a la violencia feminicida y dañar el patrimonio, entendido como un bien colectivo que nos representa y que servirá de referente a las futuras generaciones?, ¿a la sociedad realmente le importan tanto estos espacios donde se conectan el presente y el pasado o el rechazo contra las intervenciones feministas venía de criterios netamente estéticos?, ¿ante situaciones de crisis, los sectores más desfavorecidos están obligados a “mantener las formas” con tal de que las ciudades resulten atractivas para el turismo, aunque detrás de esas imágenes de exótica perfección se oculte la muerte y el sufrimiento de miles de personas? Este debate interno fue el que me llevó a realizar esta investigación, sobre todo, cuando estas formas de protesta se extendieron a otros lugares de la república y dieron lugar a otro tipo de prácticas igualmente conflictivas y provocativas. Por otra parte, cuando se escucha o se lee atentamente a los mensajes que acompañan a los grafitis y a lo que se cantaba en las marchas, era evidente que la memoria tenía un papel crucial en estas intervenciones, como se reflejaba en consignas como “somos la voz de las que ya no están”, “las mujeres que asesinaron no morirán”, “no olvide sus nombres, por favor, señor presidente”.

Así pues, a partir de todas estas inquietudes es que decidí investigar sobre este tema. También, porque desde las primeras revisiones de bibliografía detecté que una de las deudas en los estudios de memoria realizados en México es la cuestión de las mujeres. Los estudios mencionados con anterioridad observan a la sociedad en su conjunto, sin considerar las especificidades de género, ni las de etnia o clase. Esto, más que una falencia, nos brinda una mirada global y general en torno a la construcción de memoria en el país. No obstante, si se considera que las mujeres y niñas son uno de los principales sectores afectados por la violencia,

esta omisión se convierte en un vacío que es necesario subsanar. De ahí que el objetivo de mi tesis sea estudiar las motivaciones de las activistas feministas (poblanas) para intervenir sobre el espacio patrimonial público con estrategias que pueden ser consideradas como conflictivas y/o provocativas y, en segundo lugar, investigar estas intervenciones como parte de un proceso de construcción de memoria o, más concretamente, investigar estas intervenciones en clave de tecnologías y procesos (rituales) por los cuales las mujeres hacen y transmiten memoria en México. Esta afirmación requiere un desglose, matices y precisiones. El primero es la cuestión de la tecnología y los procesos. La memoria no existe como entidad material que pueda pesarse, medirse o cuantificarse. Assman y Czaplicka (1995), junto con Olick y Robbins (1998) o Kansteiner (2002) advierten de los peligros de reificar la memoria, lo que la convierte en un objeto que puede ser poseído y, al mismo tiempo, en una única e indiscutible verdad que antecede a los sujetos. En su lugar, proponen un acercamiento dinámico y narrativo, algo de lo que más tarde se sirvió Rigney (2008) para elaborar su enfoque procesual, que es al que se adhiere este trabajo.

Visto de esta manera, la memoria es un proceso que está en continuo cambio y reformulación. Las tecnologías de memoria, sus soportes, se vuelven puntos de estabilización que permiten su estudio, a partir de evidencias tangibles y, por lo tanto, con una existencia objetiva y comprobable. En menor medida y a pesar de su carácter muchas veces efímero y performático, los rituales también resultan de utilidad, ya que recurren a símbolos y artefactos, además de que dejan huellas en los espacios. Por otra parte, el concepto de tecnología contiene reminiscencias clásicas, que postulan a la memoria como *tékne* o *ars*, entendimiento que transforma la realidad y evidencia del tránsito por la existencia. La memoria es, en la perspectiva de autores como Cicerón y Simónides, el arte de elaborar el pasado, de labrar una narrativa en torno a nuestro origen, las pérdidas, triunfos y lo que tuvimos que hacer para convertirnos en quienes somos ahora. La memoria es el arte de sobrevivir al paso de los siglos. Más tarde, Eco propuso un *Ars Oblivionalis* (1988) que bien puede aplicarse al ocio o al poder. El olvido y el recuerdo se enfrentan ahí a un duelo de estrategias y voluntades. Más allá del tono carnavalesco de Eco, el *Ars Oblivionalis* y el *Ars Memoriae* son un ámbito de confrontación, donde lo que se juega es el testimonio de la propia existencia. Así, las tecnologías de memoria se convierten en una forma de resistencia, en la que el ser se aferra y lucha por permanecer.

Como segunda precisión o, más bien, delimitación, hablar de la producción de memoria feminista en México resultaba inabarcable. Por motivos prácticos, pero también por un llamado personal, decidí limitar mi investigación a los procesos de memoria que se realizaban en mi

ciudad de origen, Puebla. Puebla, el relicario de América Latina, una de las cinco ciudades más peligrosas para ser mujer en México; Puebla la católica, la Angelópolis progresista, la ciudad soñada y trazada por arcángeles, el lugar donde conocí las Humanidades y donde pasé mis propias experiencias de violencia, rebeldía, sororidad, oscuridad y aurora.

La temporalidad fue un poco más difícil de definir. Sin embargo, hubo dos sucesos que pautaron el corte temporal. En primer lugar, la pandemia del COVID-19 reconfiguró las formas de protesta y las dotó de una serie de particularidades irrepetibles no sólo para el feminismo sino para otros movimientos contrahegemónicos. En segundo lugar, no fue hasta después de la Revolución de la brillantina (2019) que en ciudades como Puebla, Guanajuato o Guadalajara (capitales de provincia) se articuló un movimiento feminista independiente de lo que sucedía en la capital. Hasta 2020, las iniciativas de mujeres en esas ciudades tenían un comportamiento errático y desorganizado, ya que no había colectivas que se encargaran de su gestión o había pocas agrupaciones, que además tenían un enfoque artístico o educativo, más que político. Las marchas de agosto de 2019 cambiaron este panorama y el 8 de marzo de 2020 (o en las semanas de organización) se conformaron las primeras asociaciones de mujeres en las ciudades más grandes del país, Puebla incluida. Por estos dos factores, cuando empecé con el trabajo de campo, me di cuenta de que un corte temporal que abarcara de enero a diciembre de 2020 ofrecía más que suficiente información para desarrollar mi proyecto. Además, ese año se presentó como el corolario natural a experiencias que había presenciado e incluso de las que había participado cuando aún vivía allí.

Así pues, el objeto, la temporalidad y la ubicación quedaron establecidos: analizar desde la perspectiva de la memoria cultural a las intervenciones feministas más significativas y conflictivas/polémicas que realizaron las activistas en la ciudad de Puebla durante el año 2020. Quedaban por definir la metodología y el aparato crítico. El primer punto resultó relativamente sencillo de establecer, ya que la bibliografía especializada insistía, invariablemente, en que los métodos cualitativos, sobre todo los de corte etnográfico (narrativo), eran los más adecuados para este tipo de investigación. Por motivos de formación, así como por la multiplicidad de oportunidades analíticas que ofrecían, me decanté por el método de análisis de caso. Coller define los estudios de caso como un enfoque que recurre a fuentes diversas y que busca una comprensión holística del objeto de análisis. La delimitación y la contextualización, añade, resultan fundamentales para garantizar la rigurosidad de este método:

Un objeto de estudio con unas fronteras más o menos claras que se analiza en su contexto y que se considera relevante bien sea para comprobar, ilustrar o construir una

teoría o una parte de ella, bien sea por su valor intrínseco. Para su análisis se pueden utilizar materiales diferentes, desde entrevistas semiestructuradas, hasta análisis de contenido de documentos varios, pasando por encuestas u observación participante. (2005, 29)

Este enfoque ha recibido numerosas críticas y, en la década de 1980 quedó relativamente abandonado. Sin embargo, resurgió a partir de la segunda mitad de 1990 y subsanó sus principales fallas. Actualmente, y través de una serie de mecanismos que explicaré en la sección de la metodología, es posible realizar estudios de caso rigurosos, confiables y sólidos.

Una de las críticas, no obstante, que es necesario comentar en este espacio introductorio es que los estudios de caso pueden sesgarse con facilidad, ya que normalmente se eligen por proximidad del sujeto investigador. En mi caso y dadas las implicaciones afectivas y biográficas del tema y contexto, fue necesario someter la metodología a constantes revisiones. De igual manera, los aparatos de cribado, las categorías y la teoría resultaron fundamentales para evitar interpretaciones sesgadas, lo mismo que la justificación al elegir las fuentes y al convocar a los sujetos de estudio. La revisión externa y la puesta en común con mi directora también fueron esenciales para identificar inconsistencias, contradicciones o concesiones injustificadas (como sugieren Coller 2005 o Marradi, Archenti y Pioviani 2007) o para dirimir mi postura al respecto de fenómenos controvertidos, por ejemplo, respecto a las pintas en los templos católicos.

Así pues y a manera de resumen, mi tesis pretende lo siguiente: elaborar un estudio de caso que analice desde la perspectiva de la memoria cultural a las intervenciones feministas más significativas y conflictivas/polémicas que realizaron las activistas en la ciudad de Puebla durante el año 2020. En cuanto a los sujetos de estudio, conté con la participación e inestimable colaboración de 18 mujeres (16 al terminar la investigación). No obstante, este punto también exige un matiz, ya que hasta el momento he utilizado conceptos como “las mujeres”, “las activistas”, “memorias de mujeres” con relativa soltura. ¿De quién hablo cuando me refiero a estos grupos? ¿Es posible englobar las memorias de “las mujeres” como si de una entidad homogénea se tratara? En una breve reflexión, que también es un tributo a Sara Séfchovich, cuando recorro a una generalidad de este tipo, no queda claro si hablo de las mujeres que estudiaron conmigo en los colegios privados y católicos del centro de la ciudad, las que vivíamos en las zonas residenciales de las Ánimas, Zavaleta o Lomas y nos íbamos de vacaciones a Cancún y a Los Cabos, ¿o hablo de las chicas que se graduaron del Centro Escolar Niños Héroes, de la escuela Leona Vicario y que tuvieron que esperar a cumplir 15 años para conocer el mar de Veracruz?

Resulta imposible que las memorias construidas por mujeres que fueron a universidades privadas en la capital y que hicieron posgrados en el extranjero sean las mismas que las de aquellas que estudiaron un técnico en secretariado bilingüe, estética u optometría y se desplazan en combis y peseros. Mi trabajo ¿refleja la experiencia de aquellas con abuelos que emigraron del Líbano a principios del siglo XX y compartieron el único baño de la vecindad con mi abuelo? ¿O narra las vivencias de las descendientes de alemanes que llegaron hace dos generaciones (en 1964), cuando se fundó la armadora Volkswagen? ¿El pasado de quién voy a recuperar? ¿El de las adolescentes que celebraron su misa de quince años en el recién construido templo de Nuestra Señora del Camino, que fue la primera iglesia que vi con aire acondicionado? ¿O en el humilde templo de la Misericordia o del Carmen, donde todavía se organizan fiestas patronales y se conserva el olor colonial a madera e incienso? ¿Son nietas de las mujeres entaconadas y empolvadas que iban a misa de Catedral los domingos a las 9, para luego desayunar tamales y café en los Portales o el Vips de la Victoria? ¿O eran parte de más del 60% de la población del país que almuerza en puestos callejeros, de pie y a toda prisa para dirigirse a su empleo informal? ¿Son de las que se atienden en el todavía nuevo hospital Ángeles? ¿O van al de San Alejandro, que aún tiene las grietas y goteras que dejó el temblor de 2017?

El contraste y la desigualdad social son dos de los más graves problemas de México y necesariamente afectaron a la construcción de mi muestra. Por eso, cuando hago referencia a la memoria de mujeres, estoy recuperando la de un sector muy concreto: mujeres jóvenes, con estudios secundarios y terciarios, lo que da cuenta de una condición, aunque sea algo privilegiada. En mi investigación, reviso las experiencias de mujeres que forman parte de la clase media mexicana. Son jóvenes de entre 19 y 35 años con formación profesional relacionada con las Humanidades, las Ciencias Sociales y, en menor medida, las Ciencias de la Salud. Todas ellas viven en zonas urbanas. Todas cuentan con nociones teóricas de feminismo y han militado en este, sea de forma independiente o afiliada a alguna colectiva. Por lo menos una tercera parte de los sujetos de estudio tuvo la oportunidad de estudiar o vivir fuera de Puebla, habla inglés (y dos de ellas tienen familiares que hablan una lengua indígena), cuenta con un ordenador propio y un teléfono móvil personal, que fueron los medios por los que establecimos contacto.

Además de estas especificidades, otro elemento común son las emociones que mueven la militancia de estas mujeres: la rabia, el miedo y la esperanza. Mencioné anteriormente que la memoria también tiene una dimensión afectiva (emocional), que es una de las que más incide al momento de fijar o eliminar un recuerdo. Los relatos de memoria que aquí analizo no se entienden sin las emociones que le dan forma y lo mueven, sin la rabia que algunas de las



entrevistadas describieron como “ojos y labios de fuego” o un miedo que “le rompe todos los huesos”. O sin la esperanza, que surgió de forma tardía y vacilante.

Lo que convocó a estas mujeres, lo que nos unió a lo largo de estos cuatro años, que permite que el feminismo poblano se mantenga activo y combativo y lo que me llevó a elegir este tema y su enfoque, es la sensación que nos invade cada vez que vemos otra noticia más de una desaparecida, una chica asesinada. La sensación que nos embarga cada vez que escuchamos las declaraciones del gobernador, los directores de las universidades privadas, los fiscales, los portavoces de los grupos antiderechos o del arzobispo. Esa rabia es la que lleva a pintar, a escribir, a quemar, a cantar afuera del Palacio Municipal. Es la que convoca a bailar en frente del Congreso, a acampar ahí durante casi dos meses, a la espera de que, ahora sí, nos hagan caso y se despenalice el aborto. Esa rabia y ese miedo obligan a estas mujeres a gritar, a romper, a cantar, a pintar, a derramar pétalos de cempasúchil,<sup>1</sup> a tocar una tambora en las marchas, a pintar de verde la estatua de Fray Julián Garcés o el espantoso Ángel Custodio.<sup>23</sup> En mi caso, es una rabia mezclada con algo más, tal vez un poco de culpa, porque no estuve ahí o porque estuve de lejos, a una distancia que me brinda seguridad y la posibilidad de distraerme. Esta memoria va acompañada de emociones que punzan, que vibran, que agotan, que nos hicieron llorar durante o después de las entrevistas. Y es un miedo cíclico, porque sabíamos, sabemos, sé, que pasaron los años y las cosas se mantienen igual o empeoraron. Los feminicidas de los que hablamos a finales de 2020 siguen libres, las carpetas de investigación de muchas de estas chicas siguen paralizadas, el aborto sigue sin ser legal. Puebla sigue siendo una de las ciudades más violentas en asuntos de género.

Así, además de las categorías y perspectivas propias de los estudios de la memoria, para realizar esta investigación recurrí a los estudios de las emociones, concretamente a la propuesta

---

<sup>1</sup> *Tagetes erecta*: especie de planta herbácea endémica de México, de floración anual durante los meses de octubre y noviembre. Esta planta es apreciada por sus flores de color naranja que se utilizan como una de las principales decoraciones para las festividades del Día de Muertos (1 y 2 de noviembre). En España se le conoce como clavel turco.

<sup>2</sup> Fray Julián Garcés (Munébraga, 1452 – Tlaxcala 1541) Fraile dominico español que se convirtió en el primer obispo de la Nueva España. Primero se ocupó de la diócesis de Tlaxcala (1521) y 4 años más tarde la de Yucatán. Fray Julián fue una figura clave en la fundación de la ciudad de Puebla, ya que fue gracias a su legendario sueño (la leyenda fundacional de la ciudad) que la corona autorizó la fundación de una “puebla” de españoles en un punto intermedio entre el puerto de Veracruz y la Ciudad de México.

<sup>3</sup> El Ángel custodio es una escultura monumental que se encuentra en la ciudad de Puebla, en una rotonda del boulevard Héroe del 5 de mayo (una de las principales avenidas de la localidad). La estatua es obra del escultor Enrique Carbajal “Sebastián” y se inauguró el 7 de noviembre de 2003, durante la presidencia municipal de Luis Paredes Moctezuma. Desde su colocación, el Ángel ha recibido numerosas críticas, tanto por lo extravagante (fealdad) de su diseño, como por la incompatibilidad entre su diseño contemporáneo y el entorno céntrico-colonial en el que se erigió.

de Sara Ahmed (2014, 202). Esta teórica afirma que la emocionalidad determina y es determinada por la vivencia subjetiva del tiempo y la socialización:

Emotions tell us a lot about time; emotions are the very ‘flesh’ of time. They show us the time it takes to move, or to move on, is a time that exceeds the time of an individual life. Through emotions, the past persists on the surface of bodies. Emotions show us how histories stay alive, even when they are not consciously remembered; how histories of colonialism, slavery, and violence shape lives and worlds in the present. The time of emotion is not always about the past, and how it sticks. Emotions also open up futures, in the ways they involve different orientations to others.

Emocionarse, desde esta perspectiva, es una forma de conexión con la realidad, de afectar y ser afectado por el mundo. Las emociones dejan una impronta en la subjetividad, que más tarde es evaluada y dotada de sentido por la memoria. Este proceso se lleva a cabo tanto a nivel del individuo como social, aunque cuando se trata del grupo, el procesamiento y dotación de sentido se realiza a través de productos culturales y de las relaciones de poder. Porque Ahmed también afirma que la emoción y el poder son indisolubles y que la primera se ha convertido en una nueva herramienta de control político. Algo que coincide con los planteamientos de Chantal Mouffe (2007, 2013), otra de las teóricas a las que recurrí, quien además explica que la vida política resulta inconcebible e ininteligible si se elimina la dimensión afectiva (pasional, en sus términos). La esfera de lo político es un ámbito *agonístico*, esto es, un territorio donde se (des)encuentran diversas emociones, perspectivas en torno al pasado y proyectos de sociedad. El desafío, propone la autora belga, es encausar correctamente estas divergencias para evitar que se transformen en violencia. Algo que muy pocas veces se ha logrado en el contexto mexicano.

Antes referí que es difícil analizar la memoria sin recurrir a elementos tangibles, materialidades. Por este motivo, es necesario explicitar las tecnologías de memoria en las que me apoyé para el análisis. Al esbozar estos elementos, plantearé también la estructura de mi tesis: en un primer momento, profundizaré sobre el contexto poblano (historia, cultura, economía, sociedad). Adicionalmente, revisaré los aspectos metodológicos y estableceré el aparato conceptual (teoría y categorías de análisis). Por su parte, el segundo capítulo está dedicado al marco teórico, en el que se incluyen elementos de los estudios de la memoria y la teoría (cultural) de las emociones, que se vinculan mediante la propuesta agonística (también por definir) de Mouffe.

Los capítulos tres, cuatro y cinco constituirán el análisis. En cada uno, revisaré una tecnología de memoria, a saber: 1) las pintas e intervenciones gráficas (iconoclasia) realizadas sobre monumentos de la ciudad de Puebla; 2) las transformaciones feministas sobre el imaginario religioso de la ciudad; y 3) la “Canción sin miedo”. Se observa que dos de estos elementos no son objetos propiamente, entidades materiales. Aun así, es posible analizarlos de forma cualitativa, sea a través de sus elementos literarios y/o lingüísticos (la canción y las pintas), o a través de sus aspectos plásticos (las imágenes religiosas). En otros casos, sobre todo en los elementos religiosos, muchos de ellos se sostienen en aspectos tangibles de la ritualidad (velas, imágenes de santos o vírgenes), flores, rosarios, los templos (o los monumentos, en el caso de las pintas). En una última sección plantearé las conclusiones.

Aunque todas las secciones parten del mismo aparato crítico, en cada una añadiré categorías que atañen a las especificidades de la tecnología de memoria analizada, tal como exigen las pretensiones de profundidad y visión holística de los estudios de caso. Adicionalmente, incluiré elementos de comparación y contraste que permitirán entender estas intervenciones como parte de un proyecto más amplio de (re)construcción del pasado. Como hilo conductor y a manera de factores comunes, se verá que todas estas intervenciones comparten tres objetivos. El primero consiste en establecer una relación entre las colectivas poblanas con otros movimientos sociales de la historia de México (adherirse o afiliarse a una *tradición* concreta). En segundo lugar, las tres tecnologías construyen memoria como una forma de justicia social para las víctimas de violencia de género (sobre todo feminicida). Y, por último, las tres iniciativas elaboran una genealogía de mujeres y otros sujetos excéntricos.

Con todo esto en consideración y a manera de cierre para este apartado, recupero una de las palabras clave en torno a tensión entre aurora y oscuridad. En la primera página, hablé de un dualismo y confrontación *aparentes*, siendo esta última palabra la clave para definir la relación entre la luminosidad y el vacío, lo mismo que la de la memoria y el olvido. Recordar y olvidar son dos procesos naturales que permiten que la cultura y la sociedad se sostengan, sobrevivan y tengan continuidad. El olvido, en su condición paradójica e inexpresable, es resultado de un cambio de valores, de la continuidad en la (re)producción social y simbólica de un grupo humano. La memoria, por otra parte, es el testimonio de aquello que consideramos valioso, de la luz que ilumina lo que fuimos y en quienes deseamos convertirnos. La gran pregunta y sobre lo que pretendo indagar, es cómo la sociedad (poblana) aprende a mediar entre estos dos estadios sin perder la humanidad, la compasión y la esperanza en el proceso.

## CAPÍTULO 1. ASPECTOS METODOLÓGICOS

Este primer capítulo tiene por objetivo desarrollar y ampliar las cuestiones relacionadas con la metodología: objetivos, método, sujetos participantes. Estas precisiones atenderán, además, a lo comentado en torno a los posibles sesgos en que pueden incurrir los estudios de caso, derivados principalmente de la cercanía (emocional) entre el objeto de estudio y quien investiga. Como primer punto, se establecerá el objetivo general de investigación, que consiste en analizar desde la perspectiva de la memoria cultural a las intervenciones feministas más significativas y conflictivas/polémicas que realizaron las activistas en la ciudad de Puebla durante el año 2020. De entre las numerosas iniciativas a las que recurrieron las colectivas me enfocaré en tres grupos: 1) las pintas (grafitis) realizados sobre los monumentos de la ciudad, en particular, aquellos relacionados con el pasado colonial; 2) las reformulaciones hechas sobre el imaginario religioso, en particular, sobre la imagen de la Virgen (de Guadalupe); y 3) tres ejemplos de *contra-monumentalidad textual* (Rigney 2008), de entre los que destaca la “Canción sin miedo”, de la compositora Vivir Quintana. Esta última tecnología de memoria será de particular relevancia, ya que refleja un proceso de maduración y autonomía memorial por parte de las colectivas feministas.

En cuanto a los objetivos específicos, contemplo los siguientes:

1. Identificar las intervenciones feministas más significativas, polémicas y/o conflictivas realizadas durante el año 2020 en la ciudad de Puebla.
2. Indagar por qué durante 2020 las activistas feministas poblanas realizaron estas intervenciones, en conciencia de que podían ser consideradas como conflictivas o polémicas por el resto de la sociedad.
3. Analizar desde la perspectiva de la memoria cultural a las intervenciones feministas más significativas y conflictivas/polémicas que realizaron las activistas en la ciudad de Puebla durante el año 2020.
4. Comparar y contrastar las tecnologías de memoria seleccionadas.
5. Vincular estas tecnologías de memoria con las de otras luchas a lo largo de la historia de la ciudad (Puebla) o del país (México), es decir, incluirlas en una *tradición* local y nacional.

Para lograr estos objetivos, surgen un conjunto de interrogantes que constituyen mis preguntas de investigación:

- 1) ¿Cuáles fueron las intervenciones feministas más significativas, polémicas y/o conflictivas realizadas durante el año 2020 en la ciudad de Puebla?
- 2) ¿Cuáles fueron las motivaciones de las activistas para realizar estas intervenciones?

- 3) Desde la perspectiva teórica de la memoria cultural ¿Cómo pueden explicarse las intervenciones feministas más significativas y conflictivas/polémicas que realizaron las activistas en la ciudad de Puebla durante el año 2020?
- 4) ¿Qué semejanzas y diferencias pueden encontrarse entre cada una de las tecnologías de memoria estudiadas?
- 5) ¿Con qué otras intervenciones y tecnologías de memoria usadas a lo largo de la historia local y nacional pueden vincularse las intervenciones feministas?

Las respuestas tentativas a estas preguntas, que constituyen mis supuestos de partida o hipótesis fundamentales son:

- a) De acuerdo con las activistas entrevistadas, las intervenciones feministas más significativas, polémicas y conflictivas realizadas durante 2020 fueron durante el año 2020 fueron: 1) la marcha del 8M y, dentro de esta, las pintas (iconoclastas) sobre los lugares de memoria de la ciudad; 2) las transformaciones o reinterpretaciones realizadas sobre el imaginario religioso (católico) de la ciudad que se realizaron, en su mayoría, durante la Toma del Congreso (noviembre – diciembre 2020); y 3) tres casos de contra-monumentalidad textual, de entre los que destaca la “Canción sin miedo”, de la compositora Vivir Quintana.
- b) Estas intervenciones se realizaron por cuatro motivos principales: 1) provocar a la sociedad poblana para que cobrara conciencia sobre las acuciantes problemáticas de género de la localidad; 2) exigirle tanto a la sociedad como a las autoridades locales que se responsabilicen y combatan esta problemática. Probablemente el más relevante, 3) estas intervenciones pretenden rescatar las narrativas en torno a la violencia de género (feminicida) del registro de memoria comunicativa, que es sumamente frágil y poco duradero, para convertirlas en parte de la (contra)memoria cultural de la localidad; y 4) estrechamente vinculado a lo anterior, las activistas defienden que el cambio de registro de memoria es un primer paso dentro de la consecución de justicia social y la retribución que se les debe tanto a las víctimas como a sus familias.
- c) Desde la perspectiva de la memoria cultural, las intervenciones feministas forman parte es un proceso de memoria que tiene las siguientes características: es socialmente construido, por lo que depende de numerosos agentes y soportes para desarrollarse, distribuirse y conservarse. Como constructo social, además, es arbitrario y mutable, ya que se reconoce como una de entre muchas interpretaciones y valoraciones en torno al pasado, que pueden criticarse, reinterpretarse y modificarse. Otros dos elementos definitorios son su carácter agonístico e iconoclasta. En cuanto a su condición

agonística, las activistas poblanas conciben la memoria como un territorio de disputa, en el que las perspectivas de múltiples sectores sociales se enfrentan, desplazan y, normalmente, “compiten” por imponerse las unas sobre las otras. Para lograrlo, cada relato de memoria toma recursos de los órdenes simbólicos existentes y los modifica, critica, amplía o destruye en función de sus necesidades y valores (dimensión iconoclasta), lo que, a su vez, puede producir conflictos más o menos violentos. Por otra parte, y probablemente como su aspecto más relevante, las activistas poblanas entienden la memoria cultural como una herramienta y objetivo fundamentales para la obtención de justicia social y como un elemento necesario para la clausura de procesos de duelo colectivo.

- d) Entre las semejanzas y diferencias identificadas entre las tecnologías de memoria aquí analizadas destacan las siguientes: en el ámbito de las coincidencias, todas estas tecnologías buscan movilizar emociones, sea para provocar a la sociedad o para generar empatía, a la vez que las convierten en espacios de catarsis y de realización de duelos individuales y colectivos. A su vez, la emocionalidad de la que están investidas pretende hacerlas más duraderas y sobrevivir al paso del tiempo. Como siguiente aspecto común, todas estas prácticas se centran en las experiencias pasadas de sujetos sociales subalternizados (ex-céntricos), entre los que se incluyen las mujeres, sobre todo las víctimas de violencia de género (feminicida) y sus familias, de entre las que destaca la figura de las madres. En las tres iniciativas revisadas, las madres aparecen como las principales emprendedoras de memoria. Asimismo, estas prácticas recuperan las experiencias de las comunidades indígenas, los sectores populares y diversidades sexuales. Otra recurrencia en estas intervenciones es su carácter ritualizado, performativo y fuertemente influido por discursos religiosos y militarizados, que responden directamente al contexto en que se realizan. En cuanto a las diferencias, destacan la relación que establece cada tecnología de memoria con la materialidad, el tipo de emociones con las que trabaja cada una, el tipo de conflictividad social que desencadenan, los hitos en la historia local y nacional a las que hacen referencia, así como los posicionamientos entre colectivas al respecto de cada intervención.
- e) Las intervenciones aquí analizadas pueden vincularse con hitos de la historia de México desde un enfoque crítico y revisionista, es decir, de reinterpretar estos sucesos, más que de añadir nuevos momentos clave dentro del pasado local y nacional. Los eventos que se revisitan abarcan desde la Conquista y la subsecuente situación límite (trauma) que provocó, pasando por hitos decimonónicos como la guerra de Independencia y los

conflictos entre liberales y conservadores o entre México y potencias extranjeras. Sobre los conflictos con potencias extranjeras, una fecha destacada será la batalla del Cinco de Mayo (1862), que es considerada una de las celebraciones locales más importantes en Puebla. Así mismo, estas intervenciones conectan con movimientos sociales del siglo XX, de entre los que destacan la Revolución, seguida de la Guerra Cristera y los movimientos estudiantiles del 68. En cuanto al pasado reciente, las tecnologías de memoria feminista conectan y establecen paralelismos con otros movimientos contrahegemónicos contemporáneos en México como el surgimiento de las primeras agrupaciones de Madres buscadoras (2000) y los movimientos de mujeres iniciados en 2019, es decir, la Revolución de la brillantina, entre otros.

Como primera afirmación clave en torno al aparato conceptual, la memoria permanece y resiste al paso del tiempo gracias a las emociones que moviliza en la comunidad y por las evidencias tangibles que deja sobre el espacio-territorio. En cuanto a las emociones, son el resultado de un proceso de modelado social y no son connaturales a los relatos de memoria. Por lo tanto, la emocionalidad en torno al pasado también puede ser modificada y capitalizada en función de intereses políticos, económicos o de otra índole. Por otra parte, y dado que la memoria es una actitud artificial, culturalmente elaborada, en torno al pasado, su estudio requiere de elementos concretos que den testimonio de su origen, evolución y la recepción por parte del grupo al que conforma. Es decir, resulta inviable analizar y manipular la memoria como epifenómeno. Por el contrario, se requieren evidencias, en forma material, pictórica o textual, que permitan su análisis. En mi estudio y como se explicará en profundidad en la siguiente sección, las tecnologías de memoria y las plataformas/textualidades en las que se realizan o transmiten memoria, como los monumentos, textos, imágenes religiosas, elementos como flores, velas, fotografías, rebozos o similares, son los que permiten su estudio, preservación y difusión, además de las narrativas de los portadores de memoria/sujetos sociales. Con esto en consideración, procederé a explicar los aspectos metodológicos.

### **1.1 Diseño de investigación**

Mi investigación se organiza de acuerdo con la propuesta metodológica del *diseño flexible*. Este tipo de diseño es el recomendado para aproximaciones de corte cualitativo (Vasilachis 2006), de tal manera que los componentes de la investigación respondan a los comportamientos de la realidad observada, tanto o más que a la teoría: “El concepto de flexibilidad alude a la posibilidad de advertir durante el *proceso* de investigación situaciones nuevas e inesperadas

vinculadas con el tema de estudio, que puedan implicar cambios a las preguntas de investigación y a los propósitos; la viabilidad de aplicar técnicas novedosas de recolección de datos; y a la factibilidad de elaborar conceptualmente los datos en forma original durante el proceso de investigación” (Mendizábal 2006, 67). De esta manera, se reducen o se evitan las interferencias de la investigadora sobre su objeto de estudio. Por otra parte, en este tipo de diseño resulta más sencillo integrar factores no considerados en el diseño original, además de dar un mayor protagonismo a las experiencias, sentires y significados atribuidos por los sujetos sociales. En consecuencia, también se reduce el protagonismo de la teoría como criterio último y/o único para explicar la realidad.

A nivel práctico, la implantación de un diseño de investigación flexible contempla lo siguiente (Mendizábal 2006, 68-96):

- 1) Se busca la obtención de datos *descriptivos densos* (no matemáticos y, por lo tanto, no generalizables estadísticamente).
- 2) La investigación se elabora en función de un contexto conceptual, más que de un marco teórico, ya que los conceptos brindados por la teoría no son los únicos con los que se trabaja: se incorporan las categorías nativas, propias de los sujetos de estudio, en los términos en que estos los plantean.
- 3) Las preguntas de investigación son preferentemente las de tipo abierto: “Qué”, “Cómo”, “Qué significado(s) le otorgan”, “Por qué” o “Cómo es percibido”, en lugar de preguntas con respuesta dicotómica del tipo “Sí” o “No”.
- 4) Los criterios de calidad se formulan en términos de *credibilidad/autenticidad, transferibilidad, seguridad/auditabilidad, confirmabilidad*, en lugar de los referentes tradicionales del enfoque cuantitativo de *validez interna, generalidad estadística, confiabilidad-fiabilidad, objetividad*.

## 1.2 Marco epistemológico

En consonancia con el tipo de diseño planteado, recorro a una base epistemológica denominada *epistemología del sujeto conocido* (Vasilachis 2007).<sup>4</sup> Con esta perspectiva se establece que el conocimiento es una forma de encuentro que afecta recíprocamente a quien investiga y a quien es investigado. Se inscribe en el marco de las metodologías feministas (Haraway 1988; Harding 2004), ya que desafía el paradigma de neutralidad y objetividad investigadora, a la vez que equilibra las relaciones de poder que se establecen durante la realización del estudio. En

---

<sup>4</sup> Con marco epistemológico, me refiero a la actitud hacia el conocimiento que se produce con la investigación, así como a la relación que existe entre quien investiga y quien es investigado.



consecuencia, para aplicar los postulados de la epistemología del sujeto conocido se debe reconocer que la persona que investiga carga con (pre)juicios, sesgos y preconcepciones sobre la realidad que afectan decisivamente al proceso investigativo y que pueden llevar a un ejercicio desigual del poder durante el estudio.

En este marco epistemológico, el criterio de reflexividad o *reflexión epistemológica* (Vasilachis 2006, 2) es fundamental. La reflexividad epistemológica se refiere a la capacidad que manifiesta la persona investigadora para

liberarse de los dogmatismos de las epistemologías que suponen que la naturaleza ontológica de lo conocido determina la existencia de una sola forma legítima de conocer y, por la otra, reposar la mirada no en el conocimiento científico ya producido sino en la práctica de investigación, en la ciencia que se está haciendo, en los límites con los que quien intenta conocer se enfrenta día a día y en los esfuerzos que realiza para superarlos. (Vasilachis 2007, 2)

Un primer indicador de que la investigación realizada sigue criterios reflexivos es que quien investiga reconozca sus propias marcas de identidad (género, raza, clase, edad, etc.) y los sesgos o privilegios que le conferirán durante la investigación. Otro es la elaboración de notas o bitácoras de (auto)crítica que arrojen luz sobre las dificultades, (des)encuentros entre sujetos de investigación e investigadora, intuiciones o (re)elaboraciones que se hagan a lo largo del estudio.

Por otra parte, una adecuada reflexión epistemológica evita que las desigualdades que se presentan en la realidad se reproduzcan, perpetúen y/o se intensifiquen como resultado del estudio. Todas estas situaciones pueden presentarse cuando quien investiga realiza prácticas de ventriloquismo, silenciamiento e invisibilización, o porque impone sus categorías y criterios sobre los significados, sentires y experiencias de quien es investigado. Así, “la epistemología del sujeto conocido viene a hablar allí donde la epistemología del sujeto cognoscente calla, mutila o limita, e intenta que la voz del sujeto conocido no desaparezca detrás de la del sujeto cognoscente, o sea tergiversada como consecuencia de la necesidad de traducirla de acuerdo con los códigos de las formas de conocer socialmente legitimadas” (Vasilachis 2007, 5). La epistemología del sujeto conocido cuestiona hasta qué punto puede comprenderse el fenómeno de estudio si sólo se atienden a los conocimientos, perspectivas, intereses y significados que lleva consigo la investigadora. En su lugar, Vasilachis propone un acercamiento “que abandone el relevante protagonismo de uno solo de los dos sujetos que interactúan en el proceso de conocimiento de la mayoría de las ciencias sociales y en un considerable número de otras

ciencias, en especial, cuando los métodos que se aplican son de índole cualitativa” (2007, 5). Desde esta propuesta, los procesos de investigación se entienden como contactos que dan lugar a transformaciones en el sentido y ser en/del mundo, tanto de quien investiga como de quien es investigado. Así, mientras que el diseño flexible cubre los aspectos estructurales, la epistemología del sujeto conocido aborda las dimensiones éticas y políticas a considerar en el proceso investigativo.

### **1.3 Enfoque**

Mi enfoque de investigación es el de estudio de caso. Neiman y Quaranta (2006) definen los estudios de caso como una aproximación a un fenómeno social determinado en el que la investigadora realiza un corte espacial premeditado y en el que objeto de estudio se analiza desde la mayor cantidad de aristas posibles y con la mayor cantidad de fuentes documentales. Los autores recomiendan este enfoque para investigar aquellos fenómenos en los que el contexto y el fenómeno no están claramente diferenciados, para sucesos recientes y cuando se busca una comprensión holística y profunda del objeto (Denscombe 2010).

En este enfoque se suele dar preferencia a sucesos contemporáneos (Yin 2009, 10) y, por lo tanto, sobre cuyas variables causales se tiene poco o nulo control. Por este mismo motivo, los estudios de caso normalmente recurren a diseños flexibles-no estructurados (cualitativos). Por su parte, Denscombe (2010, 54) afirma que “the defining characteristic of the case study approach is its focus on just one instance of the thing that is to be investigated”. Es decir, en los estudios de caso se suele trabajar sobre un único fenómeno que se analiza en profundidad. Denscombe resalta asimismo la importancia de la delimitación (corte espaciotemporal), a la que considera un proceso clave para indagar de manera holística en el objeto de estudio: “To qualify as something that lends itself to case study research, however, it is crucial that the unit has distinct boundaries. The use of a case study approach assumes that the researcher is able to separate some aspect of social life so that it is distinct from other things of the same kind and distinct from its social context” (2010, 56). En los estudios de caso no se suelen utilizar métodos experimentales. Por el tipo de objetivos que se plantean, este tipo de estudios recurren a técnicas muestreo intencionales, no aleatorias que dependen de un “conscious and deliberate choice” (2010, 56). Por consiguiente, las decisiones muestrales deben estar claramente explicitadas y justificadas, y los sujetos que participan en este tipo de estudios siempre se eligen en función de los objetivos de investigación (Neiman y Quaranta 2006, 245).

Este enfoque investigativo, no obstante, ha recibido diversas críticas que se engloban en torno a dos temas (Coller 2005). En primer lugar, que los estudios de caso no poseen suficiente

rigurosidad académica y, en segundo lugar, que los resultados obtenidos al aplicarse un estudio de caso adolecen de una falta de representatividad. Dentro de estos dos rubros se incluyen otras deficiencias, como la posibilidad de que los resultados se vean afectados por sesgos de quien investiga o de quienes informan, una causalidad débil en las explicaciones propuestas, etnocentrismo o provincianismo, entre otros. Ambos factores están contemplados en mi diseño de investigación, específicamente en el apartado dedicado al diseño flexible y a la epistemología del sujeto conocido, aunque considero pertinente ampliar este punto. Coller (2005), Yin (2009), Castro (2010) y Denscombe (2010) señalan que los estudios de caso (EC) pueden obtener resultados rigurosos, fiables y válidos siempre que se haga un buen diseño de investigación, en el que se justifiquen adecuadamente las decisiones metodológicas y de muestreo. También recomiendan que se incluyan técnicas de triangulación (teórica, de datos y/o métodos). Los cuatro autores coinciden en que un mayor número de fuentes garantizará mejores resultados: “metodológicamente, los EC son, generalmente, de tipo multimétodo de forma holística, el investigador se aproxima al caso a través de diferentes métodos de investigación o triangulación metodológica” (Neiman y Quaranta 2006, 238).

Respecto a la triangulación metodológica, hay recomendaciones sobre cuáles son los tipos de fuente más convenientes para utilizar en una investigación enfocada en los procesos de rememoración colectiva. Truc (2011) sistematizó estos principios en una propuesta denominada *Socio-etnografía de la memoria colectiva*. En ella recomienda el uso combinado de documentos históricos con la realización de trabajo de campo y la recopilación de testimonios. Por su parte, Feuchtwang (2000, 69) promueve el uso de técnicas conversacionales como la entrevista, la historia de vida o el *focus group*, mientras que Schlunke (2013, 253) aboga por incluir objetos dentro de las fuentes para el análisis: “To think memory as also material, and so as memory effects, provides us with a more telling idea of why memory constantly exceeds any easy division between individual and collective and between the unconscious and conscious – for ‘effects’ are not divisible into any binary nor curtailed by any linear order of time”. Objetos como cartas, diarios, fotografías, ropa, juguetes, mapas, carteles, menaje de cocina, entre un muy largo etcétera, pueden incluirse en la investigación de dos maneras: por un lado, como apoyo durante la realización de la entrevista, de tal manera que “(re)activen” las memorias de la persona entrevistada (Sherman 1995); por otro, estos objetos también pueden ser unidades de análisis independientes, que se estudiarán con técnicas propias de disciplinas como la arqueología, los estudios culturales o la semiótica (Prown 1982). Tanto si son un apoyo o si operan como unidades independientes, estas fuentes aportarán información novedosa y/o inaccesible por otras vías. Además, dado que memoria y olvido son connaturales y

complementarios (Esposito 2008), una sola persona o entidad material no puede portar toda la memoria en torno a un suceso (incluso en términos autobiográficos). Como apoyo mnemotécnico, por lo tanto, se recomienda utilizar objetos que ayuden a la persona a recordar. Estos apoyos, que pueden denominarse tecnologías de memoria, *figuras de memoria* (Assman y Czaplicka 1995, 129), *agentes de memoria* (Olsen 2003) o *portadores de memoria* (Andersson y Barthel 2016), “comparten” la carga del pasado (Olick y Robbins 1998; Nora 1989) con los sujetos sociales.

En cuanto al problema de la generalización, este se resuelve con apoyo del concepto de *generalización analítica*. La generalización analítica busca la expansión y generalización de teorías (Yin 2009, 14) y las causas particulares que inciden en el desarrollo del fenómeno estudiado: “En lugar de generalizar los resultados a una población, se intenta descubrir en casos concretos las causas o condiciones generales que permitan explicar y predecir un fenómeno (Bonache, 1999)” (en Castro 2010, 49). Esta noción cubre, a su vez, los criterios mencionados por Mendizábal (2006, 92-96) en cuanto a la *credibilidad*, *transferibilidad* y *seguridad* de la investigación. Para lograr este tipo de generalización y en consonancia con los criterios expuestos por Mendizábal, los resultados de la investigación deben cumplir con los siguientes requisitos: 1) Los datos obtenidos brindan información densa, detallada y completa; 2) se utilizan estrategias de triangulación (teórica, de recolección y análisis de datos); 3) los resultados obtenidos resultan medianamente transferibles a contextos similares a aquel en el que se realizó la investigación, y 4) las conclusiones derivan de la observación de los datos en combinación con la teoría, para lo que se cuenta con instrumentos de análisis (por ejemplo, parrillas) que demuestran los vínculos entre los datos y las afirmaciones que se hacen en el estudio.

#### **1.4 Marco contextual**

Dado que la memoria está anclada a dos dimensiones, tiempo y espacio, y que los estudios de caso dependen de una adecuada contextualización para obtener resultados exitosos, así como para facilitar la comprensión de las siguientes secciones, procederé con la elaboración del marco contextual. Sobre el primer punto, el anclaje bidimensional de la memoria ha de tenerse en consideración que los recuerdos se ubican en el tiempo ya acontecido, el pasado, y se asocian con un espacio-territorio que puede variar en extensión. La memoria puede estar asociada con una casa, un barrio, una ciudad o un país. En cualquiera de estos casos, como ya estableció Halbwachs (1950/2004b), cuando una comunidad habita un espacio determinado, asocia memorias con este, lo que refuerza su sentido de propiedad. Este proceso también puede

realizarse a la inversa: un grupo humano que porta memorias de otras generaciones retorna al espacio con el que sus antepasados establecieron vínculos y se afianza ahí.

Andreas Huyssen (2001) afirma que el auge de memoria en la postmodernidad es una reacción en contra del desarraigo y la deslocalización que han producido de manera conjunta las TICS, las transformaciones geopolíticas y los cada vez más frecuentes movimientos migratorios: “The issue is rather the attempt, as we face the very real processes of time-space compression, to secure some continuity within time, to provide some extension of lived space within which we can breathe and move” (34). Aunque hoy en día se están popularizando los conceptos de *memorias transnacionales* y *transculturales* (Bond y Rapson 2014; Wüstenberg 2019), se mantiene vigente el paradigma de que las narrativas de memoria siempre tienen un territorio de origen, en función del cual las colectividades se afianzan y elaboran una imagen de sí mismas. Esto significa que toda memoria tiene una relación indisociable y de influencia recíproca con su contexto (Nora 1989). De ahí que, para realizar estudios en torno a la construcción de memorias colectivas, el tiempo y el espacio sean elementos de análisis indispensables.

Mi contexto espacio-temporal es la ciudad de Puebla (*Puebla de los Ángeles, Puebla de Zaragoza, Heroica Puebla de Zaragoza, Angelópolis*), que es la capital de uno de los 32 estados que comprenden las entidades federales de México, el Estado Libre y Soberano de Puebla. Mi contexto temporal, por su parte, es el año 2020. Cubro desde la movilización del 8 de marzo hasta la celebración de la *Posada feminista*, que tuvo lugar el día 12 de diciembre de 2020 en el marco de la toma feminista del Congreso del Estado. El recorte temporal obedece a que, por un lado, la marcha del 8M de 2020 fue la primera actividad que realizaron todas las colectivas de la ciudad de manera articulada y, por el otro, que la toma del Congreso fue una medida sin precedentes en la ciudad, ya que cambió decisivamente la manera en que las colectivas realizan sus demandas ante el gobierno local.

Mi recorte espacial, por su parte, requiere de más información, que brindo a continuación.

#### *1.4.1 Estado de Puebla*

El estado de Puebla está dividido en 217 municipios, agrupados en 7 regiones económicas: Región I Huauchinango; Región II Teziutlán; Región III Ciudad Serdán; Región IV San Pedro Cholula; Región V Puebla (en la que se encuentra Puebla capital); Región VI Izúcar de Matamoros y la Región VII Tehuacán. Tiene una densidad poblacional de 6.583.278 (Instituto Nacional de Geografía y Estadística 2020) y colinda con los estados de Veracruz, Hidalgo,

Estado de México, Tlaxcala, Guerrero y Morelos. El gobernador de Puebla era, al momento inicial de mi estudio, el ciudadano Miguel Barbosa Huerta, afiliado al partido de izquierda Movimiento Regeneración Nacional (MORENA) y habría estado en mandato desde el año 2018 hasta 2024, pero falleció en diciembre de 2022, siendo remplazado por Sergio Salomón Céspedes, en condición de gobernador interino.

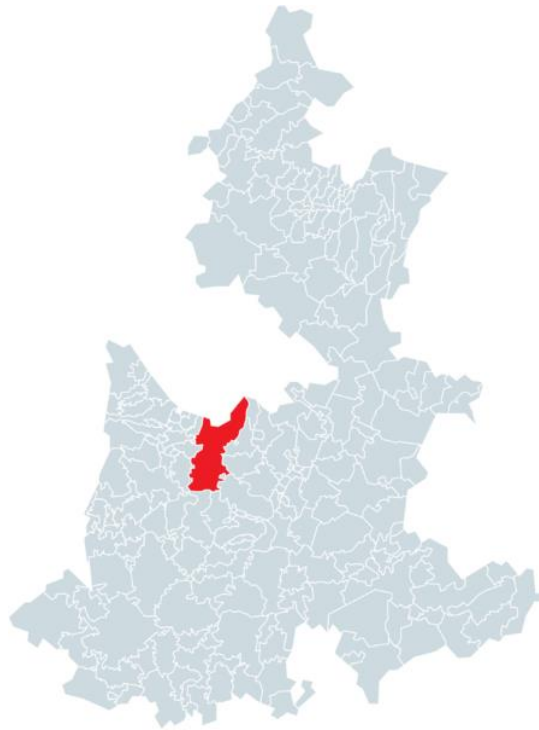


Fig. 1. Mapa del estado de Puebla con capital. Fuente: Wikipedia. Imagen bajo licencia [Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/)

En cuanto a las actividades económicas, el estado de Puebla es una entidad industrial, dedicada principalmente a los giros automotrices y autopartes, metalmecánica, química, plásticos, textil y confección, muebles, alimentos frescos y procesados. En su conjunto, estas actividades reportan el 3.0% del PIB nacional (Instituto Nacional de Geografía y Estadística - INEGI 2021), lo que la convierte en una de las 12 entidades económicamente más poderosas de México. El Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) señaló en su informe de 2020 que el 62 % de los habitantes del estado de Puebla vivían en condiciones de pobreza, y un 12,7 % en extrema pobreza. Este mismo informe arroja que las principales carencias que afectan a la población se relacionan con las siguientes áreas: 1) acceso a la Seguridad Social (68,9%); 2) acceso a servicios de salud (32%); 3) acceso a la alimentación nutritiva y de calidad (30,8%) y 4) rezago educativo (23%).

Relativo a las problemáticas de género, el Instituto de Derechos Humanos Ignacio Ellacuría, a través de su *Informe de probables feminicidios en 2019*, relata lo siguiente “[Sólo] en el 2019, se registraron 58 feminicidios, con lo cual la entidad se ubicó en el 5° lugar, a nivel nacional con más casos registrados, en el 10° lugar por tasa poblacional por cada 100 mil mujeres (1,71) y en 4° con más llamadas de emergencia al 911 por incidentes de violencia contra las mujeres” (7). Para 2020, la cifra aumentó, ya que el Observatorio de Violencia Social y de Género (OVSG), perteneciente al mismo instituto Ellacuría, documentó 66 probables feminicidios.

Otro de los problemas más acuciantes dentro del estado es la trata de mujeres para fines de explotación sexual. La mayoría de las víctimas no superan los 15 años, por lo que se afirma que, además de una cuestión de trata, la región enfrenta un problema serio de *pedofilización de la prostitución* (Poulin, en Aragón 2014, 92). En 2004, la periodista Lydia Cacho expuso en *Los demonios del Edén* que autoridades estatales y empresarios, tanto de Puebla como de otros estados, llevaban años involucrados en una red de explotación infantil. Entre las autoridades involucradas estaba el entonces gobernador de Puebla, Mario Plutarco Marín Torres. Después de la publicación de este libro, Cacho fue encarcelada y torturada por orden de Marín (INFOBAE 2020b). La red de la que este formaba parte quedó sin desarticular. En la actualidad, Cravioto (2013), Aragón (2014) y Martínez y Donoso (2023) afirman que la zona Puebla-Tlaxcala es uno de los semilleros de tratantes, el 80% de ellos proceden de esta región del país, y que ambas ciudades se encuentran dentro de las 15 capitales de la trata en México. Uno de los municipios tlaxcaltecos con los que colinda Puebla, Tenancingo, es conocido a nivel nacional e internacional como “la capital de la esclavitud sexual en México” (Reyes 2012; Amezcua y Padgett 2020; INFOBAE 2020a).

Pese a lo anterior, Puebla es uno de los estados en los que después se han movilizad mujeres, además de que hasta hace poco se les daba poca o nula cobertura mediática. El feminismo ha tenido una aceptación lenta y accidentada por parte de la sociedad poblana. Por ejemplo, Puebla no se sumó a la iniciativa del 8M hasta el año 2020, a lo que la prensa local se refirió como “la primera marcha feminista en la historia reciente del estado” (Llavén 2020), aunque ya había antecedentes como *La Marcha de las P\*tas*, que se ha realizado de manera ininterrumpida desde 2011.

Cabe destacar que la movilización del 8M de 2020, así como otras marchas, sólo se realizó en la capital del Estado, que es donde operaban la mayoría de colectivas feministas. Aunque ya se observa un proceso de descentralización, pues se están articulando colectivas en municipios como Chignahuapan, Teziutlán, Cuautlancingo o en la sierra (Fernández 2020), el

desarrollo de iniciativas feministas en el estado está ralentizado, a diferencia de otras entidades como Monterrey, Jalisco o la Ciudad de México. La pandemia de COVID también tuvo consecuencias negativas para la consolidación de los feminismos poblanos.

Otra dificultad que enfrentan las feministas de la localidad es que Puebla se ha convertido en uno de los principales bastiones del conservadurismo mexicano (Quiróz 2006), pese a que está relativamente cerca de la Ciudad de México, que se considera un paraíso ideológico para los movimientos contrahegemónicos, y que existe una población universitaria considerable que transita con frecuencia de una ciudad a otra. Los grupos de choque poblanos (antiderechos o provida, católicos o de otras confesiones similares al cristianismo) poseen considerable influencia mediática, económica y política (Pereda 1979; González Ruíz 2004; Quiróz 2006; Núñez 2021), que afecta decisivamente al momento de legislar en temas relacionados con los derechos de las mujeres, la comunidad LGTTTBIQ+, el campesinado o las comunidades originarias del estado.

En la ciudad capital, sobre la que trata la siguiente sección, se observan muchos de los rasgos definitorios en el contexto estatal, por ejemplo, el tipo de actividades económicas, las problemáticas sociales o el poder de los grupos conservadores.

#### *1.4.2 Puebla Capital*

La ciudad de Puebla Capital (*Puebla de los Ángeles, Heroica Puebla de Zaragoza*) es la localidad más poblada del estado, con 1.542.232 habitantes (INEGI 2020) lo que, a su vez, la convierte en la cuarta ciudad más poblada de México, después de Ciudad de México, Guadalajara y Monterrey. Puebla es la cabecera municipal del municipio homónimo y en ella se encuentran las sedes de los poderes legislativos y judiciales locales. Dado que la mayoría de las grandes industrias del estado se encuentran en Puebla o en sus juntas auxiliares, la ciudad es la cuarta con mayor actividad económica de México (Instituto Mexicano para la Competitividad 2021). En términos de demarcación territorial, la localidad se asienta en el valle de Cuertlaxcoapan (del náhuatl, que significa “Donde las culebras cambian de piel”). Puebla capital colinda con los municipios de Tapatlaxco de Hidalgo, Amozoc, Cuautinchán, Tzicatlacoyan, Huehuetlán el grande, Teopantlán, Ocoyucán, San Andrés y San Pedro Cholula y Cuatlancingo. También, limita con los municipios tlaxcaltecas de Papalotla de Xicoténcatl, Tenancingo, San Pablo del Monte y Teolochocho. Durante el recorte temporal que cubre mi estudio, la alcaldesa de Puebla capital era la licenciada Claudia Rivera Vivanco, representante de la coalición Juntos haremos historia, conformada por Movimiento Regeneración Nacional (MORENA), el Partido del Trabajo y el Partido de Encuentro Social. Rivera fue la segunda



mujer en ejercer el cargo de alcaldesa. Con su elección, fue la primera vez que la izquierda se encargó de la administración local poblana.

Las principales actividades económicas de la localidad son la industria (textil y manufactura de autopartes), el turismo (gastronómico y cultural) y actividades de servicio, principalmente comercio y educación. La mayoría de las universidades públicas y privadas del Estado se encuentran en Puebla capital, lo que la convierte en la segunda ciudad con más centros de educación superior (486 instituciones), después de la ciudad de México (Damián 2016; Llavén 2019). Este punto resulta relevante, pues, de acuerdo con Álvarez Enríquez (2020), los movimientos feministas contemporáneos en México están integrados sobre todo por mujeres jóvenes en edad universitaria. En el caso de Puebla, además, el sector educativo es uno de los más potentes en términos económicos.

El sector turístico en Puebla es otro que ha cobrado fuerza en los últimos años debido a la riqueza histórica y patrimonial que posee la ciudad. El patrimonio arquitectónico y gastronómico se ha convertido en uno de los rasgos distintivos y más valorados de la identidad poblana (Jímenez y Escalante 2009, 229; Secretaría de Turismo 2019a; Díaz Mayordomo 2023). Dado que el centro de la ciudad tiene una de las mayores concentraciones de monumentos coloniales de México, datados en su mayoría de los siglos XVI, XVII y XVIII, se le dio el nombre de *Relicario de América Latina* y se le concedió la condición de Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1987, en función de dos criterios:

1. Puebla's strategic location on a major transportation corridor permitted the exportation of its regional style of Baroque architecture, a fusion of European and indigenous styles, after the 16th century. The urban design of the historic centre based on a Renaissance grid plan has exerted a considerable influence on the creation of colonial cities across the country.
2. As an untouched urban network, the Historic Centre of Puebla is composed of major religious buildings such as the Cathedral, the churches of Santo Domingo, San Francisco, and the Jesuit Church, superb palaces including the old archbishop's palace the location of the Palafox Library, the university, and many houses whose walls are covered with gaily coloured tiles (*azulejos*) (Organización de las Ciudades del Patrimonio Mundial 2024)

La producción artesanal de Puebla es famosa, en especial productos como la talavera poblana, declarada Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad en 2019, los textiles, el

papel amate,<sup>5</sup> la cestería y la alfarería. La gastronomía local es otro activo cultural y económico y se considera una de las más representativas de la cultura mexicana (Domínguez-Silva 2005; Acle-Mena et al. 2021), por su carácter barroco y la diversidad de platillos, técnicas e ingredientes que la constituyen. Sobre esto, cabe comentar que gran parte de la producción artesanal poblana, gastronómica y en otros rubros, se originó en los numerosos conventos femeninos establecidos a partir del siglo XVII (Loreto 2000). Es decir, el patrimonio gastronómico poblano es en gran medida un legado femenino (Barra y Pérez 2020).

Ahora bien, aunque reconocida por su patrimonio cultural y su pujanza económica de su ciudad, la sociedad poblana también es una de las más conservadoras (Quiróz 2006), machistas (Núñez 2020), clasistas y católicas/conservadoras del país (Carrillo 2016). Esta imagen se construyó desde su fundación durante el siglo XVI, cuando fray Toribio de Benavente (llamado Motolinía, “el pobre”, por los nativos) pidió a los oidores de la Audiencia de ciudad de México que fundasen una ciudad poblada exclusivamente por españoles. Su objetivo era que los habitantes de esta ciudad se encargasen de la administración de las tierras y recursos, además de que realizaran labores de evangelización con los indígenas de los pueblos cercanos (Hirschberg 2006). Una vez fundada, Puebla se convirtió en una de las ciudades más poderosas del virreinato, debido a su posición estratégica entre la ciudad de México y el puerto de Veracruz. Su arquidiócesis, la segunda en ser fundada en la Nueva España, era asimismo una de las instituciones eclesiásticas más poderosas de toda la colonia, prácticamente a la par de la de la capital (Sierra Silva 2018).

Durante el siglo XIX, Puebla fue uno de los focos de reacción en contra de las reformas liberales de 1857 (Villegas Revueltas 2010) que buscaban la separación entre Iglesia y Estado. Uno de los pocos momentos de protagonismo liberal se vivió durante la famosa batalla del 5 de mayo de 1862, cuando las tropas mexicanas, lideradas por el general Ignacio Zaragoza, vencieron al ejército francés. No obstante, las tropas francesas volvieron a la ciudad al año siguiente, vencieron y tomaron la ciudad de México. Con la toma de la capital se fundó el Segundo Imperio Mexicano (1864-1867).

De acuerdo con De la Fuente Salido (2019) y Dávila (2012), un considerable sector de la burguesía poblana (conservadora) apoyaba al imperio de Maximiliano y lo prefería al gobierno de corte liberal de Benito Juárez. Gran parte del ejército que defendió Puebla durante el 5 de Mayo provenía de otras comunidades, sobre todo de Zacapoaxtla y Huejotzingo. El

---

<sup>5</sup> Papel amate: tipo de papel vegetal, de manufactura artesanal que se elabora en México desde la época prehispánica. Se elabora de la pulpa del árbol Jonote/Burío (*Heliocarpus appendiculatus*). En la época mesoamericana se utilizaba para elaborar *amoxtli* (libros/códices) con fines administrativos, históricos o literarios. En la actualidad, se elabora con fines turísticos, sobre todo en la zona centro de México.

mismo Zaragoza no era oriundo de la ciudad, sino que era texano. Se rumoraba que el general no había querido ser trasladado a Puebla por ser una ciudad mayoritariamente conservadora (Zambrano 2021) y porque sabía que no recibiría apoyo logístico ni material. La batalla del 5 de mayo, no obstante, se ha convertido en un hito dentro de la cronología nacionalista poblana (Aspe 2016; Mason 2019) y es una de las principales celebraciones laicas (Jiménez y Escalante 2009) que consideran como constitutivas de la identidad poblana.

En la primera mitad del siglo XX, tanto en la ciudad como en el estado, operaron focos de resistencia cristera (Louvier, Díaz y Arrubarena 2014) contra las medidas de secularización implementadas por el presidente Plutarco Elías Calles. Pasada la guerra cristera y a partir de la década de los cuarenta, la Iglesia apoyó la consolidación de una élite blanca, compuesta principalmente por empresarios de origen español y libanés (Bello 2007) que se dedicaron al comercio y a la industria textil (Sánchez Gaví 2012; Alonso Herrero 2015). Años más tarde, este grupo se vincularía estrechamente con el Partido Acción Nacional, PAN (Alonso Herrero 2015, 193), de corte conservador. Gran parte del financiamiento del PAN y de otras asociaciones de ultraderecha poblanas provenía y proviene todavía de las élites empresariales de la ciudad (Delgado 2003; Hurtado 2017), lo que repercute en el panorama electoral y en la legislación. En la actualidad, las colectivas feministas de la ciudad denuncian que los grupos antiderechos controlan económicamente al Senado y Congreso locales (Steffanoni 2020; Navarro 2021, 2022) para evitar que aprueben leyes que, en su opinión, contravienen los valores cristianos. De esta manera, los grupos conservadores se mantienen desde mediados del siglo XX como uno de los principales agentes políticos de la ciudad.

La década de los sesenta fue un periodo particularmente convulso en Puebla, debido a enfrentamientos del gobierno con grupos estudiantiles y sindicales, resultado de una campaña nacional para evitar la expansión del comunismo y de la ideología de la Revolución cubana (Alonso Herrero 2015; Tirado Villegas 2019). En este periodo, las élites conservadoras poblanas tuvieron un papel preponderante en la contención de los movimientos estudiantiles (Dávila Peralta 2001; Louvier, Díaz y Arrubarena 2014). Algunas de las medidas más extremas fueron la creación del Frente Universitario Anticomunista (FUA) y el Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), dos asociaciones de corte radical que se enfrentaron en numerosas ocasiones contra los universitarios (carolinos) en su lucha por la Autonomía Universitaria.

De esta época también datan los primeros registros de movimientos de mujeres (feministas) en la ciudad, vinculados con la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (Tirado Villegas 2004, 2009; Tirado Villegas y Rivera Gómez 2014). Sin embargo, la mayoría

de las investigaciones en torno a los movimientos estudiantiles de los sesenta obvia o trata superficialmente la participación femenina. Por lo general, estas publicaciones se centran en los conflictos entre carolinos-comunistas contra FUA y otros grupos de choque, destacando el carácter controvertido y violento de los enfrentamientos, así como la represión política que afectó a los carolinos.

En función de todo lo anterior, pueden identificarse cuatro rasgos definitorios de la identidad y cultura poblanas: su conservadurismo, la importancia del patrimonio material (religioso), el poderío económico de la localidad y un marcado protagonismo de los colectivos universitarios. Los cuatro aspectos articularán mi posterior análisis y darán sentido a las intervenciones en las que me he enfocado.

A pesar del interés académico que puede suscitar la historia reciente de Puebla, sobre todo el papel de la derecha en la configuración política local, gran parte de esta información se relaciona directamente con los datos que obtuve de las entrevistas o excede mis propósitos de estudio. Además, estos relatos componen el registro de *memoria cultural* de la ciudad, que es uno de los puntos que trato de desarrollar y contrastar en mi análisis. En el tercero, cuarto y quinto capítulos retomaré y ampliaré estas cuestiones, así como otras que surgieron durante el análisis de datos.

### **1.5 Sujetos de estudio**

En mi investigación colaboraron 16 activistas poblanas, que bien podían estar afiliadas a colectivas feministas o militar de forma independiente.<sup>6</sup> Se contempló un rango de edad de 18 en adelante; la mayoría de edad en México es a partir de esta edad, lo que evitaría dificultades en cuanto a la obtención de permisos de sus responsables legales para realizar las entrevistas. Finalmente, el rango de edad de las entrevistadas osciló entre los 18 y 45 años. Sobre este punto y según me refirieron en las primeras entrevistas, el feminismo poblano se encuentra en un periodo de desarrollo y quienes conforman el grueso del movimiento son, en su mayoría, mujeres jóvenes en edad universitaria o recién incorporadas a la fuerza de trabajo, muy en consonancia con lo que sucede en otros estados de la república (Álvarez Enríquez 2020).

Las mujeres de 40 años en adelante normalmente constituyen la reacción contra el feminismo, dada la tradición católica de la ciudad.<sup>7</sup> En algunos casos, consideran que este

---

<sup>6</sup> Originalmente, participaron 18 mujeres, sin embargo, 2 de ellas decidieron retirarse por motivos personales.

<sup>7</sup> En los últimos años, en Puebla también se ha vivido un paulatino incremento de conversiones a confesionalidades derivadas del cristianismo protestante, cuyos practicantes también rechazan los posicionamientos políticos del feminismo. Sin embargo, de cara a datos oficiales, estos sectores se siguen etiquetando como católicos, al ser esta la confesión mayoritaria en Puebla.

movimiento es una suerte de “contaminación” extranjera que atenta contra los valores poblanos. Si se toman en cuenta los resultados de estudios como los de Tirado Villegas (2004), Marín Ibarra (2021) o Espino Armendáriz (2022), resulta comprensible que las mujeres poblanas de más de 40 años no quieran identificarse con el feminismo. Es probable que este grupo etario estuviese influido por la campaña anticomunista emprendida de manera conjunta por la Iglesia, asociaciones como la Cámara de Comercio local, instituciones educativas privadas y el Estado durante las décadas de los sesenta y setenta. Los conflictos estudiantiles que dividieron el panorama político de la ciudad en 1968 también podrían afectar en su posicionamiento político.<sup>8</sup> Resultado de estas confrontaciones, un porcentaje considerable de la sociedad poblana, sobre todo quienes constituyen las clases media y media-alta, demuestra una marcada animadversión hacia cualquier discurso que tenga o aparente tener influencias del pensamiento de izquierda, englobado todo, de forma indiscriminada, bajo la etiqueta de “comunismo”. Si bien hay mujeres de ese corte generacional que no comparten tal perspectiva, la presión social les hace difícil, y en algunos contextos prácticamente imposible, autodenominarse como feministas.

Otra delimitación a la muestra fue que las entrevistadas debían haber participado presencialmente en (al menos) una intervención realizada durante el año 2020 en la ciudad de Puebla capital. Por la contingencia del COVID-19, muchas de las actividades de 2020 se realizaron en formato híbrido, pero la participación presencial era indispensable, ya que había elementos performativos y aspectos de la materialidad que no podían experimentarse mediante la experiencia vicaria de las redes.

Aunque se buscaba que la muestra fuera lo más heterogénea posible, de tal manera que la diferencia de perspectivas la enriqueciera, las participantes poseían una serie de factores comunes, entre los que destacan: Todas las participantes poseían estudios de bachillerato y universitarios; la mitad de las entrevistadas habían asistido, además, a universidades privadas en ciudad de México o en Puebla, algunas de ellas, también católicas; casi la totalidad de la muestra tiene un dominio medio o avanzado del inglés y, por lo tanto, puede acceder a

---

<sup>8</sup> Por lo referido en testimonios familiares, así como lo narrado en Louvier, Cid y Arrubarena (2014), las generaciones nacidas entre 1950 – 1970 se encontraban en edad escolar cuando tuvieron lugar los enfrentamientos entre carolinos y FUA. Según se relata en *Génesis UPAEP*, los carolinos acostumbraban acudir en masa a increpar e incluso a agredir a los estudiantes del Instituto Oriente (que en esa época solo admitía varones, fundado por los jesuitas). En algunos casos, hubo enfrentamientos en las aulas de la Universidad de Puebla por comentarios heréticos o blasfemos. El 31 de julio de 1961 hubo una violenta confrontación entre ambos bandos (Louvier, Cid y Arrubarena 2014, 78) que resultó en numerosos heridos y detenidos. En ambos bandos (véase Tirado Villegas 2016) se habló de infiltrados y agitadores que hicieron escalar la situación. Un encuentro aún más violento se vivió el 1 de mayo de 1973, con motivo de la lucha por la autonomía universitaria, además de las rencillas ideológicas previas. Estos sucesos, asociados con los grupos políticos de izquierda (mediante una falacia de falsa generalización) es uno de los motivos por los que los sectores conservadores de la sociedad de Puebla rechacen al feminismo como otra peligrosa “ideología comunista”.

publicaciones relacionadas con el feminismo no sólo del contexto mexicano sino de otros países; muchas de ellas habían tenido experiencias académicas fuera de Puebla e incluso fuera de México. Esto daba cuenta de una posición social que oscila entre la clase media y la clase media-alta. Además, la mayoría de las entrevistadas tenían estudios en ámbitos relacionados con las Ciencias Sociales o las Humanidades y, en menor medida, estudios relacionados con las Ciencias de la Salud, sobre todo con el área de Psicología. Esto resulta relevante de cara a la elaboración de categorías nativas, ya que muchas de las participantes utilizaban vocabulario técnico o específico para fenómenos como la violencia de género, feminismo o incluso nociones relacionadas con la memoria, como trauma y duelo colectivo. Por otra parte, y debido al corte etario, las entrevistadas se encontraban en un periodo de transición entre la formación universitaria y el ingreso al mercado laboral. Esto se traducía en una mayor conciencia de problemáticas sociales relacionadas con la conciliación entre lo laboral y lo familiar, experiencias de violencia (personales o vicarias) y la dificultad de mediar entre la labor feminista, los compromisos familiares y laborales. Con estas regularidades en consideración, profundizaré sobre la justificación de la muestra y los elementos de triangulación.

### *1.5.1 Justificación de la muestra*

Originalmente contemplé una muestra de siete participantes, que es la recomendada para la realización de estudio de caso u otros tipos de enfoques cualitativos (Sampieri, Collado y Bautista 2014; Ventura-León y Barboza-Palomino 2017). Sin embargo, las primeras entrevistas y búsquedas documentales arrojaron que en la ciudad de Puebla militan por lo menos seis grandes colectivas,<sup>9</sup> por lo que busqué que el estudio incluyera al menos a una de sus integrantes. Para comparar y contrastar estas experiencias contacté con otras doce mujeres que militaban de forma independiente en ámbitos educativos, culturales, organizaciones no gubernamentales, medios de comunicación o en la industria. Aunque contaba con más voluntarias, limité mi muestra a 18 participantes ya que alcancé rápidamente saturación teórica, es decir, las entrevistas ofrecían poca o nula información novedosa (Ortega-Bastidas 2020), y también para poder indagar en las muestras de forma holística y profunda. Finalmente, la muestra se redujo a 16, ya que 2 personas se retiraron de la investigación.

Originalmente se contempló un muestreo voluntario. Se colocó un anuncio en los grupos de Facebook © *Brujas feministas de Puebla* y *Coordinadora Feminista de Puebla* que permitió la realización de las primeras cinco entrevistas. En este estadio, además, recurrí a conocidas,

---

<sup>9</sup> Las colectivas son: Frente Feminista Radical de Puebla, ReDefine, Coatlicue Siempre Viva, El Taller A.C-Las Nahualas, Ddser y Cafis A.C (más tarde convertida en asociación civil).

amistades y familiares que pudieran enlazarme con posibles sujetos de estudio (*informantes clave*, Mendieta Izquierdo 2015). La invitación en redes sociales solicitaba que las personas interesadas contactaran con la investigadora. El contacto se realizaba vía mensaje directo en lugar de responder directamente sobre el anuncio para garantizar su anonimato. En un segundo momento, se optó por un muestreo de cadena, que facilitó el contacto con el resto de las activistas. El cambio en el tipo de muestreo se debe a que, dadas las condiciones de hostigamiento, desprestigio y acoso que padecen las activistas en Puebla (Merino 2021a, 2021b; Roldán 2021), pocas participantes respondieron a la convocatoria del grupo. En cambio, una vez que el contacto se estableció a través de una intermediaria que garantizaba la existencia del estudio y que la persona que lo realizaba simpatizaba con los movimientos feministas (y, por lo tanto, la seguridad y anonimato de las participantes), se pudo ampliar la muestra. Para reforzar la dimensión voluntaria de la participación, el contacto se establecía de entrevistada a entrevistadora, mediante el sistema de mensajería instantánea WhatsApp® o por correo electrónico.

Una vez elaborada la muestra y las entrevistas, procedí a un primer cribado para identificar las características y tecnologías de memoria a las que se hacía referencia con mayor frecuencia (cuantitativa), para de ahí identificar tres unidades de análisis (casos). Las intervenciones realizadas durante el año 2020 que se mencionaron de manera más frecuente y que las participantes consideraban como más significativas incluían: la marcha del 8 de marzo; iniciativas como #PueblaDeLosFemicidios (21 de marzo); la clausura simbólico-solidaria de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (8 de septiembre); la intervención sobre el monumento de los Frailes con motivo del 13 de octubre (Día de la resistencia indígena/ Día de la raza); las celebraciones del Día de muertas; la toma del Congreso del Estado (24 de noviembre); 25N (durante las actividades por el Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer); el rosario-letanía Lupita Decidió (12 de diciembre) y la Posada feminista. De entre las polémicas y conflictivas, porque provocaron confrontaciones verbales o incluso físicas entre feministas y otros sectores sociales, así como por el tratamiento que le dio la prensa local o porque suscitaban opiniones encontradas entre activistas, destacaron las marchas y, dentro de éstas, la realización de graffitis sobre monumentos y espacios públicos, seguidas de todas aquellas intervenciones que se vinculaban con elementos religiosos, lo que incluía pintadas sobre los templos, alteraciones sobre imágenes o ritualidades cristianos-católicos, sobre todo, a representaciones de la Virgen de Guadalupe. Por último, aunque no tenía un carácter estrictamente conflictivo, más de la mitad de las entrevistadas hicieron referencia a la “Canción sin miedo” como un himno para el feminismo poblano (además de las

constantes referencias en las páginas de las colectivas). A manera de hilo conductor, elaboré tres grandes categorías que contenían a todas estas intervenciones, entre otras con menos menciones.

Con estos elementos identificados, procedí con una segunda etapa de recolección de datos, también a manera de triangulación, a través de fuentes documentales como prensa local, nacional e internacional, así como de las redes sociales de las colectivas, previa autorización de las integrantes-entrevistadas. Estas fuentes, además, eran necesarias para subsanar los vacíos que originarían los olvidos en los relatos de las participantes, entendiendo que toda memoria implica tanto el recuerdo como al olvido.

### *1.5.2 Estrategias de engrosamiento y triangulación: fuentes documentales*

En la primera etapa de recolección de los datos recurrí a entrevistas semiestructuradas (método cualitativo-narrativo) de entre 45 minutos y una hora y cuarto de duración. Las entrevistas se realizaron y se grabaron en la plataforma Zoom©. Por cuestiones de seguridad, los archivos de video se almacenaron en un disco duro externo, sin acceso a internet. Una vez realizada la transcripción y primera lectura de las entrevistas, hice una segunda búsqueda de material, ahora de tipo texto, imágenes o audiovisuales que constituirían el archivo de triangulación y engrosamiento (Latzko-Toth, Bonneau y Millette 2018). Para esta segunda etapa, recurrí a la prensa local, nacional e incluso internacional y a las redes sociales públicas de las colectivas. En algunos casos, las propias entrevistadas me hicieron llegar el material a través de correo electrónico o de aplicaciones de mensajería instantánea.

Dentro del archivo de engrosamiento, analicé 55 documentos, entre proclamas (1), noticias (16), carteles y fotografías (38), un comunicado de la Coordinadora feminista, las Letanías lauretanas y una transcripción de la letra de la “Canción sin miedo”. La selección de estas fuentes se justificó de acuerdo con el tipo de información que podía obtenerse de ellas, organizada en cinco categorías: 1) Datos (evidencias) relacionadas con el activismo e intervenciones realizadas durante 2020; 2) obstáculos internos (conflictos, polémicas, discusiones, enfrentamientos y otras categorías semánticas similares) enfrentados durante la militancia; 3) recepción por parte de la sociedad, el gobierno local u otros agentes relevantes (grupos antiderechos, por ejemplo), lo que equivalía a obstáculos externos (conflictos, polémicas, discusiones, enfrentamientos y otras categorías semánticas similares); 4) publicidad de las iniciativas feministas comentadas durante las entrevistas; 5) proclamas/declaratorias/peticiones y otros textos de carácter político que se hayan utilizado durante las intervenciones. En el último rubro se incluyó la letra de la “Canción sin miedo”



(Vivir Quintana 2020), que, si bien no es de la autoría de las activistas, un porcentaje considerable de la muestra la consideraban como el himno del movimiento.

En lo que se refiere a la obtención de las fuentes documentales de tipo prensa, es necesario comentar que este proceso planteó dificultades relacionadas con los sesgos periodísticos en el momento de cubrir el movimiento feminista y sus protestas. Estos sesgos se manifiestan tanto a nivel local como nacional (Cerva-Cerna 2020; Valles Ruiz 2020). Los principales sesgos, recogidos en un estudio realizado por el (ya extinto) Observatorio de Violencia de Género en Medios de Comunicación (OVIGEM 2020) y más tarde resumidos y recuperados parcialmente en la *Declaratoria de Alerta de Violencia de Género para el Estado de Puebla (Prevención)* (2020) fueron<sup>10</sup>: 1) tratamiento tendencioso de las actividades feministas, que únicamente menciona los aspectos más controvertidos del activismo, sobre todo las pintas y quemas, presentándolas de forma descontextualizada y con vocabulario que produce animadversión; 2) silenciamiento de las activistas en favor de otros agentes sociales (hombres) cuando se habla del movimiento, sobre todo figuras religiosas, funcionarios públicos o personalidades de la iniciativa privada cuyo posicionamiento conservador es ampliamente conocido; 3) titulares engañosos, que indicaban un tratamiento positivo del movimiento y las activistas, pero la noticia incurría en algunos de los dos sesgos anteriores; 4) tratamiento superficial de las intervenciones feministas para de ahí desviar la noticia hacia otros temas, normalmente de corte político (electoral, principalmente) y que resultaban irrelevantes para la cuestión feminista; o 5) el tratamiento era positivo; pero esto se debía a que una personalidad importante dentro de los ámbitos políticos, educativos, empresariales o similares, hombres en su mayoría, expresaban su aprobación por el movimiento feminista. En este último rubro destacaba el caso de la presidenta municipal (Claudia Rivera Vivanco) como una de las pocas voces femeninas dentro de la esfera política que se reconocía como feminista, más por una cuestión de popularidad que de compromiso político. Un último sesgo, que no estaba presente en el informe, pero que resultaba evidente mientras compilaba la información era que la fuente hubiese cambiado el trato que se daba a las noticias relacionadas con el feminismo en un plazo de menos de cinco meses, antes o después de 2020. Añadí esta condición dado que periódicos de tiraje local que en 2019 manifestaban alguno de estos sesgos, habían cambiado el enfoque en 2020 o porque directamente no habían dado cobertura mediática a iniciativas feministas hasta la marcha del 8M de 2020. Aunque el cambio podría haberse suscitado por un genuino ejercicio de autocrítica y empatía por parte del comité editorial, sospechaba que podría ser solo

---

<sup>10</sup> Debido al abrupto cierre del OVIGEM, el boletín tuvo que consultarse en su versión resumida en la *Declaratoria de Violencia de Género para el Estado de Puebla (Prevención)* (Unidad de Igualdad Sustantiva 2020).

una estrategia para evitar pérdidas económicas. El periodo de cinco meses previos o posteriores me permitía rastrear los antecedentes (con la Revolución de labrillantina como punto de partida) o las consecuencias de las actividades de 2020, sobre todo, los efectos de la Toma del Congreso y la recurrencia o ausencia de las tecnologías de memoria analizadas en la posterior marcha del 8M de 2021. Es necesario añadir que no todas las notas de prensa mencionadas en la bibliografía se utilizaron para la triangulación y, por lo tanto, no se evaluaron en función de estos sesgos. Algunas de esas fuentes se utilizaron solo para contextualizar.

Dos fuentes que no manifestaban estos sesgos y que, por lo tanto, resultan invaluable para obtener información fueron la revista *Manatí* y el periódico *LadoB*. Accedí a estas fuentes gracias a la recomendación de tres entrevistadas, lo que subsanó la falta de otras publicaciones con un mínimo de calidad que brindaran un enfoque más positivo o al menos neutral sobre las intervenciones analizadas. También, estos periódicos eran de los pocos medios que daban voz a las experiencias de las activistas desde antes de 2020. Algunos detalles relevantes de estas dos fuentes, que operan también como justificación: La revista *Manatí* se fundó en 2015 y se autodefine como un “Medio de comunicación independiente en Puebla que informa sobre hechos sociales, culturales y de género” (Manatí 2017), lo que la convierte en una de publicaciones pioneras de la localidad en incorporar la perspectiva de género. Por su parte, *Lado B* es un portal de noticias que se fundó en 2011 y cuenta con cobertura nacional. Los objetivos de este portal, según se enuncian en su página web, son: “Retomar la esencia del periodismo, que es informar y servir a la sociedad mediante la investigación y la narrativa, con profundidad, tomando como ejes rectores los siguientes temas: corrupción, transparencia, abuso de poder, derechos humanos, derechos reproductivos y sexuales, género, diversidad sexual, feminismo, cultura y seguridad pública; además de problemas sociales, como discriminación, migración, falta de acceso a servicios públicos y daños ecológicos”(Lado B 2011).

## 1.6 Técnicas de análisis

Después de aplicar las entrevistas y de reiterados procesos de lectura de las fuentes documentales para descartar o seleccionar y categorizar, transcribí los documentos y los cribé manualmente en parrillas que contenían cinco columnas, correspondientes con los siguientes procesos analíticos, tomados del *modelo de análisis de contenido temático (cualitativo)* de Cohen y Rojas (2019, 205):<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Hice dos veces este cribado, uno en ordenador y otro a mano en un cuaderno de trabajo para poder revisar en profundidad los contenidos.

1. Materiales empíricos: fragmentación de las entrevistas o textos de engrosamiento y triangulación.
2. Codificación abierta: atribución de códigos/conceptos o categorías y subcódigos. Este paso consiste en condensar la información “para hacerlos inteligibles en los términos en los que los objetivos de la investigación apuntan” (Penalva et al. 2015, 76) y para poder vincularlos con la teoría.
3. Codificación axial: establecimiento de relaciones entre las categorías.
4. Análisis: establecimiento de jerarquías entre las categorías y sus redes, vinculación con la pregunta u objetivos de investigación o con elementos del aparato contextual.
5. Espacio dedicado a memorandos de investigación, comentarios o para intercalar citas textuales de la bibliografía académica.

Prown (1982), Confinio (1997), Kansteiner, (2002) Fass (2006) Grenoville (2010) y Truc (2011) coinciden en que, dado que la(s) memoria(s) organizan en formatos narrativos, es altamente recomendable utilizar mecanismos de análisis que cubran tres dimensiones: denotativa, connotativa y contextual. De esta manera, se podrán extraer sus contenidos literales, los recursos narrativos-literarios con los que se construyen estos relatos (metáforas o metonimias, anacronismos, descripciones, etcétera) y los efectos simbólicos, metafóricos, alegóricos y/o ideológicos de dichos recursos. Durante la redacción de la tesis realicé varias relecturas de las fuentes y visioné nuevamente las entrevistas.

Los códigos utilizados se muestran en la siguiente tabla, con sus respectivos segmentos atribuidos (la explicación de las categorías se incluirá en el apartado dedicado al contexto conceptual y la tabla refleja únicamente los segmentos identificados en las entrevistas):

| Código                                   | Segmentos atribuidos<br>(en entrevistas) |
|--|--|
| Praxis feminista<br>(memoria individual) | 258                                      |
| Memoria cultural                         | 296                                      |
| Agonista                                 | 494                                      |
| Contramemoria                            | 642                                      |

Cada una de estas categorías se fragmentó en unidades más pequeñas (subcódigos), desglosadas en la siguiente tabla:

| Códigos y subcódigos |                     |                    |                   |
|----------------------|---------------------|--------------------|-------------------|
| Memoria individual   | Memoria cultural    | Contramemoria      | Agonista          |
| Biografía            | Arte                | Genealogías        | Emociones         |
| Trayectoria          | Historia            | (feministas)       | Grupos de choque  |
| feminista            | 1. Historia de      | Memorias de        | • Antiderechos    |
| Situaciones límite   | México              | mujeres            | • Estado          |
| Lugares de memoria   | 2. Historia de      | Tecnologías (de    | • Iglesia         |
|                      | Puebla              | memoria feminista) | • Otros           |
|                      | 3. Pasado reciente  | Rituales           | Conflictos        |
|                      | Religión            | (feministas)       | internos          |
|                      | Lugares de memoria  | Nuevos lugares de  | (feministas)      |
|                      | canonizados (lieux) | memoria            | Concesiones (a    |
|                      |                     | Otros movimientos  | grupos de choque) |
|                      |                     | Duelo colectivo    | Articulación      |
|                      |                     |                    | (feminista)       |

La primera categoría (memoria individual) se refiere a todos aquellos recuerdos o interpretaciones que surgen de la individualidad, a la experiencia y aspectos personales de la narración. Por lo tanto, puede contener aspectos biográficos, trayectoria feminista (actividades, influencias), situaciones límites (enunciadas normalmente por las entrevistadas con el concepto “trauma”) y los lugares de memoria que reclama como propios, en contraposición o en consonancia con los lugares canónicos, “lieux” (Nora 1989), de la ciudad.

El segundo grupo, bajo la categoría de “memoria cultural”, son los elementos históricos, artísticos o religiosos que constituyen el orden simbólico hegemónico de Puebla y que se explicaron en el apartado referido al contexto conceptual. Aquí también se incluyen los lugares de memoria *consagrados* por el gobierno, la Iglesia u otros grupos dominantes, que son sobre los que se realizan las relecturas y transformaciones (*iconoclastas*). La tercera categoría, agonista, alude a la dimensión *emocional* de las intervenciones feministas (*pasiones políticas*), la reacción por parte de otros sectores sociales y a los quiebres dentro del propio movimiento. Sobre esto último, incluso dentro de la memoria feminista se generan espacios de conflicto, ya que se construye a partir de las diferentes perspectivas, valores, experiencias y sentires de

personas concretas. Resultaría lesivo para los objetivos de la tesis no contemplar la posibilidad de desacuerdos dentro del feminismo poblano, ya que ello implicaría silenciamientos y, por lo tanto, la reproducción de las mismas desigualdades que denuncia el movimiento. En esta misma categoría, no obstante, existe la posibilidad de encontrar los puntos de coincidencia entre los diferentes agentes de memoria, en el entendido de que el enfoque agonístico no es una lucha que busca la aniquilación de un contrincante, sino una mirada hacia la sociedad como una entidad en constante tensión, pero capaz de establecer diálogos que aspiran a la mejora de la vida en común (Mouffe 2002, 2007, 2013). Cuando me refería a la relación con sectores como la Iglesia, el Estado o personas con ideologías más “tradicionales” (grupos de choque) utilicé el término *consenso*. Cuando se trataba de soluciones dentro del movimiento feminista, recurrí al concepto de *articulación* (categoría nativa de las entrevistadas, que se refería al trabajo conjunto, acuerdos y negociaciones favorables). En cuanto a la última categoría, la contramemoria, es la parte “creativa” o el objetivo último de las tecnologías estudiadas. Aquí se materializan los esfuerzos de las colectivas, así como los logros obtenidos o que están en proceso de consecución por parte de las activistas y que considera: el trazado de genealogías de mujeres, realización o cierre de procesos de duelo colectivo, articulación con otros movimientos contrahegemónicos o la canonización de nuevos lugares de memoria.

En cuanto al análisis de objetos o imágenes, también los sometí a un proceso de cribado para el que utilicé una parrilla de cuatro columnas. Los niveles de análisis se adecuaban a los propuestos por Vasilachis (1992) y Marradi, Archenti y Piovanni (2007) en cuanto al análisis de contenido y discurso. Por otra parte, tomé en consideración los matices sugeridos por Mundó Gómez (2015, 348), para quien el lenguaje visual posee múltiples significados: “El lenguaje gráfico es mentiroso. Bajo la apariencia de simplicidad, de realidad limitada en el espacio e incluso pudiendo ser adjudicada a un autor conocido, esconde una multiplicidad de matices de significados. El lenguaje de las imágenes aprovecha todas las posibilidades que el soporte ofrece para ‘jugar’ a la creación”. De esta manera, la parrilla se organizó en los siguientes niveles:

1. Nivel informacional/visual (cuantitativo): descripción densa de la imagen, contenidos visibles.
2. Nivel estructural/textual (cualitativo): significado de los colores, símbolos, metáforas visuales o similares, considera los contenidos latentes.
3. Nivel social/hermenéutico (cualitativo): aspectos relacionados con el origen de la imagen, responde a interrogantes como ¿quién la realizó?, ¿cuándo?, ¿en qué plataforma se distribuyó?, ¿qué fenómeno social representa?, ¿cuál es su público objetivo?

4. Espacio dedicado a memorandos de investigación, comentarios o para intercalar citas textuales de la bibliografía académica.

### **1.7 Aspectos éticos**

Para garantizar la confidencialidad y seguridad de las participantes, así como para informarlas de los objetivos e implicaciones de la investigación y que su participación fuese consentida, voluntaria, informada y consciente, envié previo a la entrevista un documento de consentimiento informado, una descripción del proyecto a cada una de ellas y el cuestionario con las preguntas que se responderían durante la entrevista. En cuanto al uso de material proveniente de redes sociales y atendiendo a las recomendaciones de Townsend y Wallace (2016) y McKenna, Myers y Newman (2017), elaboré una cláusula especial en las hojas de información y consentimiento informado. Esta aplicaba únicamente para las redes sociales públicas de las colectivas, nunca para las redes sociales personales, privadas e individuales de las participantes. La cláusula adicional solicitaba lo siguiente:

- Las colectivas autorizaban el uso de las publicaciones en sus redes para su análisis y reproducción en otros formatos (p.ej. artículos).
- Las colectivas autorizaban el uso para análisis, pero no para su reproducción en otros formatos.

Cinco de las colectivas autorizaron el uso y reproducción de los contenidos con dos condiciones: reconocer la autoría de la colectiva (en el caso de usar imágenes) y no reproducir en congresos o espacios públicos (pero sí en la tesis y la presentación de la defensa) fotografías en las que existiera la posibilidad de identificar a las activistas y personas involucradas. Para evitar incurrir en una posición extractivista por mi parte, entregué un detalle de participación a las entrevistadas, a manera de agradecimiento, consistente en un libro de poesía (feminista) latinoamericana. A lo largo de todo el proceso de elaboración de la investigación mantuve correspondencia por correo electrónico para mantenerlas informadas de mis avances y para refrendar su deseo de colaborar en la investigación.

## CAPÍTULO 2. ENTRE LA PIEL, EL CEREBRO Y LA VÍSCERA: APARATO CONCEPTUAL

Para los estudios de caso que poseen un diseño flexible es preferible utilizar el término *contexto conceptual* en lugar del de *marco teórico*. La diferencia entre uno y otro radica en que, si bien ambos brindan las categorías y conceptos básicos para comprender el fenómeno estudiado, el contexto conceptual está abierto a (re)formulaciones y favorece la inclusión de categorías nativas. El contexto contextual siempre se construye a partir de la bibliografía académica y funciona como una “guía” o “ruta” que dirige la lectura que se le da al objeto de estudio. La teoría se considera el territorio de partida que el trabajo irá enriqueciendo: “Se denomina contexto conceptual al «sistema de conceptos, supuestos, expectativas, creencias y teorías que respaldan e informan la investigación» (Maxwell 1996)” (Mendizábal 2006, 76). Además, incluye la experiencia vital de la persona que investiga (2006, 77), en particular, aquella obtenida de “papers y estudios no publicados, de charlas informales dentro de grupos de investigación, de «colegios invisibles», de la asistencia a congresos y consejos brindados”. Esta es otra diferencia notable entre el concepto de marco teórico y la noción de contexto conceptual que repercute decisivamente en los procesos analíticos y en los momentos de reflexión epistemológica.

Para el caso de este estudio, el contexto contextual toma como territorios teóricos las siguientes disciplinas: los estudios de la memoria y los *emotion/affect studies*. Adicionalmente, recupero elementos de los estudios literarios, estudios culturales y estudios de medios, a partir de sus puntos de contacto con las disciplinas antes mencionadas.

### 2.1 Estudios de la memoria

En este primer territorio teórico, desarrollaré varias nociones clave para el análisis: memoria colectiva/cultural, memoria agonística, contramemoria y relaciones entre género y memoria, es decir, los procesos de generización de la memoria. Antes de desarrollar estas nociones, esbozaré una breve cronología, lo que servirá para identificar algunos de sus paradigmas disciplinares. Destacaré cinco hitos, a saber, los trabajos del sociólogo Maurice Halbwachs, las aportaciones del historiador de la cultura Aby Warburg, la propuesta de contramemoria esbozada por Foucault, las aportaciones en torno a los *lieux de mémoire* de Pierre Nora y, por último, las aportaciones de las teóricas Aleida y Jan Assman, que orbitan en torno al concepto de *memoria cultural*. Por motivos de extensión y de requerimientos de cada unidad de análisis, no obstante, dejaré algunos conceptos fuera de esta primera delimitación del contexto conceptual. En los siguientes capítulos ampliaré nociones como *iconoclasia*, *archivo* o algunas variantes relacionadas con la cuestión iconoclasta (*iconoclash*, *urban fallism*), que, si bien provienen de

este territorio teórico, se comprenden de forma más orgánica a partir del análisis de cada una de las tres tecnologías estudiadas. Por último, y a manera de enlace o puente con el siguiente bloque teórico, los *emotion studies*, comentaré algunas cuestiones relativas a la iconoclasia, en el entendido de que es una característica más de la construcción de (contra)memoria feminista.

### 2.1.1 Maurice Halbwachs y el concepto de memoria colectiva

Los estudios de la memoria son una disciplina relativamente joven que tiene sus antecedentes en la academia francesa de principios del siglo XX. La obra del sociólogo Maurice Halbwachs se considera como la fundadora de la disciplina. Halbwachs elaboró una teoría de inspiración funcionalista con la que explicaba las maneras en que las colectividades atribuyen y transmiten significados a los espacios y, de ahí, construyen un sentido de pertenencia e identidad. El sociólogo, además, acuñó el concepto de *memoria colectiva*, que aparece por primera vez en su libro *Los marcos sociales de la memoria* (1925/2004a) y que amplió en *La memoria social*, publicado de manera póstuma en 1950. Posteriormente, escribió un tercer libro, titulado *La topografía legendaria de los Evangelios en Tierra Santa* (1944). Lamentablemente, su obra cayó en el olvido después de que Halbwachs fuese deportado al campo de concentración de Buchenwald, donde murió en 1945.

La teoría de la memoria colectiva, de la cual muchos postulados y conceptos siguen operativos, propone que la memoria siempre es un producto social que modela las subjetividades individuales. Fiel a la tradición funcionalista en la que se había formado, Halbwachs sostenía que los procesos de rememoración, incluso los más íntimos, siempre se realizan de forma comunitaria: “Pero nuestros recuerdos siguen siendo colectivos, y son los demás quienes nos los recuerdan, a pesar de que se trata de hechos en los que hemos estado implicados nosotros solos, y objetos que hemos visto nosotros solos. Esto se debe a que en realidad nunca estamos solos” (Halbwachs 1925/2004, 26). Ahora bien, en la obra de Halbwachs se deja entrever la existencia de dos conceptos de memoria colectiva. Por un lado, el concepto de memoria social hace referencia a los marcos socioculturales con los que se organizan las memorias individuales, así como a las personas e instituciones que nos transmiten estas versiones específicas del pasado, llamados *cuadros sociales de la memoria*. Por otra parte, la memoria colectiva también se refiere a la acción de crear y transmitir determinadas interpretaciones en torno a lo ya sucedido, con las que se dota de cohesión e identidad a cada comunidad cultural. Esta diferenciación sería de suma importancia más tarde para autoras como Aleida y Jan Assman (y Czaplicka 1995, 2008, 2011), quienes distinguen entre una memoria cultural y una memoria comunicativa. En cualquier caso, estos dos conceptos de memoria social



parten de la siguiente premisa: la memoria es una estructura externa que orienta e incluso determina las acciones y posicionamientos individuales.

En su momento, la teoría de la memoria colectiva fue criticada por tres motivos: en primer lugar, por su marcado determinismo social. Esta tendencia se manifestó, sobre todo, en *Los cuadros sociales de la memoria*, la primera obra de Halbwachs. Sin embargo, ya en *La memoria colectiva* y más tarde en *La topografía legendaria* se matizó la relación entre memoria individual y colectiva para dar pie a una visión interdependiente entre ambos niveles. Es decir, si bien es cierto que la memoria se impone desde la sociedad hacia la conciencia individual, estas versiones en torno al pasado dependen de estos individuos para actualizarse, (re)interpretarse y transmitirse. En segundo lugar, se criticó a Halbwachs porque incurría en lo que Bloch (1925, en Erll 2008) denominó una *psicologización de la sociedad* o, en otras palabras, porque extrapolaba procesos que son netamente individuales (la memoria es un proceso psicológico que ocurre siempre en una mente individual) a la dimensión social, en la que no hay una entidad orgánica (un cerebro) que almacene y dé coherencia a los recuerdos. Años más tarde, autoras como Olick (1999), Hirst y Manier (2008) o Erll (2008, 2011) solventaron esta cuestión y plantearon que la memoria social es una metáfora que engloba procesos de rememoración y sus soportes materiales, así como los organismos, instituciones y agentes (personas) que crean, difunden y resguardan una interpretación (o interpretaciones) en torno al pasado. La tercera crítica, que hasta el momento sigue siendo sujeto de debate, es la rígida distinción que Halbwachs elaboró entre la memoria y la historia. El sociólogo consideraba la primera como un relato vivo, elaborado desde el presente, mientras que abordaba la historia como una elaboración de carácter científico, distante de la comunidad a la que supuestamente representa: “La historia es, sin duda, la recopilación de los hechos que han ocupado la mayor parte de la memoria de los hombres. . . Sucede que, en general, la historia comienza en el punto donde termina la tradición, momento en que se apaga o se descompone la memoria social. Mientras un recuerdo sigue vivo, es inútil fijarlo por escrito, ni siquiera fijarlo pura y simplemente” (2004b, 80).

Halbwachs entendía la historia como un relato universal, neutral y, por consiguiente, impersonal: “Por otra parte, sólo nos representaría el pasado de forma resumida y esquemática, mientras que la memoria de nuestra vida nos ofrecería una representación mucho más continua y densa” (2004b, 55). Además, le atribuía un carácter oficial porque estaba institucionalizada y porque circulaba en formatos escritos. En contraposición, la memoria tiene un componente evaluativo y establece una relación más estrecha (co-constitutiva) con la identidad. Por eso mismo, le atribuyó un carácter subjetivo y “vivido”. Según lo plantea Halbwachs, la historia y

la memoria son irreconciliables y operan en una sucesión lineal: cuando la memoria se agota (por ejemplo, porque mueren sus portadores), surge la historia. La diferenciación entre estos dos ámbitos, historia y memoria, sigue siendo motivo de discusión. Algunos de los avances más recientes (Assman y Czaplicka 1995, Erll 2008, 2011a, 2011b) consideran la historia como una forma oficial e institucionalizada de recordar,<sup>12</sup> mientras que la memoria se ha constituido como el término genérico para referirse a la conservación, transmisión y (re)construcción que los individuos o sociedades elaboran sobre lo ya acontecido.

Un último planteamiento de Halbwachs que resultó fundamental para el posterior desarrollo de los estudios de la memoria fueron sus investigaciones en torno a la relación que existe entre espacio y memoria. En el proceso de construcción de la memoria (colectiva), el tiempo opera de forma dinámica. En otras palabras, el tiempo pasa, deja huella en los individuos y en los lugares y es en función de su transcurso que se ordenan los sucesos en un continuo aparentemente lineal de pasado, presente o futuro: “No existe ninguna sociedad donde hayamos vivido algún tiempo que no subsista o, al menos, que no haya dejado ningún rastro de sí misma en grupos más recientes de los que hayamos formado parte: la permanencia de estos vestigios basta para explicar la permanencia y la continuidad del tiempo propio de esta sociedad antigua en la que podemos volver a entrar con el pensamiento en cualquier momento” (2004b, 126). Cabe destacar, no obstante, que la percepción del tiempo se puede inmovilizar en la conciencia individual o colectiva para establecer puntos de referencia.

Sin embargo, la entidad privilegiada para vincular a las comunidades con el pasado es el espacio, que siempre opera como una dimensión estática (2004b, 133). A diferencia del tiempo, el espacio produce una sedimentación material: “Cuando un grupo se encuentra inmerso en una parte del espacio, la transforma a su imagen, pero a la vez se somete y se adapta a cosas materiales que se le resisten. Se encierra en el marco que ha construido. La imagen del entorno exterior y de las relaciones estables que mantiene con él pasa al primer plano de la idea que se forma de sí mismo” (133). El espacio y los objetos materiales (animados e inanimados) que transitan por él dan testimonio del paso del tiempo y cumplen varias funciones memoriales: vinculan a la comunidad, (re)activan recuerdos y dan testimonio de lo acontecido. Años más tarde, Nora (1989) recuperaría y desarrollaría las aportaciones de Halbwachs en torno a la relación memoria-espacio con su teoría de los *lugares de memoria*. Mientras que no se puede

---

<sup>12</sup> No obstante, aproximaciones postmodernas a la historia plantean que esta es un texto semejante (o asimilable) a la ficción, ya que depende del lenguaje, la selección e interpretación de quien la narra, así como la perspectiva desde donde se escribe.

volver atrás en el tiempo, los sujetos pueden retornar a los lugares que consideran más significativos de su pasado.

### 2.1.2 Aby Warburg y Pierre Nora: dimensión afectiva y política de la memoria

A pesar del largo periodo de ocultamiento por el que pasó la obra de Halbwachs, en la década de los ochenta, se recuperó y se popularizó. Este periodo coincide con la consolidación de los estudios de la memoria en la academia de diversos países de Europa y Norteamérica. Destaca como hito de este periodo la publicación de la colección de escritos *Repensando Francia: Les Lieux de Memorie*, del historiador francés Pierre Nora. Anteriormente, no obstante, el historiador del arte Aby Warburg sentó otros dos paradigmas, a saber, el carácter interdisciplinar de los estudios de la memoria y el papel de los productos culturales (materiales) en la transmisión, almacenamiento y (re)construcción del pasado (común) de las sociedades (occidentales). Las investigaciones del teórico alemán fueron las primeras que analizaron la capacidad del arte y sus elementos simbólicos para almacenar y desencadenar memorias mediante la movilización de emociones (Erll 2008; Johnson 2016).

Mediante el concepto de *Pathosformel* (fórmulas patéticas), Warburg designó la carga afectiva que poseían ciertos productos culturales (pinturas, esculturas), gracias a la cual habían sobrevivido desde periodos remotos como el mundo griego. Estas fórmulas permiten que los objetos culturales movilicen determinadas emociones (tristeza, admiración, amor) en audiencias que pertenecen a contextos culturales distintos e, incluso, a horizontes históricos diferentes. A la par, la potencia afectiva de estas fórmulas es la que consagró a ciertas obras de arte como las más representativas de la cultura occidental. No obstante, señalaba Warburg, un síntoma de evolución cultural es la capacidad que desarrollan las sociedades para “domar” y “encausar” la energía afectiva contenida en estas obras de arte, en lugar de dejarse avasallar por ellas.

El proyecto más conocido de Warburg fue el *Atlas Mnemosyne* (1927), en el que organizó una serie de imágenes provenientes de diversas épocas, desde el mundo clásico hasta la República de Weimar. Las obras fueron escogidas por sus supuestas propiedades afectivas: “Warburg believed that these symbolic images, when juxtaposed and then placed in sequence, could foster immediate, synoptic insights into the afterlife of pathos-charged images depicting what he dubbed ‘bewegtes Leben’ (*life in motion* or *animated life*)” (Johnson 2016). Con este postulado, el teórico alemán sentó las bases para el estudio de la medialidad de la memoria: “Warburg’s legacy to the present-day research is to have given an example of how cultural

memory can be approached via the level of material objects” (Erl 2008, 9), aunque también construyó un canon exclusivamente occidental, burgués y masculino.

Ahora bien, a diferencia de Halbwachs, Warburg nunca articuló una teoría. De ahí que al teórico alemán se le considere como uno de los grandes olvidados de los estudios de la memoria (Erl 2008, 8). En cualquier caso, a ambos investigadores se les reconoce el haber sido los primeros que abordaron la memoria como un proceso sociocultural y no sólo como un fenómeno psicológico y, por lo tanto, individual (Assman y Czaplicka 1995, 125). Del trabajo de ambos autores se desarrolló la premisa de que la cultura y la identidad son constructos que resultan de la interacción entre individuos y sociedades, en los que las objetivaciones materiales tienen un papel fundamental. Además, las aportaciones de ambos pensadores desmintieron por primera vez la idea de que existía un repositorio genético de la cultura, postulado que había sido de suma utilidad durante la época del colonialismo europeo. Durante el siglo XIX y principios del XX, se justificaron muchas prácticas de sometimiento y occidentalización argumentando que había grupos humanos que biológicamente no podían producir o apreciar formas culturales sofisticadas. No obstante, los trabajos de Halbwachs y Warburg, entre muchos otros, indicaron que la (alta) cultura, el sentido estético y el deseo de trascender son constructos que existen en todas las sociedades, pero que sus formas de expresión varían de un contexto a otro. Este postulado fue de suma utilidad para disciplinas como los estudios culturales, la teoría crítica, las teorías feministas y poscoloniales.

En cuanto a las aportaciones de Nora, el tercer hito, el autor es reconocido por haber acuñado el concepto de *lieux de mémoire* (lugar de memoria). En función de este, se empezó a teorizar sobre los usos políticos que podían darse al pasado, en particular para el sostenimiento de grandes constructos identitarios como los Estados-Nación. Los lugares de memoria, según los explicaba el historiador cultural francés, son marcadores artificiales que construyen una continuidad temporal y que conectan a la comunidad con el pasado, cuando este se ha vuelto demasiado distante para ser percibido como propio.

Una de las más grandes aportaciones de Nora fue que identificó tres condiciones que debía reunir una entidad u acontecimiento para ser considerado como un *lieux de memoria*, condiciones que más tarde se resignificaron en otras teorías como dimensiones de la memoria (Assman y Czaplicka 1995; Erl 2011a; Stevens, Franck, Fazakerley 2012, 1): una dimensión material, es decir, que los *lieux* son objetivaciones; 2) una funcional, porque cumplen con un propósito político o social, y 3) una simbólica, que puede ser intencionada o no, y que rodea de un *aura de sacralidad* (Assman 2008, 101) al *lieux*, es decir, lo inviste de valor cultural, religioso, histórico, afectivo, político, económico, etc. Los lugares de memoria, sostiene Nora,

surgieron como una respuesta a la cada vez más acelerada percepción que se tiene del tiempo en las sociedades modernas, lo que hace que la conexión entre la comunidad, el espacio y el pasado se vuelva más frágil e inestable: “The ‘acceleration of history,’ then, confronts us with the brutal realization of the difference between real memory-social and unviolated, exemplified in but also retained as the secret of so-called primitive or archaic societies-and history, which is how our hopelessly forgetful modern societies, propelled by change, organize the past” (1989, 8). De esta manera, los *lieux* vinculan de manera ficticia las comunidades con ciertos espacios, prácticas u objetos. Cualquier cosa puede convertirse en un *lieux* de memoria: “Museums, archives, cemeteries, festivals, anniversaries, treaties, depositions, monuments, sanctuaries, fraternal orders-these are the boundary stones of another age, illusions of eternity” (1989, 12). Hay *lieux* materiales, como monumentos, estatuas, paisajes (naturales o contruidos), o inmateriales, como tradiciones, leyendas, gastronomía, himnos, personajes históricos, linajes (1989, 22). En todo caso, lo que confiere el estatus de *lieux* a cualquier entidad es que en función de ella se movilice una voluntad de recordar: “*Lieux de memoire* are created by a play of memory and history, an interaction of two factors that results in their reciprocal overdetermination. To begin with, there must be a will to remember. If we were to abandon this criterion, we would quickly drift into admitting virtually everything as worthy of remembrance (Nora 1989, 19)

La consagración de un lugar de memoria, por lo tanto, es resultado de una serie de decisiones conscientes en las que las élites tienen un papel preponderante, ya que son las que cuentan con más y mejores recursos económicos, políticos y sociales para consagrar elementos que reafirmen su visión de mundo (hegemonía).<sup>13</sup> Una de las principales críticas que se hizo a la propuesta de los *lieux* es la relevancia excesiva que le otorga al Estado y a las clases dominantes como los únicos creadores de memoria. En este sentido, la propuesta de Nora conserva el determinismo social de la primera etapa del pensamiento de Halbwachs. Además, la propuesta de los *lieux* ignora la presencia de sujetos excéntricos dentro del Estado-Nación (francés, en su caso), es decir, posee un carácter etnocéntrico y burgués que obvia la voluntad de recordar que también ejercen otros sujetos sociales, como las comunidades diaspóricas o las comunidades originarias en otros contextos, como el de América Latina. Ahora bien, estas críticas no son del todo acertadas. El trabajo de Nora sí da cuenta, aunque sea de forma superficial, de la capacidad que tienen los sujetos para seleccionar y consagrar sus propios lugares de memoria o, por el contrario, de ofrecer lecturas alternativas a los lugares de memoria

---

<sup>13</sup> Sobre esta relación ahondaré en el siguiente capítulo.

creados por las clases dominantes: “In this sense, the lieux de mémoire is double: a site of excess closed upon itself, concentrated in its own name, but also forever open to the full range of its possible significations” (1989, 24). Nora consideraba que los lugares de memoria son espacios polisémicos, susceptibles de múltiples resignificaciones. Si bien no desarrolló suficientemente estos postulados, en su afán de explicar la importancia de los *lieux* para el mantenimiento de la identidad cultural, en la década de los noventa se ampliaría esta cuestión, cuando los estudios de la memoria dieron un viraje del ámbito sociológico al de los estudios culturales (Erlil 2011b; Tamm 2013).

### 2.1.3 Breve apunte en torno a la contramemoria: la propuesta de Foucault

En cuanto a la noción de *contramemoria*, parto de la propuesta elaborada por Foucault. Esta sección será breve, ya que la ampliaré en los siguientes capítulos; sin embargo, conviene hacer algunos apuntes iniciales. Un texto clave para entender qué es la contramemoria y cómo opera es la compilación de conferencias *Society Must Be Defended*, que tuvieron lugar entre 1975-1976. En ellas, Foucault habla de la dimensión no represiva del poder, es decir, plantea que las relaciones de poder no sólo restringen o prohíben, sino que permiten o conceden. Para los fines de mi análisis, la noción de contramemoria ilustra la manera en que el poder consiente o incentiva que determinadas formas de conocimiento en torno al pasado circulen en el entramado social en detrimento de otras. Una obra posterior, *Language, Counter-Memory, Practice* (1977), amplió esta cuestión, sobre todo en el artículo “Nietzsche, Genealogía e Historia”. En este apartado, redunda sobre cómo conocimiento y poder son interdependientes y co-constitutivos y utiliza el método de la genealogía para dar cuenta de la arbitrariedad de ambos: “What is found at the historical beginning of things is not the inviolable identity of their origin; it is the dissension of other things. It is disparity” (142). Bajo esta premisa, continúa Foucault, el poder no debe entenderse como una entidad que se posee, sino como una serie de procesos que se ejercen y que, a pesar de su apariencia de solidez, son mutables, porosos y susceptibles de transformación. El conocimiento, como herramienta de normalización, es igualmente frágil y cambia en consonancia con las relaciones de poder que lo legitiman y a las que, a su vez, sostiene. La genealogía, por su parte, es el delicado y múltiple entramado de relaciones que vinculan cronológicamente a individuos, sucesos, espacios, etc., para construir una falsa teleología o investir de sentido (aparente) a las relaciones de poder.

Entre los múltiples conocimientos que organizan el entramado social, Foucault menciona la Memoria-Historia (en mayúsculas) y su versión no oficial, contrahegemónica, la contramemoria. Las tres nociones tienen por objeto el pasado, aunque cumplan funciones

epistemológicas distintas. Medina extrae algunos aspectos claves de la contramemoria esbozada por Foucault y la define como aquellos relatos “centered around those experiences and memories that have not been heard and integrated in official histories. The counter-histories that critical genealogies can produce are possible because there are people who remember against the grain, people whose memories do not fit the historical narratives available” (2011, 460). Tales interpretaciones producen una fisura en el constructo aparentemente sólido y coherente de la Memoria-Historia: “The search for descent is not the erecting of foundations: on the contrary, it disturbs what was previously considered immobile; it fragments what was thought unified; it shows the heterogeneity of what was imagined consistent with itself. What convictions and, far more decisively, what knowledge can resist it?” (Foucault 1977, 147).

Aproximaciones como las de Jelin (2001) o las de Troncoso y Piper (2015) matizan los postulados foucaultianos y señalan que, en apariencia, la memoria en Occidente se enfoca a las experiencias de sujetos con marcas de identidad minoritarias: el varón, blanco, cisheterosexual, burgués, protestante (o católico, en su defecto), en plena madurez física, sano y capaz de producir económicamente. Sin embargo, desde sus orígenes, el relato histórico está habitado por otras experiencias o experiencias-otras que recuerdan y olvidan y, al hacerlo, elaboran sus propias memorias. La contramemoria, por lo tanto, no es algo que se “crea”, sino una nueva forma de interpretación, que atiende e integra otras experiencias y las pone en diálogo con la visión dominante, aunque con ello traiga implícito el riesgo de contestación y crítica: “La lucha por el sentido del pasado se da en función de la lucha política presente y los proyectos de futuro. Cuando se plantea de manera colectiva, como memoria histórica o como tradición, como proceso de conformación de la cultura y de búsqueda de las raíces de la identidad, el espacio de la memoria se convierte en un espacio de lucha política” (Jelin 2001, 99).

Estas aportaciones, sobre todo su reconocimiento a la capacidad de sujetos periféricos como las mujeres para crear memoria, sustenta gran parte de mi análisis. Por otra parte, la noción de contramemoria plantea una visión más agente y proactiva por parte de los sujetos sociales, lo que también responde a las críticas hechas a la primera etapa teórica de Halbwachs y su marcado determinismo social. Estos enfoques permiten aproximarse a la memoria en dos sentidos: como un producto social más que opera y depende de las relaciones de poder vigentes en su contexto y como ejercicio de resistencia de los sujetos sociales. En los siguientes capítulos ampliaré esta cuestión.

#### 2.1.4 Jan y Aleida Assman: memoria colectiva y memoria cultural

Un último hito en los estudios de la memoria son los trabajos de Aleida y Jan Assman. Su enfoque retornó a los postulados de Halbwachs y rescató la diferenciación que este había establecido entre la memoria como marco de referencia y la memoria como relato que vincula a las comunidades. El matrimonio Assman propuso un viraje del concepto de memoria colectiva al de memoria cultural y señalaron la existencia de un segundo registro de memoria, que denominaron *memoria comunicativa*. Las características, contenidos, formas, medios y cobertura temporal de cada registro de memoria son antitéticos y aluden a dos modos de recordar o dos formas posibles de relacionarse con el pasado. Sin embargo, estos registros no se suceden de manera lineal, sino que interactúan, se retroalimentan y se desplazan mutuamente. La teoría de las Assman es, hasta el momento, la más popular dentro de la academia alemana (Erll 2011b; Tamm 2013), y su uso se ha extendido a otros países, por ejemplo, a Inglaterra y Holanda, ya que de momento es una de aproximaciones a la memoria social más completas y mejor articuladas.

La memoria comunicativa es el resultado de la interacción cotidiana entre los agentes sociales. Abarca un horizonte temporal muy limitado (un máximo de entre 80 y 100 años, una generación) y se organiza en un discurso paritario y horizontal, en el que todas las personas portadoras de memoria se reconocen como igualmente capaces de recordar; se caracteriza por “a high degree of non-specialization, reciprocity of roles, thematic instability and disorganization” (Assman y Czaplicka 1995, 126). La memoria comunicativa está íntimamente relacionada con la cultura oral, ya que normalmente se transmite en formatos conversacionales, sobre todo de tipo informal y, por lo tanto, endebles. El repositorio de esta cultura se denomina *archivo* y se caracteriza por su carácter latente. Las memorias que ahí se alojan pierden su valor y significado por el paso del tiempo. El archivo es un estado intermedio entre el recuerdo y el olvido, que tiene la posibilidad de resurgir si resultan de utilidad para el Estado u otras instituciones (Assman 2008, 106; 2011, 18). Este registro de la memoria contempla las (re)apropiaciones que cada persona hace del pasado y, a su vez, da cuenta de que cada individuo pertenece simultáneamente a diversos grupos sociales (Assman y Czaplicka 1995, 27). Cada comunidad en la que una persona participa tiene sus propios códigos y formas de (auto)representación (Halbwachs 2004b), tanto del presente como del pasado. Esto exige que los individuos realicen constantemente tareas de mediación entre las diferentes nociones de sí y de los otros que les componen.

Dado que el espectro temporal que cubre la memoria comunicativa es relativamente corto, las comunidades desarrollan una necesidad de fijar(se) a sí mismas en el transcurso del



tiempo. Derivado de esta necesidad, se transita del registro de la memoria comunicativa al de la memoria cultural. La memoria cultural hace referencia a un conglomerado de conocimientos, prácticas de (auto)representación, símbolos e instituciones que concretan la identidad de un grupo y que lo dotan de un sentido de continuidad y trascendencia en función de un pasado común: “Cultural memory has its fixed point; its horizon does not change with the passing of time. These fixed points are fateful events of the past, whose memory is maintained through cultural formation (texts, rites, monuments) and institutional communication (recitation, practice, observance)” (Assman y Czaplicka 1995, 129). Mientras que la memoria comunicativa cubre un horizonte temporal corto, la memoria cultural se asocia con lo mítico y, por lo tanto, remoto. En algunos casos, no obstante, puede referirse a eventos recientes que, mediante operaciones políticas, se convierten en hitos identitarios. Dentro de los eventos “recientes” que se integran en el registro cultural tienen preponderancia los de tipo traumático o doloroso (Volkan 2001), por la utilidad que reportan para reafirmar los límites de la comunidad e incluso para desencadenar conflictos con otros grupos.

El pasado al que alude la memoria cultural se institucionaliza y se formaliza a través de tres registros: el arte, la religión y la historia (Assman 2008, 100), que, a su vez, cuentan con instituciones y agrupaciones especializadas en su transmisión y preservación. Por su naturaleza, este registro de la memoria es jerárquico y, mientras que la memoria comunicativa subsiste principalmente en formatos orales, la memoria cultural se preserva mediante la escritura y otras textualidades de carácter permanente. Los monumentos, los libros de texto escolares o los documentos oficiales son algunos de los soportes de la memoria cultural. Sobre los soportes de memoria, hay una diferenciación entre la información guardada, inconexa y vacía de significado (memoria almacenada) y la que circula entre la sociedad de manera articulada y, por lo tanto, que se convierte en conocimiento (memoria funcional). La memoria cultural siempre se encuentra en estado funcional.

Este registro mnemónico es una herramienta vinculante y estabilizadora para las comunidades. En otras palabras, cumple una función de territorialización y concreción de los límites geográficos y simbólicos de los grupos humanos. Por consiguiente, la memoria cultural produce diferenciaciones entre un “ellos” y un “nosotros” a partir de un supuesto pasado común: “Through such concretion of identity evolves what Nietzsche has called ‘the constitution of horizons.’ The supply of knowledge in the cultural memory is characterized by sharp distinctions made between those who belong and those who do not” (Assman y Czaplicka 1995, 130). La memoria cultural normalmente funciona como una herramienta política.

Mientras que la diferenciación entre “ellos” y “nosotros” delimita el interior y el exterior de la comunidad, la memoria cultural también organiza internamente al grupo que la construye. El término “cultural” de este registro no hace referencia al todo organizado y complejo con el que los seres humanos dotan de sentido al mundo, sino a un subconjunto de conocimientos especializados que se consagran como “alta cultura” y que se distinguen por poseer tres cualidades: selección, valor y duración: “Selection presupposes decisions and power struggles; ascription of value endows these objects with an aura and sacrosanct status; duration in cultural memory is the central aim of the procedure” (Assman 2008, 100). Aquello que consagra la memoria cultural se convierte con el paso del tiempo en canon. Las prácticas y conocimientos que no están reconocidos por el canon se vuelven más frágiles ante el transcurso del tiempo y, por consiguiente, más susceptibles de ser olvidadas.

Otras especificidades de este relato es que se construye de forma retrospectiva y selectiva, tareas de las que se encargan instituciones especializadas como el clero, las universidades o los museos. La memoria cultural es una reinterpretación del pasado, no el pasado en sí mismo, a la que se le impone un carácter normativo y formativo: “The relation to a normative self-image of the group engenders a clear system of values and differentiations in importance which structure the cultural supply of knowledge and the symbols” (Assman 1995, 131). Dado que este registro conserva los valores y formas de vida que distinguen a una comunidad de otra, también desencadena procesos (auto)reflexivos en los sujetos sociales: “Upon such collective knowledge, for the most part (but not exclusively) of the past, each group bases its awareness of unity and particularity” (Assman y Czaplicka 1995, 132).

Como mencioné anteriormente, la propuesta de Aleida y Jan Assman es una de las más populares y mejor consolidadas hasta el momento. Sin embargo, a principios del siglo XXI se suscitó un fenómeno que autoras como Young (1992), Huyssen (2003), Cento Bull y Hansen (2016) o Rousso (2018) denominan “*Boom memorial*”. Derivado de este, se ha visto un aumento exponencial de facultades, programas de estudio, congresos, asociaciones y proyectos de investigación enfocados sobre la memoria colectiva. La cultura popular también manifiesta un interés exacerbado por la memoria, a través de estéticas como lo *retro* o lo *vintage*, prácticas como el coleccionismo, y el auge de museos y sitios de memoria. En la siguiente sección ampliaré este panorama y haré énfasis en una de las corrientes más potentes en Europa y en América Latina, el enfoque agonístico (Cento Bull y Hansen 2016). Tal enfoque, más que sustituir a la propuesta de la memoria cultural, explora los usos políticos que se le pueden dar a este registro y sus consecuencias.

### *2.1.5 Los estudios de memoria en la actualidad: memoria agonística*

En la actualidad, los estudios de la memoria se refieren a un entramado académico en el que coexisten metodologías, conceptos y supuestos de disciplinas como la antropología, sociología, psicología, estudios literarios, estudios culturales y los estudios de medios que, de manera conjunta, abordan los procesos, discursos y tecnologías mediante los cuales una comunidad determinada (re)construye, se relaciona y se identifica a sí misma en el pasado (Erll 2011; Troncoso y Piper 2015).

Astrid Erll, quien se formó en el ámbito germanoparlante, propone una definición de memoria cultural/social que tiene como punto de partida los postulados del matrimonio Assman, a los que enriquece con aportaciones de los estudios literarios y la teoría cultural. La definición de Erll sugiere que la memoria cultural es una metáfora y una metonimia (2011a, 97) con la que se hace referencia a dos fenómenos interrelacionados. Por un lado, la memoria cultural opera como una metonimia cuando se refiere al contexto sociocultural (marcos/estructuras/cuadros sociales) y a la influencia que ejerce sobre la memoria individual. Por el otro, la memoria cultural funciona como una metáfora cuando se habla de las fuentes (in)materiales con las que se referencian los relatos en torno al pasado. El sentido metafórico de la memoria también se refiere a las tareas de archivado, procesamiento, conservación, difusión y canonización a los que la sociedad e instituciones especializadas someten a las fuentes, es decir, a las herramientas con las que “la sociedad recuerda”. A partir de esta diferenciación, Erll soluciona la controversia iniciada por Halbwachs en torno a si es posible hablar de una “memoria colectiva” y cómo conceptualizarla adecuadamente. Además, la metáfora de la memoria social contempla tanto las prácticas de rememoración como las de olvido, una categoría que durante el siglo XX se consideró como opuesta a la memoria y, por lo tanto, no se estudió a profundidad.

Durante el periodo de consolidación disciplinar, el enfoque dominante para los estudios de la memoria fue de tipo sociológico (Tamm 2013). No obstante, hoy día se habla de un “giro cultural” (Rigney 2005; Erll 2008). En este, se da primacía a la medialidad de la memoria (Erll 2011, 12), así como a las relaciones que se establecen entre sus múltiples soportes. De ahí que la semiótica y la intertextualidad sean hoy día las herramientas de estudio dominantes. Otra herramienta analítica que ha cobrado primacía es el discurso de los Derechos Humanos (Jelin 2012; Instituto de Estudios Peruanos 2012), dada su utilidad para comprender los usos e implicaciones ético-políticos de las prácticas de memoria y de olvido. La inclusión de este marco se debe a que el auge de los estudios de la memoria contemporáneos coincidió con el final de la Guerra Fría (Cento Bull y Hansen, 2016) y con las transiciones democráticas de

países que habían padecido regímenes dictatoriales (Jelin 2002, Instituto de Estudios Peruanos 2012; Erll 2014), tanto en América Latina como en África y el sureste de Asia. Por otra parte, en países como Alemania y Polonia, donde el tema central fue la rememoración del Holocausto, se está produciendo una pérdida de testigos de primera mano, con la paulatina muerte o enfermedad de las personas sobrevivientes (Huyssen 2003), lo que ha producido una sensación de urgencia por preservar y difundir sus testimonios.

En la actualidad, gran parte de las instituciones dedicadas al estudio de la memoria, sean universidades u organizaciones más grandes, atienden tanto a la investigación como a tareas de tipo práctico en relación con la memoria. Por ejemplo, coadyuvan en la elaboración de políticas de reparación, en procesos de justicia transicional, como mediadores entre el Estado, asociaciones de víctimas y en juicios contra perpetradores, o participan en la creación y promoción de lugares de memoria como museos, archivos, monumentos y memoriales. Ejemplos de organismos dedicados al estudio y uso multidisciplinar de la memoria son las iniciativas europeas UNREST (Unsettling Remembering and Social Cohesion in Transnational Europe, 2020) y DisTerrMem (Disputed Territories and Memory, 2020). En América Latina, destaca el grupo de trabajo de Memorias Colectivas y Prácticas de Resistencia del CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales 2019). El trabajo de estos tres organismos da cuenta de cómo la memoria y el olvido se han convertido en derechos individuales y colectivos cuya salvaguarda involucra a numerosos agentes. No obstante, la “obsesión por la memoria”, tanto en el ámbito académico, como en la política y la cultura popular, también ha dado lugar al resurgimiento y fortalecimiento de proyectos de ultraderecha, que elaboran sus propias narrativas en torno al pasado para obtener poder político, económico y social. El inminente colapso del neoliberalismo, la crisis ecológica y los nuevos flujos migratorios (Cento Bull y Hansen 2016) han incentivado el retorno de las memorias nacionalistas y han intensificado sus rasgos más perniciosos, como el sexismo, el etnocentrismo y la aporofobia.

Ante la falta de proyectos políticos y económicos sólidos que den respuesta a las necesidades de la población, así como el incremento de la desigualdad económica y la violencia, partidos políticos y asociaciones conservadoras de numerosos países están apelando a narrativas históricas tendenciosas que construyen chivos expiatorios (Ahmed 2004) sobre los que se canaliza la frustración y desesperanza: “Political antagonism in the shape of populist neo-nationalist movements inimical to the European project and above all to a borderless society and the inclusion of migrants has been on the rise throughout the EU. The 2014 European elections marked the high point in the success and diffusion of this type of antagonistic politics” (Cento Bull y Hansen 2016, 391). En muchos países de Europa, como Polonia, Hungría o Italia,

por ejemplo, se observa un incremento alarmante de proyectos nacionalistas de corte radical. La mayoría de estos movimientos, y los partidos políticos a los que dan soporte (Ley y Justicia en Polonia; Fidesz-Unión Cívica Húngara en Hungría; Lega Nord en Italia), apelan a un supuesto pasado nacional glorioso que se vio interrumpido por la inmigración o por las guerras. Algunos de los chivos expiatorios más comunes en estos discursos son los inmigrantes de origen no europeo o colectivos como el LGTTTBIQ+ y las feministas, que supuestamente amenazan los valores cristianos de la antigua Europa (blanca), entre otros movimientos contrahegemónicos.

En América Latina también se vive un proceso de derechización, aunque se manifiesta de manera más sutil, principalmente a través de la aplicación de políticas económicas neoliberales, basadas en el extractivismo y que ofrecen prebendas fiscales a las grandes transnacionales, el fortalecimiento de las fuerzas armadas y un incremento en los ámbitos de intervención estatal (Stolowicz 1988). Otras evidencias de derechización son las actitudes que manifiestan muchos de los gobiernos de la región, incluso los que se autoproclaman de centro o izquierda, como el caso de México, en torno a temas como el matrimonio igualitario o el aborto, que normalmente se aprueban a pesar de los partidos y no gracias a ellos (Torres 2020).

En relación con los relatos de memoria, la estrategia de polarización de la derecha latinoamericana se dirige en contra del Ciclo de Impugnación al Neoliberalismo (CINAL) y los gobiernos que derivaron de este. El CINAL fue una reestructuración del panorama político regional que tuvo lugar a finales de los años noventa y principios de 2000 y estuvo influido por la revolución bolivariana de Venezuela y los movimientos de autonomía indígena, sobre todo los zapatistas en México:

En la primera década del nuevo siglo, sin embargo, las relaciones de fuerza se modificaron en buena parte de la región, como resultado de la combinación de diversos factores, entre los cuales resalta la activación de la lucha de masas, y dan lugar a un período de disputa hegemónica con el paradigma neoliberal, que adquiere contornos diversos según la peculiar conformación económica, social y política de cada espacio estatal nacional. Llamaremos a esta etapa “ciclo de impugnación al neoliberalismo en América Latina” (CINAL). (Thwaites y Ouviaña 2018, 20)

Como consecuencia del CINAL, a principios del siglo XXI se vivió en América Latina un auge de los gobiernos de izquierda: Hugo Chávez en Venezuela, Dilma Rousseff y Lula da Silva en Brasil, Evo Morales en Bolivia. Estos gobiernos y otros de corte más moderado prometieron una serie de medidas “reformistas”/“transformadoras” que contemplaban aspectos como

democratizar los gobiernos y suspender las medidas económicas de corte neoliberal; la inclusión de demandas populares y subalternas en las políticas públicas, sobre todo las que se relacionaban con temas agrarios; frenar prácticas extractivistas; reconocer a las comunidades originarias e incluir sus formas de vida y organización dentro del aparato jurídico y legislativo de sus respectivos países, así como el fortalecimiento del Estado de bienestar para garantizar un mayor acceso a servicios básicos como alimentación, salud, empleo y educación. Sin embargo, debido a una mala gestión interna, la incapacidad de los gobiernos para eliminar prácticas corruptas en sus aparatos burocráticos, la influencia de los Estados Unidos y otros factores, tanto internos como externos, muchas de estas promesas no se cumplieron. En algunos casos, la desigualdad y la violencia no sólo no disminuyeron, sino que se recrudecieron. Como resultado, se generalizó una sensación de desencanto y engaño en contra de la izquierda latinoamericana que a los pocos años favoreció los triunfos electorales de Mauricio Macri en Argentina (2015-2019), Jimmy Morales en Guatemala (2016-2020), Jair Bolsonaro en Brasil (2019-2022) o Iván Duque en Colombia (2018-2022), todos ellos, candidatos por una derecha camuflada de neoliberalismo más o menos moderado (García y Parrado 2019; Hoetmer 2020). En los cuatro casos, una de las promesas de campaña más frecuente fue la de rescatar a sus respectivos países de las penosas condiciones económicas y políticas en las que los había sumido “el fracaso de la izquierda” y, a la vez, evitar la expansión del chavismo/marxismo/populismo: “Ya no sé cuántas veces lo he visto escrito, lo he oído repetido: está por todas partes. La frase se ha ganado su lugar, el más común de los lugares, y no se discute: la izquierda fracasó en América Latina. Es poderoso cuando un concepto se instala tanto que ya nadie lo piensa: cuando se convierte en un cliché” (Caparrós 2016, s.p.). El panorama contemporáneo en Latinoamérica demuestra que el voto de castigo contra la izquierda resultó contraproducente. La región se encuentra sumida en un estado de crisis, con índices de violencia nunca vistos, gobiernos militarizados y una tragedia migratoria de Sur y Centro América hacia los Estados Unidos que las medidas xenófobas del gobierno de Trump llevaron al límite. Sin embargo, el mito del fracaso de la izquierda cumplió su cometido y hasta el momento sigue fortaleciendo a las derechas latinoamericanas.

Otra consecuencia del desprestigio de la izquierda latinoamericana es que, para convertir a la izquierda/populismo/chavismo en el chivo expiatorio, los partidos de derecha también están reformulando la narrativa en torno a las dictaduras del Cono Sur y las guerrillas en Centroamérica. Regímenes como los de Pinochet, Stroessner o Videla tuvieron como objetivo frenar la expansión del comunismo en el continente, para lo que incurrieron en violaciones sistemáticas en contra de los Derechos Humanos. Sin embargo, hoy día hay

candidatos de derecha que minimizan o incluso justifican estas prácticas. Por ejemplo, durante su candidatura, Antonio Kast reivindicó en numerosas ocasiones las políticas represivas de Augusto Pinochet, so pretexto de que trajeron estabilidad económica y paz a Chile, además de que evitaron que el marxismo dominara América Latina (Montes 2017; Freixas 2021). En Argentina, el diputado (desde 2023 presidente) Javier Milei fue criticado por sus vínculos con exmilitares o con negacionistas de los crímenes de la dictadura (El Cronista 2021). Jair Bolsonaro, quien se caracterizó por sus opiniones polémicas, ensalzó en varias ocasiones a personalidades como Stroessner, Pinochet y Garrastazú Médici (Reforma 2019; La Nación 2019), con el mismo argumento de que fue la derecha la que modernizó e hizo crecer económicamente a Latinoamérica. El mandatario brasileño llegó incluso a declararse a favor de la tortura y a señalar que el error de las dictaduras latinoamericanas fue limitarse a torturar, en lugar de asesinar a sus adversarios políticos (El Mundo 2016; Gámez 2018; Goitia 2022).

Por esta razón, existe una preocupación generalizada para evitar que se difundan relatos de memoria que promuevan una visión antagónica de los procesos sociales (Robertson 2020). Se les denomina antagónicas porque operan con una lógica maniquea que recurre a diferenciaciones simplistas entre “nosotros” (buenos) y “ellos” (malos). Los relatos de memoria antagónica reviven viejas narrativas en torno al concepto de Estado-Nación y ensalzan categorías masculinizadas, eurocéntricas y burguesas: “[Antagonistic memory] relies on heritage as monumentalism and on a canonical version of history, as well as a Manichean division of the historical characters into good and evil. It also relies on celebratory, glorifying or nostalgic narrative styles” (Cento Bull y Hansen 2016, 390). Las narrativas antagónicas tienen una potente carga afectiva que polariza las interpretaciones y justifica la violencia mediante el discurso de la “legítima defensa” o de la imposibilidad de permanecer pasivos ante ataques injustos. Es común que estos discursos recurran a conceptos como la “Madre Patria”, que apelen a hitos históricos que en sus países se han vivido como traumáticos (la Partición en Polonia, por ejemplo) y que sus discursos tengan tintes sumamente militaristas. Por eso mismo, las diferenciaciones entre “ellos” y “nosotros” están claramente marcadas tanto en términos simbólicos como territoriales, lo que invariablemente produce confrontaciones violentas entre las partes involucradas: “Antagonistic memory represents the past as a moral struggle between ‘us’ and ‘them’, where ‘the other’ is an enemy to be destroyed. Antagonistic memories can perpetuate feelings of hostility across generations, explaining the persistent nature of many conflicts” (Robertson 2020). Los relatos antagónicos normalmente recurren a la figura del “héroe” (o héroes, si es un partido), que es quien se enfrenta al “invasor” o “enemigo”.

Una de las primeras tentativas para contrarrestar estos discursos ha sido la expansión de memorias cosmopolitas. Estas versiones alternativas se enmarcan en el discurso de los Derechos Humanos, recurren a conceptos como “democracia”, “libertad”, “colaboración” y apelan a una empatía y colaboración transnacional, en el entendido de que todas las naciones del mundo han padecido sucesos dolorosos a los que es necesario sobreponerse: “The ethical/cosmopolitan mode of remembering, by contrast, emphasizes the human suffering of past atrocities and human rights violations and represents ‘good’ and ‘evil’ in abstract terms. Its main narrative styles are characterized by reflexivity, regret and mourning” (Cento Bull y Hansen 2016, 390-91). El paradigma de sufrimiento en que se sustenta el cosmopolitismo, no obstante, acusa un marcado eurocentrismo, ya que toma como punto de referencia y expresión máxima del sufrimiento humano al Holocausto, a la vez que ignora otros eventos traumáticos, por ejemplo, los efectos del colonialismo europeo en África y Asia: “Levy and Sznajder, have themselves acknowledged the risk that cosmopolitanism may be conceived and perceived as a deeply Eurocentric project, as a new form of universalism which has its roots in the Enlightenment (2007)” (Cento Bull y Hansen 2016, 394). Las nociones clave de este proyecto (Derechos Humanos, libertad, colaboración) se enuncian desde perspectivas occidentales y se plantean como modelos de comportamiento que deberían seguir las otras sociedades, en el entendido de que sus propios marcos axiológicos resultan insuficientes para la superación de conflictos entre grupos étnicos, políticos o entre naciones.

En cuanto al tratamiento que se da de los agentes involucrados en pasados violentos, las memorias cosmopolitas utilizan dos categorías: la víctima en oposición al victimario, binarismo con el que replican la lógica maniquea de las memorias antagónicas, aunque con un mayor nivel de abstracción. Cuando esto sucede, las memorias cosmopolitas pierden impacto político, ya que simplifican las categorías analíticas hasta convertirlas en estereotipos (Piper y Montenegro 2017). Muchas veces, se recurre a este movimiento simplificador para evitar tensiones políticas y para desplazar la responsabilidad a entidades ambiguas como “el Estado”, “el Ejército” o “el Régimen”, que despersonalizan a los perpetradores, mientras que las víctimas quedan silenciadas y reducidas a la condición de entes pasivos. Uno de los más grandes riesgos del enfoque cosmopolita es que no permite realizar lecturas profundas en torno a los pasados violentos, ya que ignora las zonas grises o ambigüedades morales con las que a veces operan los sujetos sociales. Por consiguiente, resulta insuficiente para explicar fenómenos como el colaboracionismo, la delación o la indiferencia por parte de civiles ante prácticas violentas. De ahí que el enfoque cosmopolita se esté remplazando por una tercera propuesta, conocida como *enfoque agonístico*.



El enfoque agonístico para la memoria colectiva retoma los postulados políticos de Chantal Mouffe (2000, 2004, 2013, 2016). Mouffe propone una alternativa a la teoría de la racionalidad comunicativa (1981) de Jürgen Habermas y a los modelos contemporáneos de democracia, principalmente los de tipo deliberativo y liberal. Mientras que Habermas y otros pensadores contemporáneos se aproximan a lo político como un espacio de consenso que se construye a partir del diálogo, Mouffe considera que lo político es un ámbito plural y, por lo tanto, en el que constantemente se producen conflictos: “We need a democratic model able to grasp the nature of the political. This requires developing an approach which places the question of power and antagonism at its very center” (Mouffe 2000, 99). En la propuesta de la teórica belga, la función de las instituciones democráticas no es evitar el conflicto social, algo que resultaría imposible, sino garantizar que existan condiciones de igualdad, respeto y escucha para que el conflicto no se transforme en enfrentamientos violentos. Uno de los principales mecanismos para la gestión de conflicto social, sostiene Mouffe, es encausar las pasiones que movilizan a los agentes sociales. El enfoque agonístico subraya la importancia de las pasiones/emociones en la vida pública y las considera “as the moving force in the field of politics” (Mouffe 2002, 8). La vida política y las decisiones que la orientan, sostiene, son en muchos momentos prerracionales e incluso irracionales.

El modelo de gobierno que Occidente heredó de la Ilustración relegó las pasiones al ámbito de lo privado (Ahmed 2014), cuando en realidad, estas son energías que sostienen la vida pública-política de las comunidades. De ahí que las pasiones deban ser “educadas” y “moduladas” en favor de la vida comunitaria, en lugar de ser suprimidas o que su expresión se confine al espacio privado-doméstico: “In the agonistic model the prime task of democratic politics is neither to eliminate passions nor to relegate them to the private sphere in order to establish rational consensus in the public sphere; it is, rather, to ‘tame’ these passions by mobilizing them for democratic ends” (Mouffe 2002, 9). Ahora bien, Mouffe incurre en una serie de errores al conceptualizar las pasiones que desarrollaré en el apartado dedicado al giro afectivo.

El enfoque agonístico también critica la tendencia contemporánea de afrontar problemas políticos con argumentos de corte moralista. La mayoría de gobiernos europeos y de otras regiones del mundo han optado por etiquetar a los grupos de ultraderecha como “malos” o “moralmente reprobables”. Esta forma de afrontar la crisis de derechización ha despolitizado los gobiernos de centroizquierda en tres sentidos, con consecuencias desastrosas en todos los casos (Mouffe 2000, 11). En primer lugar, porque su función ha pasado de ser de tipo administrativa para convertirlos en jueces morales, situación que se percibe como intrusiva y

que excede los ámbitos de competencia del Estado: “The ‘Them’ necessary to secure the ‘Us’ of the good democrats cannot be envisaged as a political adversary. So, the extreme right comes in very handy because it allows one to draw a frontier at the moral level, between ‘the good democrats’ and the ‘evil extreme right’; the latter can then be condemned morally instead of being fought politically” (Mouffe 2002, 14). Por otra parte, en los modelos de democracia deliberativa y liberal, se considera que el único criterio de validez para las demandas políticas es que estas se enuncien en términos dialógicos, consensuados y racionales, en el entendido de que la moral es un producto de la razón. Este criterio de legitimidad obvia que gran parte de los sectores sociales que emprenden las acciones de protesta más apasionadas, desestimadas como irracionales o violentas, enfrentan una serie de desventajas estructurales que previamente les impiden el acceso a espacios de diálogo y consenso. En tercer lugar, e íntimamente relacionado con el punto anterior, al etiquetar a los grupos radicales como “los malos” se produce una sensación de agravio en sus simpatizantes, que alimenta pasiones políticas ya de por sí intensas (Mouffe 2002, 8), como la rabia, el resentimiento o el deseo de venganza. Un porcentaje considerable de individuos que apoyan a la ultraderecha se han convencido de su proyecto político debido a que en él abundan promesas relacionadas con temas de carácter urgente, como el empleo, la seguridad, la salud, la vivienda o la educación, todas ellas, en estricto sentido, demandas legítimas. Si se les etiqueta como “los malos”, se sobreentiende que sus necesidades no son tomadas en cuenta por las instituciones, lo que retroalimenta su resentimiento y frustración (Mouffe 2016).

Desde la perspectiva de ciertos sectores sociales, sobre todo las clases obreras, la ultraderecha es la única que plantea proyectos de identificación sólidos, aunque reprobables. Además, son los únicos partidos que proponen soluciones inmediatas y “justas” que protegen a los “auténticos europeos”, “la clase obrera”, “los buenos ciudadanos”, “la clase trabajadora” y otras categorías dicotómicas: “In previous writings scrutinizing the growth of right-wing populist parties, I argued that their success was in great part due to the fact that they were often the only ones addressing the concerns of working-class people. In their move towards the Center, Socialist parties have abandoned those people whose demands they see as ‘archaic’ and ‘retrograde’ and they now limit themselves to representing the interests of the middle classes” (Mouffe 2016, s.p.). Mientras tanto, argumentan, los partidos de (centro)izquierda dilapidan recursos públicos para proteger a los inmigrantes/refugiados/movimientos contrahegemónicos o entidades antagónicas similares.

La propuesta de Mouffe, por lo tanto, reclama aproximaciones más sensibles a la realidad, que no ignoren el conflicto inherente a la política y que abran espacios de diálogo en

que se atiendan las necesidades de todos los sectores sociales, antes de que la carestía y precarización de la vida den lugar a formas de protesta cada vez más violentas. Además, dados sus propios posicionamientos políticos, Mouffe demanda un cambio en las formas de gobierno de la izquierda, para que pueda combatir los efectos del neoliberalismo y las nuevas élites a las que beneficia: “What is needed in order to fight against right-wing populism is the formation of a left-wing populism, a populism in which the adversary is not constructed in a xenophobic (for example, anti-immigrant, anti-Muslim) way, but as a collective will aiming at an alternative to neo-liberal globalization whose adversary is constituted by the forces behind this project, for instance, the multinationals, the financial corporations” (Mouffe 2016, s.p.).

Este es, a grandes rasgos, el enfoque agonístico aplicado a la teoría política. Anna Cento Bull y Hans Lagen (2016), integrantes del proyecto *DisTerrMem* lo trasladaron al estudio de la memoria para proponer un enfoque alternativo al cosmopolita y el antagonístico. Mientras que los dos modelos anteriores pugnaban por instaurar un único relato de memoria, el enfoque agonístico defiende que en el tejido social circulan diferentes narrativas en torno al pasado, algunas de ellas contradictorias y enfrentadas. En la mayor parte de los casos, es imposible reconciliar todas estas versiones.

La propuesta agonística no considera que pueda saberse “qué pasó”, como si de una revelación se tratara. Por el contrario, este enfoque recopila y pone en tensión las diversas experiencias y reconstrucciones que pueden elaborarse de un mismo suceso histórico: “The agonistic approach rejects the desirability of developing a single overarching narrative of the past. Instead, it strives to acknowledge, and to work through, a variety of contrasting memories of the past” (Robertson 2020). El objetivo aquí, más que construir una versión definitiva del pasado, es incorporar todas las voces posibles y, de esa manera, reflejar la naturaleza heterogénea, polifónica y en ocasiones contradictoria de la vida social: “It [agonism] promotes a radical approach allowing for multiple perspectives and is open to a dialogue with ‘the other’, a dialogue which it sees in open-ended terms without assuming it can lead to consensus” (Robertson 2020).

En cualquier proceso de construcción de memoria, pero sobre todo cuando se trata de pasados traumáticos, se necesita de una perspectiva radical, es decir, de la capacidad para dar voz a los otros y entender su posición. Los “otros” considera tanto a las víctimas como a espectadores, colaboradores y perpetradores, en este último caso “not in order to legitimize them but in order to understand the historical and socio-political conditions as well as the passions that led to perpetratorship” (Cento Bull 2020, 5). La mirada agonística reconoce la complejidad humana y da cuenta de que un mismo sujeto posee diferentes motivaciones,

objetivos y deseos, que reacciona ante la amenaza de maneras impredecibles y que, en general, la maldad y la bondad coexisten en cada ser humano. Un enfoque de este tipo rastrea las condiciones externas que convierten a la crueldad y la violencia en las alternativas más accesibles, necesarias o hasta deseables, sin por ello eliminar la responsabilidad individual. Es necesario enfatizar este último punto, ya que la perspectiva agonística no justifica los atentados contra la dignidad humana, sino que pone en consideración las circunstancias que hacen que los límites morales de una comunidad se difuminen. Ante todo, este enfoque tiene un carácter reflexivo y preventivo: “It gives priority to the historical contingencies of perpetration, forcing us to reflect upon our own way of responding to certain social circumstances” (Cento Bull y Hansen 2016, 397). Su carácter reflexivo busca esclarecer quiénes y de qué manera son responsables cuando se cometen crímenes atroces, de forma que la impartición de justicia y las medidas de restitución resulten pertinentes y útiles.

#### *2.1.6 Memoria y género*

Para cerrar este apartado, es necesario comentar sobre la relación que existe entre el género y la memoria, esto es, si hay una forma específica de recordar que caracteriza a las mujeres y otra a los hombres, en una visión binaria del género. La socióloga argentina Elizabeth Jelin es una de las principales autoridades en esta cuestión y sugiere que no existe una “memoria femenina”, sino marcos sexo-genéricos que afectan a la manera en que las personas recuerdan. Su libro *Los trabajos de la memoria* (1998) fue uno de los primeros en señalar esto y que incluyó un capítulo dedicado exclusivamente a las formas de uso de la categoría de género para abordar los procesos de rememoración social. En palabras de Jelin (1998/2002, 107), la socialización del género afecta a todas las áreas de la subjetividad, entre ellas la facultad de recordar y la manera en que las personas organizan y dan sentido a sus recuerdos: “En la medida en que la socialización de género implica prestar más atención a ciertos campos sociales y culturales que a otros y definir las identidades ancladas en ciertas actividades más que en otras (trabajo o familia, por ejemplo), es de esperar un correlato en las prácticas del recuerdo y de la memoria narrativa”. Como resultado de la socialización, es común que las memorias de las mujeres sean más detalladas, intimistas, emocionales y enfocadas a la vida cotidiana, lo íntimo y lo familiar. En cambio, los hombres estructuran sus memorias de manera más organizada, enfocadas hacia lo exterior, la vida pública-política: los hombres tienden a recordar los sucesos y las mujeres, por su parte, la vivencia intrasubjetiva de los mismos. Mientras que de las mujeres se espera que recuerden en función de su *ser para los otros* (Jelin 2002, 104), los relatos de memoria masculinos se enuncian desde su propia experiencia. Los varones, resume Jelin, recuerdan como individuos,

mientras que las mujeres lo hacen como integrantes de una comunidad. La socióloga argentina denuncia, además, que las mujeres son uno de los principales cuerpos de olvido dentro de las políticas de rememoración y que esta es una forma más de violencia patriarcal.

A partir de los trabajos de Jelin, otras investigadoras, en su mayoría latinoamericanas, han incorporado la categoría de género en sus investigaciones, aplicándolo, por ejemplo, al análisis de las experiencias durante las dictaduras en el Cono Sur. Los trabajos de Alejandra Ciriza (2006), el estudio compilatorio *Género y poder* de María Sonderéguer (2012), Leila Troncoso e Isabel Piper (2015) o Hilary Hiner (2015), por mencionar algunas de las más relevantes, dan cuenta desde distintas perspectivas de que género y memoria son co-constitutivos y que, al igual que en otras áreas de las ciencias sociales, se ha dado primacía a aquellos relatos de mujeres que respaldan el sistema sexo-genérico tradicional. De hecho, hasta tiempos recientes, los estudios enfocados a las memorias de mujeres extraían e interpretaban los testimonios de estas en clave de sus roles reproductivos y afectivos: “The women appear as bearers of the other’s image which, when analyzed from the point of view of their effects on identity, contributes to the construction of a gender identity that is disconnected from their agency as political actors” (Piper, Reyes y Fernández 2012, 251). La tendencia se revierte poco a poco y actualmente se recupera la participación política de las mujeres en otros roles distintos a la reproducción y el cuidado o en su papel de víctimas pasivas.

Se observa un esfuerzo generalizado por analizar las experiencias de las mujeres como sujetos sociales que, si bien se encuentran en una posición estructural desaventajada, se han desenvuelto como sujetos políticos plenos que poseen motivaciones que exceden con mucho lo personal y lo afectivo. En otras palabras, que las mujeres no se involucran en los procesos sociales sólo porque son madres, esposas, hijas, hermanas, etc. De hecho, estas nuevas aproximaciones a la memoria también desafían la categoría universalizante y homogénea de la *mujer*: “Abordamos el género desde una perspectiva feminista e interseccional, tomando en cuenta múltiples y diversas críticas construidas desde feminismos negros, postestructuralistas, lésbicos, queer, postcoloniales y decoloniales que han transformado radicalmente el campo de los estudios feministas contribuyendo a la deconstrucción de la categoría mujer” (Troncoso y Piper 2015, 66).

Además, se están explorando las maneras en que el género y la memoria pueden desarticular las luchas de las mujeres, cuando estas se inscriben en movimientos mayores. Por ejemplo, en las revoluciones centroamericanas (Fallas 2011) o en los conflictos armados en Colombia (Arias, López y Guevara 2009), las demandas y expectativas de las mujeres combatientes fueron desplazadas por los objetivos generales de las revueltas, que, en la mayoría

de ocasiones, se orientaban en función de valores masculinos. De ahí que asuntos relacionados con la crianza de infantes nacidos durante los combates, la violencia intrafamiliar o las agresiones (sexuales) que sufrieron muchas de las combatientes, perpetradas tanto por las facciones enemigas como por sus propios compañeros de armas, quedaran sin atender.

Las aspiraciones de las mujeres después de los enfrentamientos armados, es decir, en las etapas de reconstrucción y pacificación, tampoco fueron atendidas de manera adecuada (véase Hiner 2009 para el caso chileno o Garrido Ortolá 2020 sobre Colombia). Muchos de los procesos de justicia transicional adolecieron de una falta de sensibilidad hacia la dimensión de género en los conflictos armados o las dictaduras y/o excluyeron a las mujeres de las negociaciones y elaboración de políticas de restitución. El tratamiento que se les dio a las víctimas, sobre todo las que padecieron violencia sexual, también ha sido objeto de fuertes críticas (Jelin 2002). En varios contextos, tuvo lugar un reforzamiento de los roles tradicionales de género, ya que se impuso sobre las mujeres la responsabilidad de “educar para la paz”, lo que podía interpretarse como un mandato de regresar a su rol de madres, educadoras y cuidadoras.

De esta manera, aunque las revoluciones centroamericanas buscaban reivindicaciones por motivos de clase o etnia, en temas de género replicaron muchas de las estrategias de dominación patriarcal características de los regímenes contra los que se levantaron. En las transiciones postdictatoriales, también se incurrió en estas violencias. Prácticas machistas dentro de los movimientos de resistencia latinoamericanos incluyeron, además de la violencia física y sexual, relegar a las mujeres a labores de cuidado, limpieza o alimentación dentro de los campamentos guerrilleros, o que la colaboración femenina en otras áreas fuera invisibilizada y menospreciada. Por otra parte, mientras que los combatientes se convirtieron en héroes, las mujeres tuvieron que optar por roles de víctima (Piper y Montenegro 2017), por el olvido o por otros papeles menos honrosos, ya que habían desafiado numerosos convencionalismos de género al momento de involucrarse en los procesos de resistencia.

Otro punto de interés relativo a las relaciones entre memoria y género, según se abordan en Latinoamérica, pueden ser las propuestas de corte metodológico. En estos ámbitos, se contempla el trazado de genealogías (Ciriza 2006), el desarrollo de técnicas y conceptos sensibles a los modos de enunciación de las mujeres (Troncoso, Galaz y Álvarez 2017), así como la observación de las transformaciones inter e intrasubjetivas que ocurren cuando los sujetos elaboran sus recuerdos de manera consciente y liberadas de las constricciones que les impone el género. De esta manera, se están encontrando nuevos y transgresores usos para el concepto “memorias de las mujeres” en los que se da centralidad a las experiencias femeninas,

sus demandas y expectativas: “Es entonces importante reconocer que la apelación a ciertas identidades en términos esencialistas ha sido históricamente crucial al funcionamiento de movimientos políticos feministas, sin desconocer los riesgos de exclusión y homogeneización que estas apelaciones conllevan” (Troncoso y Piper 2015, 68). Ahora bien, las articulaciones entre género y memoria son uno de los puntos clave para mi estudio, por lo que a lo largo de los siguientes capítulos profundizaré en estos temas. Procedo a continuación con el concepto puente entre los dos territorios teóricos, la iconoclasia y su relación con la memoria y las emociones, para de ahí abordar las cuestiones relativas al giro afectivo y los *emotion studies*.

## **2.2 Para herirlos, destruyamos lo que aman: iconoclasia, emocionalidad y memoria**

De acuerdo con el diccionario de la *Real Academia de la Lengua Española*, la iconoclasia es “la doctrina propia de los iconoclastas”. Por su parte, la entrada para iconoclasta remite a “un antiguo movimiento religioso cristiano que rechazaba el culto a las imágenes sagradas y las destruía” (DRAE 2022). Ambas definiciones son insuficientes y excluyen muchos matices, connotaciones y usos que históricamente se han dado al término, algunos de los cuales exceden al ámbito religioso. Procederé a ampliarlas, ya que esta práctica (o interpretación de una serie de conductas dirigidas hacia la memoria cultural de un grupo específico) es otra de las características dentro de las intervenciones feministas relacionadas con el pasado.

Para los objetivos de mi trabajo, prácticas iconoclastas o iconoclasia me refiero a todas aquellas intervenciones que, de primera mano, podrían considerarse como destructivas o dañinas para el objeto sobre el que se realizan. Otro aspecto definitorio de la iconoclasia es que siempre se dirige hacia (en contra de) entidades materiales que poseen valor cultural, religioso, económico, político, histórico o similares (Freedberg 1989; Besançon 2000; Latour 2002; Gamboni 2014). Dentro de las acciones de este tipo, me centraré en las siguientes: realizar pintas de grafiti; rociar con pintura o brillantina; quemar (en el caso exclusivo de fotografías); cubrir con carteles, pegatinas, flores, mantas, rebozos o similares e incluso intervenir sobre el diseño original, alterando el vestuario, postura, las placas u otros aspectos característicos. Existen otras expresiones más violentas de la iconoclasia, como golpear con objetos contundentes (martillos, mazas o similares), romper, derribar o trasladar el monumento de su ubicación original. Estas intervenciones también son elemento de reflexión, si bien en México están sancionadas por el *Código Penal Federal* (Título Vigésimo Segundo - *Delito contra las Personas y su Patrimonio*, Capítulo IV):

Artículo 397.- Se impondrán de cinco a diez años de prisión y multa de cien a cinco mil pesos, a los que causen incendio, inundación o explosión con daño o peligro de:

- I.- Un edificio, vivienda o cuarto donde se encuentre alguna persona;
- II.- Ropas, muebles u objetos en tal forma que puedan causar graves daños personales;
- III.- Archivos públicos o notariales;
- IV.- *Bibliotecas, museos, templos, escuelas o edificios y monumentos públicos, y*
- V.- Montes, bosques, selvas, pastos, mieses o cultivos de cualquier género.

A su vez, el *Código Penal del Estado de Puebla*, artículo 413 Ter., establece lo siguiente:

Fuera de los casos previstos en las fracciones I y II del artículo anterior, se aplicarán las sanciones siguientes:

I. A quien en forma dolosa cause daño, alteración, destrucción o deterioro al equipamiento o infraestructura urbana, a algún bien mueble o inmueble destinado a la prestación de un servicio público, de dos a tres años de prisión y de ciento ochenta a trescientos sesenta días de trabajo a favor de la comunidad;

II. A quien en forma dolosa cause daño, alteración, destrucción o deterioro a algún bien mueble o inmueble destinado a la prestación del servicio público de transporte, de tres a cinco años de prisión y de ciento ochenta a trescientos sesenta días de trabajo a favor de la comunidad; y

*III. A quien en forma dolosa cause daño, alteración, destrucción o deterioro al patrimonio histórico, artístico, arquitectónico y/o cultural del Estado, de tres a seis años de prisión.*

Con estos dos artículos en consideración, es necesario aclarar que mi investigación es un análisis sobre las impresiones y motivaciones subyacentes a las prácticas iconoclastas y no un alegato en su favor. La información que se compartió conmigo a través de las entrevistas tenía este mismo matiz; es decir, las entrevistadas informaron o reflexionaron sobre por qué en contextos como las marchas o las protestas hay mujeres que pintan o intervienen monumentos y otros objetos o imágenes investidos de valor, qué mensaje envían, qué emociones se movilizan y cuáles son los objetos o espacios que son intervenidos con mayor frecuencia.

Las prácticas iconoclastas pueden dirigirse tanto a objetos religiosos (sagrados), como a espacios/monumentos o similares que poseen valor histórico (civil/secular) y/o artístico.<sup>2</sup> Cada una de estas nociones, lo sagrado, lo histórico y lo artístico, poseen sus propias especificidades y aluden a procesos de construcción simbólica diferenciados. Sin embargo, caracterizar estos rubros excede los objetivos de mi estudio. Para una mayor precisión teórica y una delimitación más sencilla, me acogeré a una herramienta teórica que subsume a las tres categorías: el término de memoria cultural (Assman y Czaplicka 1995; Assman 2008, 2011).



La memoria cultural posee tres registros o formas de manifestarse: “Religion, art, and history” (Assman 2008, 100). Los objetos en que se encarnan estos rubros adquieren valor y presencia simbólica a través de un proceso que Assman denomina *canonización*: “The word means sanctification; to endow texts, persons, artifacts, and monuments with a sanctified status is to set them off from the rest as charged with the highest meaning and value” (2008, 100). Por tanto, la canonización es un conjunto de acciones por las cuales se diferencia un objeto, persona, práctica o similares del resto mediante una atribución de valor que la colectividad reconoce y asimila. Para añadir complejidad a esta cuestión, Gamboni (2014, 17) afirma que las categorías culturales en torno a lo artístico, sacro o similares se intercalan durante el proceso de canonización, de tal manera que un objeto adquiere valor en más de un ámbito: “Se puede aducir que en realidad estas categorías se solapan y que la «identidad» de un objeto, el conjunto de valores de que está dotado es tan múltiple y en ocasiones tan contradictoria como la de sus autores y espectadores, amigos y enemigos”. Así pues, un objeto considerado como “valioso” dentro de un sistema cultural se inscribe en más de un ámbito de la memoria cultural.

Otra precisión, referente a las categorías nativas que surgieron durante la recolección de datos, es que las entrevistadas prescindieron de una noción general para englobar sus intervenciones sobre los espacios memoriales y, en su lugar, utilizaron cuatro verbos: rayar, pintar, tomar e intervenir. Esta selección de términos ya arroja una primera arista de análisis, lo mismo que los términos utilizados para referirse a las plataformas o espacios intervenidos. Relativo al soporte, las participantes se refirieron frecuentemente a los monumentos, aunque hablaran de una imagen, edificio público, objeto de culto u otro elemento en el que, en estricto sentido, no se desplegaran las funciones atribuidas a la monumentalidad. En menor medida, también utilizaron las nociones de territorio, espacio o ciudad, lo que indica las pretensiones re-territorializantes de las pintas o similares.

En contraposición, un porcentaje considerable de las fuentes documentales, sobre todo las que provenían de la prensa oficial, así como las declaraciones hechas en medios de comunicación por el Gobernador, miembros del Congreso o funcionariado público recurren a verbos, adjetivos o sustantivos con un cariz negativo, entre los que destacan: vandalismo, violencia o (feministas) violentas, destruir, atentar o quemar. Como se verá a lo largo del análisis, estas palabras poseen una carga semántica que predispone a la audiencia en contra de las acciones feministas, además de arrojar luz sobre ciertos aspectos políticos e históricos de la iconoclasia.

En torno a los aspectos políticos e históricos, conviene revisar la etimología del término iconoclasia y algunas de sus especificidades. La palabra iconoclasia (Εἰκονοκλάσιμος,

*Eikonoklasmos*) está formada por las partículas griegas *eikon* (imagen) y *klazein* (romper). De acuerdo con Johnson y McClanan (2005, 2), el término engloba una serie de actividades, normalmente con finalidades destructivas o al menos transformativas, que se dirigen en contra de objetos o imágenes que poseen valor simbólico y/o espiritual (que no es sinónimo de religioso) para un grupo humano: “The two root words were charged with spiritual significance, for ‘icon’ denoted ritual images ranging from Christian paintings to pagan sanctuaries, and ‘-klastes’ is cognate with the word used to describe a range of acts involving ‘breaking’, such as the Eucharistic breaking of the bread”. Pese a que su expresión se da en el plano material, la iconoclasia afecta a las comunidades a nivel simbólico (Gamboni 2014), ya que las imágenes y/u objetos contra los que se dirigen los ataques son aquellos que “materializan” los valores y rasgos que definen al grupo.

Numerosas aproximaciones (Freedberg 1989; Finnegan y Kang 2004; Gamboni 2014; Díaz Cruz 2017; Lukinovic 2020) coinciden en que, ante todo, la iconoclasia es una forma de comunicación que contesta a una visión específica sobre qué es lo sagrado, lo valioso, lo histórico etc., así como los valores y sujetos a los que re-presenta. A la par, las más recientes teorizaciones combinan postulados de la psicología, la filosofía, la teoría del arte y de la comunicación, la sociología, la antropología y otras disciplinas, para reflexionar sobre las tensiones que esta práctica produce entre significado y significante, en las relaciones entre imagen y receptor y, por último, en los vínculos que se establecen entre imagen y poder (Freedberg 1989).

Por esta razón, el debate en torno a la iconoclasia ha escalado desde una lectura moralista y punitivista, pasando por las lecturas socioculturales, políticas e históricas hasta explorar sus posibilidades comunicativas y, más recientemente, sus implicaciones filosóficas. Según plantea Díaz Cruz (2017) en consonancia con Fischer-Lichte (2011), cuando se interviene un objeto considerado como “sagrado”, se perturba la relación entre signicidad y materialidad, lo que equivale a que se tensan los límites ontológicos entre la idea y el objeto. La imagen deja de ser una re-presentación de lo divino (o de cualquier otra categoría) y se percibe como una presencia o materialización que afecta, es afectada e interactúa con otras entidades. En otras palabras, la imagen encarna o manifiesta en lugar de re-presentar. Si se sigue este razonamiento, los ataques no se dirigen en contra de una imagen, sino de la entidad que se encarna en ella.

La iconoclasia sólo puede percibirse como una conducta violenta y/o provocativa si se parte del supuesto de que “las cosas e imágenes religiosas resultan de lo sagrado al tiempo que producen lo sagrado” (Díaz Cruz 2017, 23). A su vez, este planteamiento da cuenta de una paradoja irresoluble que se ha manifestado en todas las crisis iconoclastas de Occidente: al

destruir un objeto, se reconoce al mismo tiempo su poder y su valor: “Desenmascarar al demonio que los habita, destruirlos, darles muerte, es dotarlos de vida, recrearlos, reconocerles vigor. Por ello existen reposiciones” (Díaz Cruz 2017, 19). Si las imágenes no ejercieran poder sobre las personas, afirma Díaz Cruz, no habría motivos para destruirlas, ni para protegerlas, si se piensa desde la perspectiva de la comunidad que padece la práctica iconoclasta.

En contextos seculares, por otra parte, la distinción entre significado y significante también se difumina, de tal manera que es frecuente que ante un monumento, un símbolo nacional o un retrato se realicen las mismas conductas de respeto, incomodidad, menosprecio, etc. que se realizan en presencia de la persona, hecho o concepto representado: “We see a picture, a framed object, a cold and bloodless statue; so we rally at least part of our minds against the conflation, which we know to be inevitable, of signifier and signified” (Freedberg 1989, 19). Freedberg añade que la fusión de la imagen con el prototipo se produce de forma habitual y casi natural en la mente humana, mientras que Taussig (2010), por su parte, se refiere al componente mimético y metonímico, casi mágico, por el que la imagen se transforma en lo representado.

La dimensión ontológica de la iconoclasia repercute también en la articulación que se establece entre la imagen, el poder y las emociones. Tanto Freedberg como Díaz Cruz, así como Besançon (2000), Latour (2002) y Gamboni (2014) coinciden en que el componente afectivo-emotivo atraviesa las prácticas iconoclastas desde antes de su perpetración hasta la posterior reacción de todos los agentes involucrados: “Take courage, because this is self-evidently an emotive subject; because it threatens the very existence of objects which we cherish” (Freedberg 1989, 7). Sin embargo, hay que precisar que, contrario a la percepción popular, las imágenes no pueden movilizar emociones. Las emociones tampoco “residen” en los objetos como propiedades, sino que son formas de relacionalidad que las circundan y que se activan en función del contexto.

Las emociones, según lo plantea Ahmed (2014, 10), son la delimitación que se hace entre el sujeto y la colectividad, entre los individuos y determinados objetos que se consideran valiosos, repulsivos, sagrados o indiferentes. Es una forma de relacionarse que se actualiza al contacto, pero que no existe previamente en los objetos (modelo *desde afuera*) ni en los sujetos (modelo *desde adentro*): “In my model of sociality of emotions, I suggest that emotions create the very effect of the surfaces and boundaries that allow us to distinguish an inside and an outside in the first place. So emotions are not simply something ‘I’ or ‘we’ have. Rather, it is through emotions, or how we respond to objects and others, that surfaces or boundaries are made”. Al igual que cualquier otro producto humano, las emociones que se movilizan al

contemplar determinadas imágenes, o por su destrucción, están organizadas y dinamizadas por factores socioculturales que, a su vez, están atravesados por el lenguaje y, por consiguiente, están modeladas en función de las estructuras de poder que organizan a la sociedad.

El gusto, lo mismo que la devoción, el miedo o la reverencia se transmiten culturalmente y se “ligan” a determinados objetos a través de la repetición: “Contact involves the subject, as well as histories that come before the subject. If emotions are shaped by contact with objects, rather than being caused by objects, then emotions are not simply ‘in’ the subject or the object. This does not mean that emotions are not read as being ‘resident’ in subjects or objects” (Ahmed 2014, 6). Las emociones que se movilizan ante una imagen o su destrucción son resultado de las narrativas culturales que la rodean, de los relatos de memoria, los valores y los significados que se le atribuyen y no al revés. No obstante, la repetición hace que eventualmente se subsuma la emoción al objeto, como si fuese su propiedad o, incluso, su esencia. Por consiguiente, se asume que el símbolo (cualquiera que este sea, una bandera, una cruz, la Virgen) despiertan emociones específicas porque estas se corresponden con su naturaleza (orgullo, piedad, confianza, por continuar con los mismos ejemplos), aunque en realidad la reacción es un constructo arbitrario que se ha naturalizado. Las élites suelen ser quienes (re)producen y difunden las narrativas emocionales para perpetuar su visión de mundo y las desigualdades que las favorecen.

Anteriormente he mencionado que la imagen produce y es producida por lo sagrado, es decir, la imagen encarna, no representa. Sin embargo, también he comentado que las emociones que movilizan las imágenes o su destrucción son producto del modelado cultural. Un tercer punto ha sido cómo la articulación entre emociones e imagen, por su carácter arbitrario e instrumental, refleja un ejercicio jerárquico del poder. Los tres postulados pueden resultar antitéticos o contradictorios, por lo que resulta pertinente profundizar en esta cuestión.

El punto de cohesión en el que se resuelve, aunque sea parcialmente, el conflicto entre significado, objeto y proceso de atribución radica en los sujetos portadores de memoria. Son ellos quienes actualizan y producen todas las demás relaciones que se tensan en la práctica iconoclasta, en función de sus deseos, saberes, motivaciones y sentires. En algunos casos, los sujetos reproducen las narrativas estructuradas por las élites, aunque, en otros, los portadores de memoria son capaces de subvertir estos relatos y producir otros nuevos. Tal como afirma Erll,

There is no such thing as pre-cultural individual memory; but neither is there a Collective or Cultural Memory (with capital letters) which is detached from individuals

and embodied only in media and institutions. Just as socio-cultural context shapes individual memories, a “memory” which is represented by media and institutions must be actualized by individuals . . . Without such actualizations, monuments, rituals, and books are nothing but dead material failing to have an impact in societies. (2008, 5)

Con procesos largos y conflictivos, los sujetos sociales negocian, contestan y (re)significan los objetos y la memoria que portan, las ritualidades y las reacciones emotivas a tener al interactuar con ellos y, más importante aún, su potencial representativo. Con esta afirmación, al mismo tiempo, se desmiente la supuesta potencialidad de los objetos para dinamizar emociones. Por el contrario, estos únicamente poseen la capacidad de adherirse a valores y significados (de que se les adhieran, más correctamente), aunque en la práctica y en el habla cotidiana pareciera que las emociones residen en ellos. En este punto, puede afirmarse que las emociones son *potencialidades* y no *capacidades* de los objetos, ya que mientras que las primeras son co-constitutivas de las entidades, las segundas son resultado del contacto: “Capacities are not given. . . and form a potentially open list since there is no way to tell in advance in what way a given entity may affect or be affected by innumerable other entities” (DeLanda 2016, 10).

Con todas estas consideraciones en mente, se observa que la relación entre la materialidad de la memoria, el significado, el poder y la emoción está modelada culturalmente y que, por lo tanto, es arbitraria. Simultáneamente, puede decirse que un objeto determinado encarna la memoria cultural de una comunidad, si así lo disponen los sujetos sociales, que son quienes actualizan los procesos de significación. En un objeto se manifiesta lo sagrado porque detrás de él hay una intencionalidad humana que le dota de este sentido e interactúa con él en función del carácter atribuido. Mientras esa voluntad se mantenga, la sacralidad del objeto es incuestionable. No obstante, basta con una intervención iconoclasta, por insignificante que parezca, para que los valores atribuidos a esa materialidad sean cuestionados.

Sobre este mismo tema, no obstante, queda una precisión por hacer. En el ámbito de lo sagrado, en el mundo judeocristiano, existen una serie de objetos denominados *acheiropoieta*, de los que se cree que fueron creados de forma milagrosa. En este punto, las aseveraciones de Díaz Cruz y similares en torno a que la voluntad del artífice es lo que co-constituye la sacralidad de los objetos pierde validez. Ahora bien, reflexionar sobre los *acheiropoieta* no es el objetivo de mi estudio y, además, excede por mucho los alcances de mi aparato crítico. No podemos aproximarnos a estos objetos con las mismas lentes analíticas que otras materialidades de la memoria cultural y, desde mi perspectiva, intentar explicarlos con criterios científicos demuestra una actitud en exceso positivista e incluso neocolonial. La existencia de estas

entidades compete a la fe y esta a su vez constituye otra forma de experiencia pre-racional para la que no cuento con los elementos teóricos para aproximarme. Estos objetos quedan como una de las principales interrogantes interpretativas en relación con la iconoclasia, a diferencia de objetos con valor histórico o artístico, para los que mis herramientas conceptuales tienen la suficiente sensibilidad teórica. No obstante, algunos de los objetos *acheiropoieta* se canonizan en más de un rubro (el solapamiento del que habla Gamboni), por lo que pueden analizarse en función de su valor histórico-estético. Hago esta precisión ya que en el contexto poblano es frecuente que las activistas intervengan sobre imágenes religiosas como la de la Virgen de Guadalupe y, sin esta consideración, sería difícil analizar tales prácticas.

En la siguiente sección trabajaré sobre los conceptos alternativos que existen para denominar la iconoclasia y dejaré las intervenciones en Puebla para apartados posteriores. Uno de los conceptos que desarrollar, el de vandalismo, refleja las percepciones más tradicionales (y erróneas) en cuanto al valor de las representaciones y por qué estas no pueden ser intervenidas. Las nociones de sacro, artístico e histórico se convierten en fronteras que separan al público del objeto. En cambio, el concepto de contra-monumentalidad propone una nueva forma de relacionarse con los lugares de memoria y su materialidad, a la vez que recupera y profundiza sobre el papel del público (sujetos de memoria), al que reconoce como factor clave en la construcción y funcionamiento del espacio monumental.

### *2.2.1 Iconoclasia, vandalismo, contra-monumentalidad: mismo fenómeno, diferentes sensibilidades analíticas*

En la bibliografía especializada, en el discurso periodístico y en el habla cotidiana existen por los menos dos términos para referirse a la destrucción de imágenes que encarnan la memoria cultural: iconoclasia o vandalismo. Con sus respectivos matices, ambos se refieren a la destrucción de imágenes o representaciones que poseen valor para una comunidad humana. El concepto de iconoclasia es más antiguo y posee implicaciones teológicas, artísticas y filosóficas (Gamboni 2014, 17), mientras que el de vandalismo se acuñó más tarde y posee una serie de implicaciones principalmente de tipo político y sociológico. Sin embargo, ambos conceptos carecen de sensibilidad teórica para entender al perpetrador, sus motivaciones y su posición social, además de que con su uso se replican procesos de exclusión y desigualdad estructural (en especial con el concepto de vandalismo). Ya Aston (1988) señalaba esta problemática y propuso otros tres términos, *aniconismo*, *iconofobia* o *iconomaquia*, que, aunque se han incorporado, no gozan de la misma popularidad dentro de la bibliografía académica. Gamboni

(2014, 29), por su parte, sugiere la designación de “mal uso”, aunque esta también se enfoca al contexto y a la mirada de la comunidad agraviada.

De acuerdo con la bibliografía especializada (Freedberg 1989; Finnegan y Kang 2004; Gamboni 2014; Jonckheere 2016; Díaz Cruz 2017; Lukinovic 2020), la diferencia entre la iconoclasia y el vandalismo radica en la (ir)racionalidad que los motiva. Mientras que la primera se percibe como una práctica reprobable y/o al menos controvertida, se le reconoce un cierto grado de racionalidad, intencionalidad y sentido: “Iconoclasm is when we know what is happening in the act of breaking and what the motivations for what appears as a clear project of destruction” (Latour 2002, 16). En contraposición, los conceptos de vandalismo y/o vándalo “son siempre estigmatizadores e implican ceguera, ignorancia, bajeza y falta de gusto” (Gamboni 2014, 28). Se considera que un acto vandálico es el resultado de un lapso de emocionalidad desbocada, del efecto contagio por el comportamiento de la masa o, en el peor de los casos, un ejercicio hiperbólico de crueldad, venganza o desprecio. Es decir, el vandalismo sólo está motivado por emociones descontroladas y culturalmente calificadas como negativas. Al calificar a alguien como un vándalo, sostienen tanto Freedberg (1989) como Gamboni (2014), se le expulsa simbólicamente del entramado sociocultural y, en algunos casos (la mayoría), se justifica su disciplinamiento y criminalización. En un primer momento, el rechazo proviene únicamente de su sociedad de origen. Si el daño se mediatiza adecuadamente, los sujetos iconoclastas también pueden ser despojados de su condición de seres humanos. La emocionalidad de estos sujetos se convierte en una característica que los diferencia del resto de la sociedad, es decir, los constituye como un *ellos/otros* violento e incomprensible que se enfrenta a la comunidad y sus valores: “*With us, those emotions –of catharsis, of warmth, of calm, of difficulty, even of frustration— are channeled, however inexplicably, along safe and generally rewarding lines. We too may be disturbed and troubled by specific images; but can it be that such feelings, which we know how to sublimate or transmute, often beneficially so, are somehow akin to the over-demonstrative, violent and ultimately damaging behavior of iconoclasts?*” (Freedber 1989, 7; énfasis añadido).

Todavía a mediados y finales del siglo XX, como se lee en la cita de Freedberg, gran parte de los estudios en torno a la iconoclasia contenían de una u otra manera algún reproche o juicio moral que se basaba, normalmente, en el valor estético, histórico e incluso económico de la obra dañada. En los últimos años se ha transformado en la manera de aproximarse teóricamente a estas prácticas. Gracias a las aportaciones de los estudios culturales, el postestructuralismo, el pensamiento feminista, anticolonial y similares, así como las ampliaciones que se han hecho de conceptos como memoria y patrimonio, la iconoclasia ha

dejado de definirse y enjuiciarse únicamente en función de sus consecuencias. Hoy día se está abordando este fenómeno en función de los actores que la perpetran, sus intenciones, los objetos contra los que se dirigen, la carga política (racial, genérica, o de clase) que poseen las entidades intervenidas, las herramientas, mensajes y acciones, entre una muy extensa serie de taxonomías y lecturas. Estas nuevas lecturas han desacralizado los dominios de la memoria cultural, a la vez que tienen en consideración los objetivos comunicativos de la iconoclasia, los factores socioculturales, económicos y políticos que la rodean, además de que reivindican las emociones que podrían acompañarlas.

Una aportación teórica de suma utilidad para reinterpretar la iconoclasia es el concepto de *contra-monumentalidad* (Osborne 2017; Young 1992). Esta noción da cuenta de cómo un objeto ya consolidado en una tradición cultural da lugar a nuevos relatos de memoria, y pone de manifiesto que cualquier versión construida en torno al pasado es frágil y vulnerable. James E. Young (1992) acuñó el término *contra-monumento* para referirse a todas aquellas instalaciones o prácticas mediante las cuales se subvierte el funcionamiento tradicional de las tecnologías de memoria (monumentos, sobre todo), con el fin de organizar relatos alternativos en torno al pasado. En su artículo “The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany Today” (1992), el autor alemán analizaba las políticas de rememoración del Holocausto en la Alemania recién unificada. La Shoá demandaba de nuevas estrategias para abordar el pasado, ya que los monumentos, desfiles y otras formas de conmemoración tradicionales recurrían a discursos, símbolos y prácticas elogiosas, grandilocuentes o que movilizaban en los espectadores emociones como orgullo, empatía e identificación, situaciones nada deseables al abordar las consecuencias de los crímenes nazis. Por lo tanto, se hacía necesaria una nueva forma de rememoración que atendiera a por lo menos tres cuestiones: 1) la necesidad de recordar de una manera respetuosa y sensible al sufrimiento de las víctimas; 2) que la estrategia de rememoración diera cuenta de un proceso de contrición/aceptación de la responsabilidad del gobierno alemán por su participación en la Shoá y; 3) que la estrategia mediara, en la medida de lo posible, los inevitables procesos de contestación, rechazo, indignación o similares que se desencadenaron al abordar un fenómeno histórico tan doloroso, controvertido y cercano en el tiempo.

Según la definió Young, la contra-monumentalidad (*counter-monuments*, ya que él utilizó la versión sustantiva) surgió como una forma activa, crítica y no convencional de relacionarse con la historia, la memoria y el patrimonio: “A monument against itself: against the traditionally didactic functions of monuments, against their tendency to displace the past they would have us contemplate - and, finally, against the authoritarian propensity in all art that



reduces viewers to passive spectators” (1992, 279). Por la naturaleza de los procesos recordados, cuanto menos dolorosa y conflictiva, los contra-monumentos alemanes no buscaban congraciarse con el público, sino que lo increpaban, cuestionaban, incluso incomodaban. Las instalaciones que Young calificó como contra-monumentos desencadenaron, paradójicamente, la voluntad de olvidar, de superar el pasado: “Brazen, painfully self-conscious, [they were] memorial spaces conceived to challenge the very premise of their being” (Young 1992, 271).

Además de acuñar el concepto de contra-monumento, el teórico alemán esbozó seis características por las que las prácticas u objetos considerados como tales se diferencian de las tecnologías de memoria convencionales, a saber: 1) la contra-monumentalidad desafía la pretensión de permanencia (son objetos o prácticas efímeros); 2) no posee una función didáctica-pedagógica (no transmite una única narrativa cerrada que el público acepta pasivamente); 3) rompe el vínculo entre monumentalidad y virtuosidad (glorificación del pasado); 4) evita la espectacularidad (en tamaño y materiales); 5) disminuye la separación simbólica entre el monumento y su público (su aura de sacralidad e inviolabilidad), y 6) incentiva (re)elaboraciones e intervenciones por parte del público (no busca espectadores pasivos).

Años más tarde, Stevens, Frank y Fazakerley (2012, 952) añadieron dos aspectos funcionales de la contra-monumentalidad. Por un lado, los contra-monumentos ejercen una función *antimonumental*, con la que expresan significados y sujetos que no aparecen en la historia tradicional, es decir, recuperan la historia hecha desde los márgenes o desde abajo. Por otro, cumplen un cometido dialógico, por el cual el contra-monumento “critiques the purpose and the design of a specific, existing monument, in an explicit, contrary and proximate pairing”. Este segundo opera sobre todo a nivel visual-espacial, ya que el contra-monumento se coloca o realiza al lado, enfrente o encima del objeto intervenido y, de esta manera, se confronta directamente con aquello a lo que critica. Ahora bien, la contra-monumentalidad es un término que engloba numerosas prácticas, incluida la iconoclasia, pero que no puede sustituirla dentro del vocabulario académico. En los capítulos 4 y 5 plantearé dos alternativas conceptuales (*urban fallism* e *iconoclash*) que se ajustan a los objetivos de las activistas poblanas, aunque resulta conveniente desarrollar a la par que se realiza el análisis, tanto para proveer ejemplos concretos y acotados como porque cada término posee sus propias especificidades, objetivos y limitaciones.

### **2.3 El giro afectivo**

Se denomina giro afectivo a un conjunto de propuestas epistemológicas que cobraron popularidad a partir de la década de los noventa y en las que el cuerpo y sus facultades sensibles/precognitivas adquirieron relevancia como elementos explicativos y co-constitutivos de la realidad (Martin 2013). Las humanidades y las ciencias sociales fueron los primeros ámbitos donde surgieron estas teorías; posteriormente se sumaron al proyecto afectivo las neurociencias, la biología e incluso la informática. Mientras que el pensamiento post-estructuralista y la deconstrucción proponían que el lenguaje es el principal agente estructurante de la realidad social (Foucault 1966/1968; Derrida 1967/2008), el giro afectivo considera que hay dimensiones de la vida humana que operan de manera autónoma, inmediata y preconscious. Este cambio de paradigma, por consiguiente, aboga por una visión no mediada de la realidad y trabaja con categorías como la inmediatez, la emergencia y la potencialidad.

El concepto vinculante entre las teorías del giro afectivo, como su nombre indica, es el afecto, noción que algunas veces se confunde o sustituye por la de emoción, sentimiento o pasión. Con afecto se hace referencia a la capacidad del cuerpo para actuar y conectar con otras entidades y con la realidad (Clough y Halley 2007, 2). En palabras de Seigworth y Gregg (2010, 2), el afecto es la disposición que presentan los cuerpos para interactuar con el mundo y el conjunto de posibilidades que resultan de estos contactos: “a body’s capacity to affect and to be affected”. El giro afectivo es deudor del pensamiento de Giles Deleuze y Félix Guattari. Brian Massumi (1995, 2002) se considera uno de los principales exponentes del giro, junto con autoras como Lauren Berlant, Eve Kosofsky Sedgwick, Patricia Clough y Rosie Braidotti. Massumi, además, tradujo al inglés *Mil mesetas* (1980/1987) y retomó la noción de lo virtual para explicar cómo los afectos son a la vez causa y consecuencia de la disposición del cuerpo a ser transformado cuando entra en contacto con otras entidades: “Something that happens too quickly to have happened, actually is virtual. The body is as immediately virtual as it is actual” (Massumi 2002, 30). Otra definición, que se aproxima a los afectos como formas de interacción en lugar de como propiedades de las cosas es la que proponen los geógrafos culturales Anderson y Harrison (2006, 367): “The capacities to affect and to be affected that enact the life of everyday life do not, however, simply emerge from the properties of the humans or nonhumans that exist ‘in’ Euclidean space or ‘in’ linear time –that is, affect does not reside in a subject, body, or sign as if it were an object”. El afecto alude a lo virtual, lo abierto, emergente e indeterminado como atributos del cuerpo: “Affect is a non-linear complexity out of which the narration of conscious states such as emotion, are subtracted” (Clough y Halley 2007, 2). Además, los afectos son una forma válida e inmediata de conocimiento, no

contaminada/mediada por el lenguaje y sus cargas políticas (Massumi 2002; Clough 2008; Ahmed 2014).

La definición de los afectos como fuerzas precognitivas les confiere un carácter neutral (Massumi 2002; Clough 2008) y, por lo tanto, apolítico (Boler y Zembylas 2016, 22) pero con un alto potencial transformador/transgresor. Gracias a los afectos, las personas y los cuerpos sociales conservan su capacidad de (re)accionar de manera impredecible e ingobernable (Solana y Vacarezza 2020). La inmediatez con que operan los afectos los hace “inmunes” a las restricciones que impone la cultura y, por lo tanto, permite que los sujetos reaccionen y transformen su realidad social: “Affects thus have revolutionary potentiality” (Karppi et al. 2016, 4). Sobre esta afirmación hay posturas encontradas que dan lugar a la diferenciación entre afectos y emociones, que es la perspectiva que yo suscribo: mientras que por afectos se entiende las “huellas” o “marcas” pre-racionales e inmediatas que resultan de la interacción entre el cuerpo y la realidad, las emociones son el resultado de un juicio y reinterpretación narrativa de los afectos: “An emotion is a subjective content, the sociolinguistic fixing of the quality of an experience which from that point onward is defined as personal” (Massumi 2002, 28). Las emociones conllevan una serie de valoraciones (Sedgwick 2003; Thrift 2008) con las que los sujetos se posicionan en la realidad y se relacionan con otros seres (Ahmed 2004a; 2004b; 2014). Dada su condición de constructos culturales, las emociones poseen implicaciones políticas y una dimensión performativa.

Una de las principales defensoras de la diferenciación entre afecto y emoción es la crítica cultural Sara Ahmed. En *Política Cultural de las Emociones* (2014), Ahmed afirma que las emociones son discursos a través de los cuales se naturalizan y reproducen dinámicas de opresión, de tal manera que los cuerpos “are disorganized and reorganized as they face others who are already recognized as hated or loved, as giving pain or pleasure” (2014, 33). Las emociones modelan y organizan las relaciones entre centro y periferia, entre hombres y mujeres, entre inmigrantes y nativos, y hacen que esos patrones de conducta se interioricen y se reproduzcan de manera casi inconsciente en cada interacción social. Las emociones son herramientas con las que se establecen formas de contacto diferenciadas entre los cuerpos y con las que se construyen los límites y jerarquías que organizan al tejido social (Ahmed 2014, 26). Desde esta perspectiva, se convierten en una forma de cribado y domesticación de los afectos que, en consecuencia, sostiene y reproduce la hegemonía. Una vez que estos han sido sometidos y jerarquizados como emociones, se les pone al servicio de la hegemonía. Una de las formas más evidentes es la clasificación que existe entre emociones “buenas” o “malas” (o “bellas” y “feas” en Ngai 2005), que se matiza en función de las marcas de identidad de los sujetos.

Hochschild (1979, 1983) y posteriormente Scheer (2012) y Ahmed (2014) plantean que existen normas emocionales que condicionan la manera de reaccionar de los individuos. Las normas emocionales indican cuáles son las conductas adecuadas que pueden manifestarse ante ciertas circunstancias. Un ejemplo de estas pautas es que en un velorio se debe llorar o, al menos, mantener una actitud reservada. Cuando un individuo violenta las normas emocionales de su comunidad, emociones como la vergüenza, el repudio o el rechazo ejercen una función adaptativa y/o correctiva. Ahora no todas las emociones están disponibles para todos los individuos. Algunos sujetos sociales no están legitimados para expresar rabia, frustración, dolor o esperanza, o deben hacerlo en función de un modelo de comportamiento preestablecido y restrictivo. El género, la raza, las preferencias sexuales o la clase son algunos criterios en función de los cuales se restringen los comportamientos afectivos.

En congruencia con este planteamiento, Aadnesgaard (2020) ha explorado cómo a las mujeres no se les permite expresar su rabia y, cuando lo hacen, se les ridiculiza con figuras caricaturescas como la *angry feminist*. Anteriormente, Audre Lorde (1997) ya había reflexionado sobre los obstáculos que enfrentan las mujeres afroamericanas cuando comunican sus sentimientos de opresión e injusticia a sus congéneres blancas, pues sus demandas se suelen calificar como resentidas, poco colaborativas o agresivas. Otra emoción que se ha convertido en un dispositivo de control es la vulnerabilidad (Bankoff 2001), que está íntimamente relacionada con el concepto de víctima y se asocia con rasgos y comportamientos pasivos. Cuando, por mencionar dos casos, las mujeres que han padecido violencia de género (Cunniff Gilson 2016) o las personas solicitantes de asilo (Mendola y Pera 2021) no cumplen con los criterios de comportamiento asociados a la vulnerabilidad, es frecuente que sus testimonios y denuncias se desestimen.

Otra forma en que las emociones se han puesto al servicio de la hegemonía es mediante su commodificación. Las emociones se han convertido en *commodities*, bienes que poseen valor económico y que pueden intercambiarse, comprarse, venderse o alquilarse (Illouz 2019). Hochschild (1983) propone que se está desarrollando una nueva forma de explotación capitalista que denomina *labores emocionales*. Algunos tipos de labor emocional se ejercen cuando se contrata a una cuidadora (suelen ser mujeres las que realizan estos trabajos) para atender a infantes o personas mayores y se espera que, más que un trabajo, forme con ellas un vínculo cálido y cercano. En trabajos que se realizan de cara al público, se presenta un fenómeno similar, pues se espera que las personas prestadoras del servicio (camareras y azafatas son los casos que exploró Hochschild) sean amables, sonrientes y estén de buen humor o al menos que lo aparenten.

Conceptos que se aplican en los ámbitos laborales y educativos como *soft skills* o *inteligencia emocional* también son una forma de comodificación emocional, ya que confieren valor a los sujetos en función de su capacidad para autorregularse afectivamente. Cuando no son capaces de gestionar sus emociones, se les obliga a invertir dinero y tiempo en herramientas reguladoras como el *coaching* u otras formas de educación emocional. En su libro *The Promise of Happiness* (2010), Ahmed identifica las múltiples maneras en que la economía de la felicidad se comercializa con servicios, experiencias u objetos que acercan a los sujetos al ideal de vida occidental, sea mediante el consumo de fármacos, libros de autoayuda, psicología positiva o similares. Tanto la propuesta de Ahmed como la de Hochschild se asemejan a la noción de *tecnologías del poder* de Foucault (1976b), sobre todo las tecnologías del yo, con las que los individuos se autodisciplinan y autorregulan para conseguir un ideal impuesto.

No obstante, autoras como Labanyi (2010) o Solana y Vacarezza (2020) difieren sobre que los afectos y las emociones sean categorías antitéticas o que el tránsito de un estado a otro implique una rendición incondicional a la hegemonía. Solana (2020, 154) defiende que la relación entre afectos y emociones, más de que domesticación y sometimiento, es de *resonancia e interferencia*, es decir, que se retroalimentan, orientan y condicionan mutuamente: “Afectos y emociones, así, remiten a dos niveles independientes pero que entran en juego simultáneamente cuando percibimos un evento”. Esto no evita que ambos dominios sean susceptibles de apropiación y manipulación por parte de las estructuras políticas, económicas y sociales. No obstante, si ni las emociones ni los afectos pudiesen liberarse de estas constricciones, ¿de qué manera se explicarían los procesos de resistencia? Ambas categorías, por lo tanto, pueden ser sometidas por las estructuras dominantes, pero también pueden operar como recursos para la emancipación de los individuos: “Es necesario revisar la demarcación clara y férrea entre afectos y emociones porque dificulta capturar la complejidad de la experiencia de los cuerpos humanos. Cuerpos que sienten, piensan, repiten hábitos, improvisan, sorprenden y aburren. Y, usualmente, hacen todo esto al mismo tiempo” (Solana 2022, 160). Por consiguiente, la diferenciación entre emociones y afectos es necesaria, pero debe mantenerse flexible; de otra manera, no se podría dar cuenta de los límites del sistema, ni de los individuos que lo conforman o del potencial que tienen tanto afectos como emociones para desencadenar transformaciones sociales.

En términos analíticos, la diferenciación entre afectos y emociones resulta beneficiosa, ya que ayuda a elegir los métodos de recolección y análisis de datos y a orientar adecuadamente los objetivos de investigación. Dado que mi estudio tiene un enfoque cualitativo/narrativo, mis técnicas de recolección no me permiten recabar el tipo de datos en los que se manifiestan los

afectos (Martin 2013). Este es un ámbito que demanda herramientas de corte experimental/cuantitativo y compete a investigaciones de tipo psicobiológico o neurológico.<sup>14</sup> En mi caso, dado que trabajo con datos cualitativos-narrativos o visuales, así como con los significados que se les atribuyen, me enfocaré únicamente en las emociones de mis sujetos de estudio.

En otras cuestiones, se observa que en mis territorios teóricos hay una tercera noción, las pasiones, que es la que utiliza Chantal Mouffe en lugar de emociones o afectos. En el enfoque agonístico, el concepto de pasión hace referencia única y exclusivamente a aquellas emociones que se despliegan en lo público y que dinamizan los procesos políticos (Mouffe 2002, 8). La definición de Mouffe es más bien breve y recae en un equívoco conceptual: reifica las emociones y las convierte en propiedades de los cuerpos, postulado que el giro afectivo ya ha criticado ampliamente y superado (Ahmed 2004a, 2004b, 2014; Sheer 2012).

Asimismo, la definición de Mouffe recurre a la dicotomía público-privado, aunque ella misma realiza una crítica a esta diferenciación. Una ventaja que aporta el concepto de pasiones, no obstante, es que da cuenta de que hay emociones que se expresan con mayor intensidad que otras y que aquellas que se despliegan de forma más llamativa poseen un elevado capital político. El miedo (Piper y Calveiro 2015; Calveiro 2017; Wodak 2020) es una de las emociones predilectas para dinamizar la esfera pública y se usa normalmente en discursos nacionalistas o en la aplicación de políticas de seguridad nacional con un cariz xenofóbico y antiinmigración. El dolor es otra pasión que se capitaliza fácilmente, ya que genera deseabilidad social hacia quienes “consuelan” (Ahmed 2014) o resulta útil para limpiar la imagen pública. Cuando se combina con el arrepentimiento, esta emoción puede ser peligrosa. Hay estudios que evidencian que los despliegues de dolor y arrepentimiento por parte de perpetradores se utilizan como sustitutos de medidas de restitución más contundentes y efectivas (Freeman 2009; Cuypers et al. 2013; Toth 2014), lo que enmascara prácticas de impunidad y revictimización. Se observa, pues, que las emociones sobre las que existe más teorización son aquellas etiquetadas como “malas” (dolor, miedo, rabia), ya que poseen un mayor capital político que aquellas emociones clasificadas como “buenas”. Sin embargo, esta afirmación se irá matizando a lo largo de mi investigación.

En consonancia con lo anterior, de la gama de emociones que explorar, tres que cobrarán centralidad a lo largo de mi estudio serán el miedo, el dolor y la rabia. Además, trabajaré sobre el amor y la esperanza, aunque estas se manifiestan de forma tardía y, de acuerdo con las

---

<sup>14</sup> Massumi 2002 realizó un estudio con este corte.

entrevistadas, son el resultado de un largo proceso de reflexión, trabajo colaborativo y de descanso (de la praxis feminista). Con esto en consideración, cierro con el último territorio teórico y con este primer capítulo para proceder con la primera tecnología de memoria: las pintas y otras intervenciones iconoclastas sobre monumentos y espacios públicos.

### CAPÍTULO 3. “PINTAREMOS LO QUE TENGAMOS QUE PINTAR”

De acuerdo con Neiman y Quaranta (2006, 219-22), los estudios de caso pueden entenderse de dos maneras: en primer lugar, como un tipo de diseño que orienta y organiza las decisiones de investigación y, por lo tanto, que incide sobre los objetivos, interrogantes, técnicas de muestreo, recolección, análisis y presentación de los datos. En segundo lugar, son una estrategia propia de los métodos cualitativos, por medio de la cual la persona que investiga realiza un corte o delimitación del fenómeno para estudiarlo con mayor detenimiento. A partir de este recorte, el suceso estudiado se convierte en una unidad de investigación (de análisis) que se aborda de manera profunda y holística. En definitiva, la selección de un caso es el proceso por el cual se identifican las unidades de análisis.

Los siguientes capítulos se centran en tres unidades de análisis que, de acuerdo con los resultados obtenidos de las entrevistas y de las fuentes documentales, son las tecnologías de (re)elaboración de la memoria cultural más utilizadas por las activistas poblanas. Evitaré el uso del concepto “casos de análisis” para diferenciar adecuadamente entre el diseño de investigación y la unidad de análisis. De la misma manera y para no incurrir en una reificación de la memoria cultural (sobre lo que previenen Olick y Robbins 1998; Huyssen 2001, 2003; Kansteiner 2002; Rigney 2005 y Erll 2008), mi punto de partida serán aquellas prácticas en las que se pueda tomar como punto de referencia un soporte material y/o textual, que sea susceptible de transformaciones, manipulaciones, almacenamiento, distribución, conservación y/o destrucción. Me acojo aquí a una comprensión tridimensional de la memoria, que coincide y refleja ciertos aspectos estructurales de la cultura a la que preserva:

According to anthropological and semiotic theories, culture can be seen as a three-dimensional framework, comprising social (people, social relations, institutions), material (artifacts and media), and mental aspects (culturally defined ways of thinking, mentalities). Understood in this way “cultural memory” can serve as an umbrella term which comprises “social memory” (the starting point for memory research studies), material or medial memory (the focus interest in literary and media studies), and “mental or cognitive memory”, the field of expertise in psychology and the neurosciences). (Erll 2008, 4)

Este capítulo, por su parte, está dedicado a los usos que se le ha dado en Puebla a las pintas con graffiti y otras formas convencionales de iconoclasia durante el año 2020 en el marco de las movilizaciones feministas, en el entendido de que este tipo de intervenciones fueron las que se mencionaron con mayor frecuencia en las entrevistas y, dada su naturaleza controvertida y



provocadora, las que recibieron mayor cobertura mediática. El capítulo se organiza de la siguiente manera: como eje vertebrador, analizaré los espacios más frecuentemente intervenidos, que, a su vez, se corresponden con determinados periodos de la historia de México; es decir, los espacios sobre los que se realizan las pintas se corresponden con hitos dentro de la historiografía tradicional mexicana, en los que la iconoclasia fue una práctica relevante como parte de un proceso de (re)estructuración simbólica y (re)organización de las relaciones de dominación, por ejemplo: la Conquista (ss. XV-XVI), las reformas liberales (s. XIX y principios del XX) y las movilizaciones feministas de 2020. Para este capítulo, por motivos de extensión, me enfocaré únicamente en el primer hito. Adicionalmente, ahondaré en los vínculos que se establecen entre memoria cultural, tradición iconoclasta en México y Puebla, emociones y la creación de redes feministas. Comenzaré, no obstante, con un apunte sobre la relación que existe entre hegemonía, materialidad e historia, donde destaca el papel del ritual como *memoria encarnada*, mecanismo de estabilización social y/o de mantenimiento de hegemonía. Este punto me permitirá esbozar algunos aspectos característicos de la iconoclasia según se realiza en mi contexto de análisis.

### **3.1 Espacios intervenidos: historia, hegemonía y materialidad**

Como se comentó en el capítulo introductorio, mi estudio propone una lectura progresiva de las unidades de análisis, en el entendido de que cada una de las tres tecnologías estudiadas refleja diferentes estadios por los que transitan las activistas poblanas para construir memoria. Este primer momento, materializado en las pintas, se caracteriza por su potente emocionalidad y porque los objetivos y procedimientos se adhieren a la definición convencional de iconoclasia: prácticas destinadas a la provocación social y a la ruptura con el orden simbólico dominante a partir de sus soportes materiales. Resulta evidente el elevado nivel de conflictividad que acompañó a la realización de estas intervenciones.

Sin embargo, es necesario hacer unas aclaraciones previas. La primera es que no todas las activistas comparten la misma postura en torno a las pintas. Aún dentro de las colectivas y entre quienes militan de forma independiente, hay mujeres que no respaldan este tipo de intervenciones, otras que abogan por un uso “estratégico” de las mismas, por ejemplo, M10R, que expresó “no se puede pintar todo ni escribir lo que sea, hay consigas que la gente recibe muy mal y perjudican nuestros objetivos. Frases como ‘mata a tu padre’ producen mucho rechazo”. Otras las defienden en toda circunstancia y con cualquier contenido, ya que consideran que son una de las pocas formas de interpelación feminista que ha sido atendida por el resto de sectores sociales, aunque esa atención sólo se dirija a criticar al movimiento, como

se quejó M15A, “da rabia ver que a la gente le duele la pobrecita catedral y no que maten mujeres”. Por otra parte, y más allá del posicionamiento personal, existe un temor generalizado a las consecuencias jurídicas y sociales que implicaría ser descubiertas realizando este tipo de actividades “yo quisiera trabajar en algún momento en (institución nacional) y un citatorio judicial me puede perjudicar muchísimo” (M3M). Como tercera precisión, y relacionada con el punto anterior, la mayor parte de las mujeres que entrevisté negaron haber realizado intervenciones iconoclastas, es decir, sus comentarios tuvieron un carácter reflexivo, pero no testimonial. Como cuarta aclaración, en el capítulo segundo, sección 2.2, mencioné que hay intervenciones iconoclastas que están penadas por ley. No obstante, las intervenciones feministas aquí estudiadas no incurren en las expresiones más problemáticas e ilegales de la iconoclasia, como quemar, derribar, sino que se limitan a modificaciones menores y, en la mayoría de los casos, reversibles. En cualquier caso, y como quinta aclaración preliminar, todas las entrevistadas coincidían en que las pintas tienen una función catártica que refleja, incluso de forma vicaria, las emociones y frustraciones que dinamizan la militancia feminista en Puebla. O como lo expresaron M3R, “Esas pintas son enojo materializado”, o M4J, “En mi primera marcha iba hasta el frente (y sentía) la pureza de esas emociones. . . una rabia muy cruda, que no está destilada”.

Otro de los motivos por los que se realizan estas prácticas, que ya corresponde con los objetivos analíticos de este capítulo, es porque a través de la iconoclasia, las activistas se reapropian de los cuatro medios de materialización por los cuales se instaura la hegemonía en una sociedad determinada, medios por los cuales también se canoniza la memoria. En otras palabras, al intervenir determinados espacios u objetos, se co-construye y renegocia el orden simbólico que da identidad a un grupo: “To materialize culture is to participate in the active, ongoing process of creating and negotiating meaning” (DeMarrais, Castillo y Earle 1996, 16). Aunque normalmente son las élites quienes tienen el protagonismo de estos procesos, de ahí que se imponga su visión de mundo, otros estamentos sociales pueden participar, tanto para reforzar los preceptos impuestos, asumirlos como propios y reproducirlos, con las estructuras de dominación que implican como para reformularlos, resistirse a ellos y plantear alternativas. Con *medios de materialización* se hace referencia a elementos que son perceptibles sensorialmente y con los que se da testimonio y primacía a una visión y organización del mundo específicas.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> A manera de síntesis, Lacau y Mouffe (1987, 5) definen a la hegemonía como una “lógica de constitución de lo social”, que posteriormente amplían como “un orden racional y transparente a partir de un acto fundacional de carácter político” (10). La hegemonía, según se aborda en esta investigación, es una visión de mundo, arbitraria e impuesta, pero también socialmente aceptada y perpetuada, en función de la cual una comunidad dota de sentido a lo que acontece, a la vez que explica, justifica y (re)produce las relaciones de poder que tienen lugar en ella.

Estos medios se dividen en: 1) Eventos ceremoniales; 2) objetos simbólicos e íconos; 3) monumentos públicos y paisajes y 4) sistema de escritura (DeMarrais, Castillo y Earle 1996, 17). En el contexto poblano, cobran relevancia los tres primeros, mientras que el cuarto (escritura) adquiere un carácter instrumental. La relación entre hegemonía y memoria es que la primera depende de la segunda para subsistir, mientras que los relatos de memoria se organizan en función de los valores, jerarquías y significados que impone la hegemonía. A continuación, explicaré los tres elementos más utilizados en mi contexto de análisis y la manera en que las activistas poblanas aprovechan estos recursos:

### *3.1.1 Eventos ceremoniales*

De acuerdo con lo revelado durante las entrevistas y otras fuentes documentales, las pintas y otras intervenciones iconoclastas sólo se realizan en el marco de movilizaciones, marchas o fechas significativas (el 8M, 28 de septiembre, 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre y 25 de noviembre, principalmente), lo que les confiere un carácter ritual, colectivo e intencionado. Como se verá a continuación, las marchas feministas están investidas de un carácter ceremonial que, a través de la repetición, las convierte en rituales. La ritualidad permite la incorporación de las prácticas (feministas) y sus significados en el imaginario colectivo, a la vez que generan un nuevo territorio (DeMarrais, Castillo y Earle 1996, 17) que abarca tanto una dimensión espacial como temporal. La ritualidad, según se aborda aquí, es memoria encarnada y actualizada. La existencia y supervivencia de la comunidad feminista de Puebla, al igual que cualquier otra forma de colectividad, depende y se relaciona indisolublemente con la ritualidad, en especial con su carácter repetitivo: “Because events are by nature transitory, shared experience, and group solidarity begin to fade when they have ended (Leach 1954), and long term effectiveness therefore depends upon repetition” (DeMarrais, Castillo y Earle 1996, 17). No es de extrañar, por tanto, que en Puebla se intenten realizar marchas en por lo menos cuatro fechas relevantes para el movimiento feminista y que, además, se hayan institucionalizado dentro de la vida política de la localidad—marchas como la del 8M ya se ha realizado en tres años consecutivos.

Asimismo, en y del nuevo territorio que se constituye con la ritualidad se desprende una construcción de sentido específica, a la vez que se realiza una catarsis, tanto individual como colectiva: “Los rituales se pueden definir como técnicas simbólicas de instalación en un hogar.

---

Adicionalmente, en *Agonistics. Thinking the World Politically*, Mouffè se refiere a la hegemonía como “the practices of articulation through which a given order is created and the meaning of social institutions is fixed” (2013, 2).

Transforman el ‘estar en el mundo’ en un ‘estar en casa’. Hacen del mundo un lugar fiable. Son en el tiempo lo que una vivienda es en el espacio. Hacen habitable el tiempo” (Han 2020, 2). M4J propuso la siguiente metáfora para explicar lo sucedido en el interior de las manifestaciones: “*Amasamos* un grupo de 40 personas. . . éramos *un nuevo cuerpo* que se crea[ba]”. El uso del verbo amasar contiene una serie de implicaciones: por una parte, hace referencia al proceso de elaboración de tortillas y otros derivados del maíz, alimento base de la alimentación mexicana, que es una ocupación tradicionalmente impuesta a las mujeres. Además, en algunos lugares de México, el término “tortillera” se utiliza de forma despectiva para referirse a la preferencia sexual lésbica. La elección de este verbo por parte de M4J remite a la acción de amasar el nixtamal,<sup>16</sup> del que más tarde se elaboran las tortillas, a la vez que alude a las mujeres que la realizan (las tortilleras), aunque en este caso, indicaría una reivindicación de la orientación sexual. Por otra parte, el verbo amasar se define según el DRAE como la acción de “formar mediante la combinación de varios elementos” o “unir, amalgamar”. Es decir, disolver los límites de dos o más elementos sólidos mediante la acción de un líquido que produce una nueva sustancia, homogénea y fácilmente moldeable: “‘Juntar’ se dice en griego *sybállein*. Los rituales son también una praxis simbólica, una praxis de *sybállein*, en la medida que juntan a los hombres y engendran una alianza, una totalidad, una comunidad” (Han 2020, 16). El cuerpo colectivo que se formaba en el interior de la marcha, es decir, a través del ritual, era dúctil, dinámico y adaptable, lo que produjo en M4J una sensación de acogimiento y familiaridad. Experiencia que también coincide con lo que plantea Porrini (2021, 142): en las sociedades fuertemente secularizadas, donde se ha abandonado el sentido de lo sagrado, son pocos (por no decir nulos) los momentos que permiten la reconexión entre individuo y colectividad. El éxito y expansión de movimientos contrahegemónicos como el feminismo se debe, por lo tanto, a que abren nuevos espacios de ritualidad, en el sentido más primitivo de esta: un espacio de contacto con el tiempo mítico, donde el individuo se reintegraba en la comunidad.

En *La desaparición de los rituales* (2020, 6), Han explica que los rituales son un conjunto de acciones que afianzan la relación entre individuos: “[Son] acciones simbólicas. [que t]ransmiten y representan aquellos valores y órdenes que mantienen cohesionada una comunidad. Generan una *comunidad sin comunicación*”. Por su parte, Gómez afirma que “Lo propio de todo ritual estriba en conferir un sentido a la vida, o a alguna de sus facetas o momentos. El ritual comunica, transmite un sentido compartido y valorado, del que se derivarán

---

<sup>16</sup> Masa resultante de la cocción del maíz con agua y cal que se utiliza para la elaboración de tamales, gorditas y similares.

normas de acción” (2002, 2). De la ritualización, por consiguiente, se (re)generan los modos de socialización y los vínculos entre integrantes de una comunidad. Los rituales permiten reconocer las propias señas de identidad en otros y de ahí construir un “nosotros” que se actualiza y encarna constantemente. Además, desde el rito se establecen pautas para su realización (preparación y procedimiento), y directrices morales que permean a otros ámbitos de la vida social, con las que, a la par, se da sentido, forma y límite a la comunidad.

En el caso de las pintas, algunas pautas son: se usan colores (verde, morado, rojo y negro) y mensajes concretos, y solo se realizan en espacios y momentos delimitados (la duración de la marcha/fecha conmemorativa y el recorrido preestablecido). Suelen ir acompañadas de otros elementos que refuerzan el carácter ritual, como las batucadas (música y coreografía), aplausos, consignas y canciones. M16K recordaba que la presencia de su banda y de las batucadas le daba a la marcha del 8M un tono “más solemne” y que el ritmo de las percusiones ejercía una especie de liderazgo: “Llamaba la atención porque [la líder de la batucada] estaba como loca” o en un estadio casi de trance que afectaba a quienes interactuaban con ella: “Era una ola que jala[ba] y te deja[bas] llevar”, afirmó también. Calasso afirma que el estadio de trance que producen los tambores y otras formas de percusión era fundamental en el desarrollo de las ritualidades antiguas. La percusión permitía una conexión ancestral entre el ser humano y la naturaleza y facilitaba la regresión a los instintos. A través del tambor y su trance rítmico se producía una comunión inmediata (o no mediada) entre el cuerpo y el mundo: “El primer sonido del tambor es como el sonido de una nube de insectos y un lejano retumbar de truenos. Cuando es golpeado, se vuelve caballo, después águila. . . El chamán está obligado a actuar en un mundo que a los demás se les escapaba . . . el tambor era el lago en el que el chamán se zambullía para entrar en un mundo que los otros no veían” (2020, 16).

Las siguientes imágenes, obtenidas de la página de Facebook© del Taller A.C (colectiva lesbianofeminista poblana) retrata la participación de la batucada Lenchas Manas.<sup>17</sup> La primera fue durante los eventos alusivos al 25S, Día de Acción Global por el Acceso al Aborto Legal y Seguro. La segunda intervención tuvo lugar el día 27 de agosto de 2020, frente a la Fiscalía del Estado, para protestar por el aumento exponencial de violencia de género que se estaba produciendo durante la pandemia y cuarentena del COVID-19. En ambas imágenes se observan, además de las percusionistas, los espacios pautados para las protestas (Fiscalía y Congreso del Estado), el uso de pañuelos morados o verdes y otras mujeres que portan mantas y carteles. La disposición en círculo de la batucada da cuenta de una coreografía (organización previa),

---

<sup>17</sup> Lesbianas (her)manas.

además de que las consignas que cantaron, referidas durante la entrevista y en vídeos del periódico *Manatí*, eran conocidas por la mayoría de las asistentes: “Ahora que estamos juntas...”,<sup>18</sup> “Que te dije que no...”,<sup>19</sup> “Alerta, alerta que camina”.<sup>20</sup>



Fig. 2. Acción por el 28S frente al Congreso del Estado. Imagen obtenida con autorización del muro de Taller A.C



Fig. 3. Protesta del 27 de agosto. La batucada se encuentra al frente, junto a las puertas de la Fiscalía. Durante la movilización, la Fiscalía permaneció cerrada para impedir el acceso a las mujeres. Imagen obtenida con autorización del muro de Taller A.C

<sup>18</sup> “¡Ahora que estamos juntas, ahora que sí nos ven, abajo el patriarcado, se va a caer, se va a caer. Y arriba el feminismo, que va a vencer, que va a vencer!”.

<sup>19</sup> “¡Mi cuerpo es mío, yo decido, tengo autonomía, yo soy mía, no, que te dije que no, p\*nd\*jo no!”.

<sup>20</sup> “¡Alerta, alerta, alerta que camina la lucha feminista por América Latina. Y tiemblan, y tiemblan y tiemblan los machistas, que América Latina será toda feminista!”.

Previo a las marchas, hay un proceso de organización y convocatoria. Las mujeres asisten casi siempre acompañadas de amistades o familiares, según compartieron M17V y M5P: “Fui con mi conuña. Sentía una necesidad de cuidarla, [de hacerle saber] que *estoy junto a ti*. . . la mayor parte de la marcha estuvimos tomadas de la mano”; M9A o M4J: “Íbamos todas *agarradas de la mano*. Pero tuve que enfrentarme a una realidad generacional, llamar a las mamás para convencerlas de que dejaran ir a sus hijas”. Las mujeres que asisten establecen sus propios puntos de encuentro, protocolos de seguridad en caso de agresiones, métodos de contacto (canales de Telegram o grupos de Whatsapp, contacto de emergencia) e intercambian datos médicos (tipo de sangre, alergias).

Adicionalmente, existen formas de preparación para el cuerpo, entre las que destacan: maquillarse con purpurina, de preferencia morada o verde; escribirse consignas en el cuerpo o dibujarse símbolos feministas; colocarse los pañuelos morados o verdes, en el cuello o las muñecas, principalmente. Otras, por motivos de seguridad o para establecer una metáfora visual entre los objetivos de la marcha y otros movimientos sociales, se cubren el rostro con pasamontañas, alusivas al movimiento zapatista, máscaras de luchadoras o personajes de ficción,<sup>21</sup> rebozos<sup>22</sup> o paliacates.<sup>23</sup>



Fig. 4. Mujer maquillándose durante la Toma del Congreso (noviembre 2020). Foto tomada con autorización del muro de Coatlícue Siempre Viva.

Las mujeres con tendencias más radicales asisten a la marcha solamente con el sujetador o con el pecho descubierto. M16K relató su experiencia durante una de las primeras manifestaciones

<sup>21</sup> Se refiere a las máscaras que se utilizan en la lucha libre. La lucha libre es un deporte y performance que combina elementos tanto de las artes marciales como de las artes escénicas. Las peleas (o más bien, encuentros) cuentan con un guión y tiene un desarrollo coreográfico. La lucha libre en México es un deporte de consumo popular, que resulta atractivo tanto por los combates como por los supuestos antagonismos entre rudos (que encarnan la figura del villano/villana) y técnicos (normalmente los héroes/heroínas). En Puebla, desde los años 50 es tradición asistir los lunes en la noche al gimnasio Arena Puebla (Avenida 13 Oriente, no. 402) para presenciar los combates y después cenar comida callejera.

<sup>22</sup> Prenda femenina tradicional mexicana, parecida a los chales.

<sup>23</sup> Pañuelo con un dibujo característico, arraigado en la vestimenta mexicana tradicional (masculina). Se usa como accesorio, a manera de corbatín para proteger los cuellos de las camisas o para cubrir la cabeza.

en las que participó y compartió su sentir al verse rodeada de mujeres vestidas igual que ella: “Íbamos en topless y con las máscaras de luchadoras, todas gritando *recio*.<sup>24</sup> Me sentí muy cobijada y eso me hizo sentir *esto está bien*. [Ese sentimiento motiva a] hacer cosas de las que no nos creemos capaces”.

En cuanto a los recorridos, las marchas tienen rutas preestablecidas y se realizan siempre en el centro de la ciudad. Los principales puntos de partida, uno o dos, dependiendo del comité organizador, suelen ser el reloj-monumento El Gallito, en una de las esquinas del Paseo Bravo, donde intersectan la 11 sur y la avenida Reforma,<sup>25</sup> o alguno de los mercados de la zona céntrica, principalmente el mercado Hidalgo o el mercado Zapata, o la Fiscalía, sita en el Blvd. Héroes del 5 de Mayo y 31 Oriente. El punto de cierre puede ser Casa Aguayo, sede del Palacio de Gobierno del Ejecutivo, ubicada en el Barrio de Analco, la Fiscalía, el Ayuntamiento, frente al zócalo, o el Congreso del Estado, en la avenida 8 Oriente, a cuatro calles del Ayuntamiento. Todos estos espacios han sido tradicionalmente utilizados como ámbitos para la protesta en Puebla. Por lo tanto, su elección como punto de partida para las marchas feministas no es arbitraria. Con estas decisiones espaciales, las activistas se adhieren a la tradición de movimientos sociales de la localidad, a la vez que reactivan y perpetúan las narrativas asociadas con estos espacios. A este respecto, Bollmer (2011, 453) afirma que la historia es una presencia virtual (latente) de todo lo acontecido, un remanente del pasado que “encapsula” al mundo y lo organiza. Sin embargo, la historia puede perder sentido y abandonar los espacios, a menos que a través de gestos de habitabilidad, esto es, la activación de la memoria, se actualice, dinamice y dé continuidad al pasado, lo que equivale a transformarlo en una realidad vivida y continua: “Drawing on the work of Gilles Deleuze in his reading of Henri Bergson’s conception of ‘virtual’ and ‘actual’ memory, the only distinction between history and memory is that history is the virtual presence of all events that have ever happened and memory is the actualization of history in space as embodied movement” (453).

Durante la marcha también hay pautas de comportamiento. Existen líneas de acción para neutralizar a los agitadores, para evitar la intromisión de varones (en el caso de contingentes separatistas), para evitar agresiones a participantes trans,<sup>26</sup> así como para protegerse de la

---

<sup>24</sup> Muy fuerte.

<sup>25</sup> El Gallito es un punto de referencia turístico y un punto paradigmático para la realización de marchas en la ciudad de Puebla. La mayoría de convocatorias, independientemente del corte político u objetivo perseguido, utilizan este monumento como lugar de partida. El monumento fue donado por la colonia francesa de Puebla en 1921 con motivo del primer centenario de la independencia. Se encargó al maestro italiano Carlos Mastretta Magnani.

<sup>26</sup> Aunque no es el tema de investigación, la cuestión trans es uno de los principales espacios de debate y conflicto interno entre colectivas. Participantes como M4J defienden y exigen la incorporación de compañeras trans dentro



policía y grupos de choque. Las participantes también cuentan con un protocolo de dispersión y huida en caso de ser necesario para evitar encapsulamientos. Hay, además, un acuerdo tácito de comprensión, confidencialidad y protección entre las mujeres que realizan las prácticas iconoclastas y el resto de las participantes: “entre todas nos cuidamos . . . me acuerdo mucho de que había una morra [una chica] que no conocía de nada, así, pero de nada, pero hicimos contacto visual y yo sabía que ella estaba para mí y yo estaba para ella . . . Ya cuando terminamos, me gritó y nos saludamos de lejos . . . en ese momento esa chica era casi como mi hermana”, relató M1C. No se permite tomar fotografías ni vídeos a quienes las realizan, sobre todo si van con el rostro descubierto. En algunos casos, se recurre a estrategias para encubrirlas, sea rodearlas o extender mantas, además de impedir que se acerquen medios de comunicación oficiales. En las convocatorias, se recomienda no tomar vídeos, ni fotografías o hacer transmisiones en directo a través de redes sociales. Tampoco se consiente ni se incita a intervenir propiedades de civiles (particular), ya que resultaría contraproducente para la reputación de las activistas y porque dañar la propiedad privada contraviene los principios de sororidad.

No obstante, las pintas también operan como marcadores sociales que construyen un “nosotras” enfrentado a un “ellos”, lo que se traduce en la legitimidad o no de ocupar un espacio público y en una clara delimitación entre quienes simpatizan con el feminismo y quienes no. M15A señaló que uno de los aspectos más desgastantes durante la marcha del 8M fueron los constantes enfrentamientos entre feministas y público: “Hubo un montón de gente que no era feminista, que vino a la marcha por la moda y cuando empezaron a pintar, nos exigían a las organizadoras que hiciéramos algo. No sabes la cantidad de veces que escuché la frasecita ‘no nos representas’. Yo siempre respondía –Señora, aquí cada quien se representa sola”. Las confrontaciones entre las simpatizantes feministas y aquellas personas que rechazan el feminismo y/o las pintas pueden interpretarse como el choque entre dos visiones de mundo, cuyos significados, valores, estructuras de poder y formas de comportamiento pugnan por el dominio en el espacio público.

De acuerdo con Mouffe, este tipo de confrontaciones son inherentes a la vida en comunidad y uno de los aspectos constitutivos y más desafiantes de lo político:

I have proposed the distinction between ‘the political’ and ‘politics’. ‘The political’ refers to this dimension of antagonism which can take many forms and can emerge in

---

de todas las actividades de la agenda de Puebla, mientras que otras (cuyo identificador no menciono a petición de la participante) cuestionan las premisas del movimiento trans y su relación con la causa feminista.

diverse social relations. It is a dimension that can never be eradicated. ‘Politics’, on the other hand, refers to the ensemble of practices, discourses and institutions that seeks to establish a certain order and to organize human coexistence in conditions which are always potentially conflicting, since they are affected by the dimension of ‘the political’.

(2013, 2-3)

Esto significa que las confrontaciones entre feministas y el resto de la sociedad poblana, o más bien entre sus respectivas visiones y orden del mundo, son una de muchas otras expresiones de lo político. En cualquier caso, el verdadero desafío radica en que las confrontaciones inevitables no se tornen violentas. Esta última afirmación, no obstante, requiere de un matiz, ya que estos enfrentamientos sólo pueden leerse como agonísticos cuando las condiciones de debate no representan una amenaza para ninguno de los grupos participantes. Sobre este mismo punto, resulta llamativo que dos de los discursos predominantes en torno a la ritualidad y las marchas feministas sean el discurso bélico y el religioso. Al momento de hablar de sus cuerpos, sea como medio/plataforma/herramienta para participar del quehacer feminista o de la entidad que se forma en el interior de las marchas, las entrevistadas elaboraron con frecuencias metáforas como templo: “[Mi cuerpo] es un templo de amor, cuidados, escucha. Es mi escudo” y “este es un *espacio sagrado* [la marcha], si te metes te voy a empujar”(M5P); “es un espacio de exploración físico que te conecta con otro (meta)físico” (M14G), o utilizaron términos asociados con la guerra: “Es lo que me sostiene, es el pilar que ayuda a que pueda accionar . . . *lo que pones en la lucha*” (M10R); “es mi herramienta *para luchar*” (M16K); “no me había puesto a pensarlo [antes de la entrevista] pero lo asocio con la violencia [feminicidio, violaciones] y *todo eso lo pienso como una invasión*” (M2M); “mi territorio de batalla” (M11G); “es mi trinchera” (M1C).

La recurrencia de ambos discursos, la guerra y la religión, dan cuenta de que las marchas son una respuesta a un contexto de incertidumbre que produce, tanto en el nivel personal como el colectivo, un trauma,<sup>27</sup> situación límite o herida: “Existing evidence suggests that both rituals and beliefs may help people cope with such difficult psychological states. For rituals, much evidence suggests that people may be attracted to rituals or ritualized practices as a means of

---

<sup>27</sup> Sobre el “trauma colectivo”, se advierte que este término puede psicologizar y, por lo tanto, reificar los procesos de construcción de memoria colectiva, por lo que algunos autores desaconsejan su uso (Kansteiner 2002; Kansteiner y Weilnböck 2008). No obstante, en las entrevistas y en prensa era un término recurrente, por lo que opté por incluirlo. Según lo utilizaban las entrevistadas, el trauma colectivo hace referencia a una forma de “empatía” (M7Z) derivada de un “dolor deslocalizado” (M5P) o del esfuerzo comunitario por hacer del feminicidio y la violencia de género “un problema de todas” (M8N). De cualquier manera, por motivos de rigurosidad académica también se puede usar “situación límite”, término propuesto por LaCapra (2005) y que no posee las connotaciones terapéuticas y clínicas atribuidas al trauma.

relieving anxiety or stress and that performing religious rituals may help to mitigate the impacts of traumatic experiences on well-being” (Henrich et al. 2019, 129). Las expresiones religiosas confieren dignidad al dolor colectivo e invisten a las marchas como ámbitos de sanación, contención y encuentro (entre mujeres): “La atención profunda como técnica cultural se educa justamente mediante prácticas rituales y religiosas. No es casualidad que la palabra ‘religión’ proceda de *relegere*, fijar la atención. Toda praxis religiosa es un ejercicio de atención” (Han 2020, 19). Por otra parte, el dolor no se recuerda, sino que se experimenta. El duelo, el sufrimiento, la ausencia y las víctimas *están ahí* como “un pasado que no termina de pasar, sino que de hecho sigue ocurriendo” (Crenzel y Allier 2015, 20) o, en palabras de M4J, “Estaban las mamás de víctimas de feminicidio, en ese momento, lo sientes a piel viva, como algo propio” y M7Z “Es muy fuerte, estábamos llorando ¿cómo se sentían las madres [de las víctimas]?”.

Al asociarse con la religiosidad, las manifestaciones se convierten en un territorio de escucha, comprensión y apoyo mutuo. Si se escucha y se mira con atención lo que sucede dentro de ellas, como lo refleja el siguiente testimonio, en este espacio se rompe con la visión de las pintas como exabruptos pasionales, carentes de sentido y utilidad. El discurso religioso y sus términos asociados (lo sagrado, piedad, compasión, lo místico) apelan a valores que ya están asimilados dentro la cultura mexicana a través del catolicismo, aunque cambian de destinatario o, más bien, lo humanizan y lo acercan (las víctimas de violencia, por ejemplo, o las mujeres que organizan las protestas). En ocasiones, resulta capaz de interpelar a mujeres de otras generaciones o a personas con inclinaciones políticas conservadoras: “Lo que escuchas dentro de las noticias se siente muy lejano, pero también, como lo normal, hasta que te deja de importar. Ya en la marcha, al escuchar de viva voz a una mujer que llevaba la foto de su hija [desaparecida], mi mamá se convenció de que las pintas valían la pena y me abrazó (M7Z).

Es importante distinguir aquí entre religiosidad como expresión de la espiritualidad humana y búsqueda de trascendencia, en lugar de como adhesión a un credo específico. Algunos objetos de las prácticas iconoclastas se asocian con la liturgia católica, como las velas o las cruces. No obstante, como se verá en la siguiente sección, al incluirse en el marco de una protesta feminista, se resignifica su uso y se les despoja de sus connotaciones patriarcales o se rompe la relación entre religión y subordinación. La ritualidad feminista recurre al discurso religioso en su sentido primigenio, como una forma de escucha atenta, que se desprende del “yo” individual y que, por consiguiente, (re)construye los lazos comunitarios en la búsqueda de un bien mayor: “Lo sagrado une aquellas cosas y valores que dan vida a una comunidad. Su rasgo esencial es mancomunar” (Han 2020, 62). Más importante todavía, el discurso religioso, que demanda la escucha atenta entre ambas partes, puede producir momentos de entendimiento

agonístico que den lugar a nuevas formas de hacer sociedad y a procesos de diálogo entre feministas y otros sectores de la sociedad, como da cuenta el testimonio de M7Z.

En contraposición, el discurso bélico produce una sensación de agencia a las participantes. A través de expresiones como “lucha”, “escudo”, “pelea”, las mujeres se reconocen como capaces de hacer algo frente a las desproporcionadas situaciones de violencia que las rodean. Pintar o ver a otras mujeres que lo hacen, lo mismo que reunirse en un espacio público para gritar, denunciar y acompañarse, ayuda a las mujeres a sentirse dueñas de la situación, a enfrentarse a la violencia y sus perpetradores, como lo refirieron M8N: “[al leer tantas noticias] me siento como atrapada en una caja muy chiquita... Me dan ganas de romper, rayar, enseñarles a todos lo mucho que nos enoja, romper un poco con este sistema”; o M6F: “Me siento abandonada, sola, pero también, que nos atraviesa lo mismo. . . a veces [me siento] más grande al acuerpar”.

El segundo discurso da cuenta de la confrontación *antagónica* (Mouffe 2013) entre el feminismo mexicano, el patriarcado y otros ejes de opresión, sobre todo el racial-colonial. Las entrevistadas enunciaron su quehacer feminista como una guerra debido a la urgencia de muchos de los problemas de género que se viven en México y en Puebla. Entre estos dos ámbitos, patriarcado (cishetero)colonial y feminismo, resulta imposible la mediación o concesión (enfoque agonístico): “What liberal democratic politics requires is that the others are not seen as enemies to be destroyed, but as adversaries whose ideas might be fought, even fiercely, but whose right to defend those ideas is not to be questioned. To put it in another way, what is important is that conflict does not take the form of an ‘antagonism’ (struggle between enemies) but the form of an ‘agonism’ (struggle between adversaries)” (Mouffe 2013, 7). Ante las situaciones que se enfrentan, algunas que ponen en riesgo su integridad o su vida, estas mujeres a veces no tienen más alternativas que reaccionar con violencia.<sup>28</sup> Algunas de las consignas más agresivas, como “Matar al macho” o “V\*rga violadora, a la licuadora”, reflejan también esta situación y sugieren que hay momentos en que la violencia ejercida por el sistema no deja más alternativa que la confrontación antagónica y, por consiguiente, la aniquilación, discursiva pero también literal, *del enemigo*. En tales situaciones, resulta de fundamental e inmediata importancia encontrar estrategias de protección que eviten que las mujeres pasen por

---

<sup>28</sup> Por ejemplo, en varias de las entrevistas comentaron que previo a las marchas, las organizadoras recibieron amenazas de ataques con ácido. Además, refirieron lo acontecido en marchas previas en la Ciudad de México, donde las participantes fueron encapsuladas, sometidas, perseguidas o detenidas por la policía, o casos de exposición en redes sociales en otros estados, donde se difundieron datos sensibles, como fotografías, números telefónicos, dirección, etc. Las activistas cuya información se filtró fueron hostigadas en sus domicilios y amenazadas por vía telefónica.

procesos de revictimización cuando ejercen su legítimo derecho a defenderse, como refirió M10R: “En los foros para el 8M una de las líneas de acción fue: compañeras, acordamos vivir [vivas y seguras]”.

Por último, y antes de abordar el siguiente elemento, objetos simbólicos e íconos, ha de reflexionarse sobre el volumen de asistentes a las marchas, *la masa* a la que se refirió una de las entrevistadas. El número de participantes a un evento da cuenta de su relevancia social, o al menos las élites producen esa asociación, y pone de manifiesto las asimetrías en las relaciones de poder que moldean a la comunidad. Asimismo, la capacidad de convocatoria refleja la posición social del grupo organizador: “State events may clearly demonstrate the asymmetry of power relations. The ruling elite may designate sacred spaces or construct facilities for events in order to limitate the access to ceremonial spaces and the events taking place within them” (DeMarrais, De Castillo y Earle 1996, 18). Los grupos dominantes cuentan con recursos para convocar y alojar a un número considerable de asistentes o, por el contrario, de restringir el acceso al territorio ritual. En cambio, los movimientos contrahegemónicos cuentan con recursos limitados. No obstante, cuando el poder de convocatoria es elevado y cuando se fomenta la conciencia de que lo público es el espacio de y para la comunidad, se pueden suplir estas carencias. En esos casos, se pone de manifiesto el capital político adquirido por el grupo convocante.

La marcha del 8M de 2020 en Puebla fue calificada en algunos medios como “inédita [*sic*]”<sup>29</sup> (Polo et. al 2020) o “histórica” (Llavén 2020), mientras que M2M la describió como “gigante, bestial”, dada la cantidad de personas que participaron y a pesar de las condiciones adversas en que se realizó (pandemia COVID-19). En su columna editorial *8M, Postales de una marcha inédita*, Polo recupera el siguiente testimonio: “Hoy la gente respondía: mujeres con niños, señoras de la tercera edad, incluso hombres aplaudiendo o levantando el puño desde la banqueta, mientras miles de mujeres recorriamos el boulevard por una lucha que no es nueva y que no se ganó hoy, pero que es para todas”.

Sin embargo, en el contexto actual, el poder de convocatoria también puede ser resultado de estrategias de mercadotecnia, para seguir una tendencia o por una cuestión de autoensalzamiento moral: “El neoliberalismo explota la moral de muchas maneras. Los valores morales se consumen como signos de distinción. Son apuntados a la cuenta del ego, lo cual hace que aumente la autovaloración. Incrementan la autoestima narcisista. A través de los valores uno no entra en relación con la comunidad, sino que solo se refiere a su propio ego”

---

<sup>29</sup> Por los contenidos de la nota, se intuye que el adjetivo más adecuado sería ‘inaudita’, es decir, que causa asombro, sorpresa y extrañeza.

(Han 2020, 16). Algunas de las entrevistadas se quejaron de que a las marchas asistieron personalidades políticas que buscaban capitalizar su participación de cara a procesos electorales (M10R). Otras comentaron que se habían producido conflictos cuando algunas de las asistentes quisieron que acompañantes, casi siempre parejas sentimentales (varones), fueran incluidos en los contingentes separatistas. MIC, por su parte, manifestó su inquietud al ver dentro de la marcha a “personas súper conservadoras” que en ocasiones anteriores habían expresado su desagrado e incompreensión en torno al feminismo.<sup>30</sup> MIC se sintió perturbada e inquieta ante la posibilidad de que esas personas fueran a la marcha para provocar o interferir en su realización (y de las pintas). Incluso, algunas se lamentaron por el “afán de protagonismo” (M15A) de algunas compañeras, que sólo “iban por la fotito y para ser ellas las que mandaban. Por eso, para el año siguiente no sabemos si volveremos a marchar con ellas”. Como se refleja en este último comentario, el feminismo es un movimiento integrado por individuos con intereses, perspectivas y objetivos propios, por lo que es imposible que dentro de este no se susciten conflictos.

Este aspecto es también inevitable y es resultado de la fragilidad inherente a los procesos y mecanismos de estructuración social. En su condición de constructos (DeMarrais, Castillo y Earle 1996, 16), los rituales, como cualquier otro ámbito de (re)organización simbólica, son susceptibles de alteraciones, interpretaciones variadas, rechazo o apropiación con fines distintos a los originales. No obstante, Cento Bull y Clarke advierten que la apertura y la posibilidad de interacción—alteración y contestación—es una de las principales fortalezas de espacios donde se elaboran relatos (de memoria) contrahegemónicos:

They can provoke and unsettle audiences, and also point to the emergence of practices that acknowledge their own contingency, not least their short-lived capacity to promote debate and controversy, and which for this reason are deliberately temporary in nature or are open to being modified themselves. Ultimately, however, they demonstrate a need to go beyond single individual interventions in favor of multiple, interrelated and sustained practices, which can contribute to the (re)construction of counter-hegemonic collective identities and the reimagining of democratic alternatives by means of radical

---

<sup>30</sup> A este respecto, M2M expresó que “justamente estos grupos son los que más les cuesta trabajo y están cerradísimos aceptar como pues en general casi todas las ideas del feminismo y me ha tocado en varias marchas que nos encontramos como eh gente afuera de las iglesias como tomados de la mano en cadena, como para protegerlas de nosotras”. Las mismas personas que hostigaron a M2M fueron las que se presentaron en el 8M para “apoyar”, como criticaba MIC. Por su parte, M16K se quejó de que la inflexibilidad moral de este tipo de individuos (que también habían asistido a la marcha) eventualmente le resultó intolerable, al punto de tener que terminar su relación laboral.

multiperspectivism, as opposed to simply deconstructing hegemonic discourses. (2020, 196)

A diferencia de las prácticas y espacios producidos por las élites, donde el sentido, tiempo y uso está pautado de forma vertical e incontestable, los territorios contrahegemónicos se abren, buscan una participación paritaria y permiten el disenso; recogen a los sujetos sociales en sus diferentes tiempos y procesos. Así, lo que de primera instancia parece una amenaza, puede dar lugar a nuevas formas de encuentro, reflexión y formación de vínculos más orgánicos y horizontales, como presenciaron M5P: “Vi muchos hombres respetando el espacio desde afuera. Nos llevaron garrafones [de agua] y nos cuidaron. En ese momento, sentía somos una sola (mente corazón), dejamos de ser materia y nos convertimos en una esfera de luz”, o M4J: “Ver a mi abuelita que marchó un tramo con nosotras. . . iba gritando. . . Mi abuelita volaba. . . Yo sólo pensaba *nunca fue tu culpa, Ma... Estás a salvo*”. Así pues, las marchas feministas y las pintas que se realizan a su interior son espacios rituales en los que se (re)organiza el tejido social, al menos durante el tiempo en que se desarrollan. El espacio ritual que ahí se produce crea un cuerpo comunitario donde las emociones son un elemento clave de vinculación, a la vez que interrumpe el curso natural del tiempo y permite la encarnación y actualización de la memoria comunitaria. Por otra parte, en este espacio se ponen en suspenso ciertas normas de conducta, a la vez que genera otras nuevas, y se crea un territorio de identificación, para lo que se trabaja con la segunda categoría de materialización de la hegemonía, los objetos simbólicos.

### 3.1.2 *Objetos simbólicos e íconos*

En contextos rituales, los objetos portan significados que alcanzan de manera eficiente y simultánea a un gran número de espectadores. O como lo plantean DeMarrais, Castillo y Earle (1996, 18), “These objects can contain coded information they may also serve as mechanisms for narrative representations” que se transmite de forma sintetizada y accesible. Por otra parte, los objetos se convierten en señas o identificadores del grupo que los produce: “They signify relations of dependency, affiliation, or correspondence” (1996, 18). Durante las marchas, las pintas no son las únicas expresiones iconoclastas, sino que suelen ir acompañadas de la colocación de diferentes objetos que organizan una narrativa concreta en torno al feminismo. Además del grafiti, se utilizan elementos alusivos a otros movimientos contrahegemónicos: campesinados, contra la desaparición forzada, en defensa del territorio, LGTTTBIQ+, de entre los que destacan banderas, pañuelos verdes y morados, flores, velas, cruces rosas, negras o moradas, rebozos, fotos de víctimas de feminicidio, desaparición forzada o violencia sexual,

mantas con consignas y velas. Como mencioné en el capítulo anterior, es común que estos objetos se retiren al momento de hacer la cobertura mediática y que sólo se difundan las pintas más provocativas para producir animadversión en contra del movimiento.

En las siguientes imágenes, se muestran algunos ejemplos. La primera corresponde a la Toma del Congreso en noviembre de 2020 y destaca el uso de banderas y pañuelos, no sólo del movimiento a favor de la despenalización del aborto, sino del colectivo trans. La segunda es el volante de una movilización convocada el día 18 de julio de 2020 por el Frente Feminista Radical de Puebla para conmemorar a una víctima de feminicidio. Se observa que dentro de los requerimientos para asistir—la acción se realizó durante el periodo de cuarentena por la pandemia del COVID-19)—se solicitaba traer carteles, velas y flores.



Fig. 5 Toma del Congreso. Foto obtenida con autorización del muro de la colectiva Coatlicue Siempre Viva (2 de diciembre de 2020)





Fig. 6 Cartel convocando a la acción “Justicia para todas”. Imagen obtenida con autorización del muro de la colectiva Frente Feminista Radical de Puebla (18 de julio de 2020).

El objeto simbólico más utilizado es, no obstante, el pañuelo (verde o morado). Las entrevistadas lo portaban durante las marchas y algunas, incluso, durante las entrevistas (MIC y M3R). Este elemento, además de evidenciar la afiliación feminista de quien lo porta, enlaza y vincula a la lucha feminista con otros movimientos de mujeres en América Latina. De acuerdo con Felitti y Ramírez (2020, 112), este símbolo es heredero del movimiento de Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo, quienes durante la década de los 70 denunciaron el terrorismo de Estado perpetrado por la dictadura en Argentina. Tanto en México como en el resto de Latinoamérica, el pañuelo verde se ha utilizado para apropiarse de espacios públicos, pero también de otros ámbitos de la vida social, tanto físicos como digitales: “El pañuelo se hizo emoji, motivo decorativo en pasteles y cupcakes, pines, camisetas, cuadernos y calcomanías, marco de foto de perfil de facebook, y envolvió estatuas como las del Monumento a la Bandera en Rosario, Argentina, a la Diana Cazadora y los monumentos a la madre y a Francisco I Madero en la ciudad de México, y cubrió la boca en la obra *María Feminista* de la artista argentina Coopla” (Felitti y Ramírez, 2020 114). En el caso de Puebla, las activistas lo han colocado a imágenes de vírgenes, santos, estatuas de próceres nacionales o locales, en las puertas o rejas de templos e instituciones gubernamentales. De ser necesario, se coloca en cualquier espacio disponible para afianzar la presencia feminista, como se comprueba en la siguiente imagen realizada durante la toma de Radio BUAP universitaria, simultánea a la toma del Congreso en noviembre de 2020. Lo utilizan para cubrirse el rostro, bien para mantenerse en el anonimato o para protegerse; es decir, el pañuelo es a la vez emblema, máscara y escudo. También lo extienden como bandera o lo obsequian a integrantes neófitas en el movimiento. Este último gesto ha hecho que la adquisición y uso del pañuelo se convierta en un rito de iniciación.



Fig. 7. Toma de RadioBUAP (radio universitaria). Fotografía tomada con autorización del muro de la colectiva Coatlícue Siempreviva.

Dos de las entrevistadas, además de adquirir y portar su pañuelo, interiorizaron y encarnaron sus significados al teñirse el pelo, como otro elemento que cubre/esconde/protege a la cabeza, en colores brillantes. A través de esta acción, que ellas etiquetaron como “simple”, desarrollaron un proceso de introspección y empezaron a reconocerse y proclamarse como feministas: “Me corté el cabello y me lo teñí de verde. El cabello es un símbolo de feminidad. Y la gente siempre me preguntaba ¿Por qué lo hiciste? Ya no te ves como una niña” (M7Z). Para esta participante, además, cortar y teñir fue un momento de transición de la adolescencia a la adultez. Por su parte, M14G vivió esta experiencia como una forma de transgresión y de exploración de su personalidad: “Siempre lo he tenido así [largo y castaño], así que es un tema performativo entre mi yo y mis límites. Cuando me lo teñí, era como explorar un territorio que era desconocido. Recordaba la frase de Tolkien *¿Qué pasa si doy un paso más adelante?*”. Ambas participantes, criadas en hogares conservadores, sabían que un gesto en apariencia intrascendente e incluso superficial transmitía a su grupo cercano información sobre su posicionamiento político, inquietudes y necesidades, como observan DeMarrais, Castillo y Earle (1996, 18).<sup>31</sup>

Algo similar sucede con los tatuajes que portaban varias de las participantes. Los tatuajes también están mal vistos por los grupos más conservadores de la sociedad poblana, que los asocian con comportamientos delictivos y con estereotipos clasistas y racistas. Imprimir sobre el cuerpo estas marcas se convierte así en una transgresión y una forma de individuación. Por otra parte, las entrevistadas se refirieron a sus tatuajes como cicatrices o recordatorios que les remiten a sus propios procesos de superación de violencia o que dan testimonio de los momentos más significativos en su biografía, de aquellos que han tenido el suficiente impacto emocional como para producir una huella indeleble sobre la piel, como lo refiere Ahmed: “Your survival is afforded in the pain and violence of this loss. The injury surfaces in the forming of a different kind of body. The scars on your skin both attach you to a past of loss and a future of survival. This is not a healing. But you’ve moved on” (2014, 38). Asimismo, tatuarse se percibe como acto político, sobre todo cuando se utilizan símbolos asociados con sus ideales, por

---

<sup>31</sup> En un momento posterior a la entrevista, M14G me mostró una imagen que circula por internet, donde se establece el paralelismo entre el cabello teñido de las feministas y el aposematismo (estrategia antipredatoria donde una especie advierte a sus predadores de su toxicidad con el color de su piel). La respuesta de M14G y la broma, como ella relató, consiste en que, si los hombres se sienten alertados por el color del cabello de las feministas, la estrategia está funcionando y las está protegiendo de posibles predadores.

ejemplo, el símbolo feminista: “Mis tatuajes son expresión de mi interior” (M17V). Sobre este punto, puede establecerse un paralelismo entre los tatuajes como huellas de la historia personal sobre el cuerpo y las pintas como señales o cicatrices de la violencia infringida sobre el cuerpo social. Cuando se realizan sobre monumentos que materializan herencias *difíciles/conflictivas* (MacDonald 2009, 2015), documentan y critican la historia a la que hacen referencia. Por otra parte, las pintas y otros elementos, como los carteles y las banderas, también operan como marcadores territoriales que evidencian la presencia de grupos minoritarios dentro del tejido social poblano y que afirman su derecho y propiedad sobre estos espacios: “Rather than attempting to exclude ‘others’ by means of erasing their heritage, the taking down or modification of monuments is about the struggle for inclusion and coexistence of multiple narratives of the past, embodying diversity and plurality of views. It is an urban struggle for the city as a place of civility and democracy” (Frank y Ristic 2020, 257). Las pintas, así, tienen un sentido tanto de denuncia, como de (re)apropiación, además de un sentido de tipo memorial-territorializante.

Otros objetos que facilitan el recuerdo, tanto de las experiencias de violencia como de sus víctimas, son las fotografías, las cruces (moradas o rosas), las flores y las velas. Las fotografías pueden ser de dos tipos: las primeras retratan a víctimas de violencia; en este caso, su colocación en el espacio público lo transforma en un memorial u ofrenda, sobre lo que profundizaré al hablar de las flores, cruces y velas. Por una cuestión de sensibilidad y respeto, no obstante, me abstendré de reproducir estas imágenes. El segundo tipo de fotografías, en cambio, sirven para denunciar y exponer a violentadores o para realizar escraches a funcionarios públicos.<sup>32</sup>

Un primer ejemplo es una intervención sobre la fotografía del entonces gobernador Miguel Barbosa. Las prácticas iconoclastas sobre el retrato de Barbosa fueron frecuentes durante 2020, debido a la misoginia del funcionario, a su animadversión contra el movimiento feminista (Guzmán 2020; Merino 2021; El Universal Puebla 2021), así como a su pésima gestión de la crisis de violencia de género que se vivía en la localidad. Para esta intervención en particular, en la frente se escribió la leyenda “misógino”, mientras que alrededor de la pintura se lee la frase “No estaba con el novio”. Esta frase hace referencia a una desafortunada declaración hecha por el gobernador el día 10 de junio de 2020, cuando se le solicitó aprobar la alerta de género. Su respuesta, según se transmitió en medios locales, fue que la alerta era innecesaria porque, en la mayoría de las ocasiones, las denuncias por desaparición eran falsas:

---

<sup>32</sup> Los escraches o *funas* son denuncias públicas que se realizan sobre todo en redes sociales, frente al domicilio de la persona o en algún lugar público (el centro de trabajo, por ejemplo) que el denunciado frecuente.

“Y hay otros casos reales, sin duda que sí, que son los menos... el porcentaje mínimo, mínimo... Bueno, ha habido casos donde la policía ministerial ha encontrado a las personas declaradas como desaparecidas con su novio” (INFOBAE 2020). En cuanto a la pintura en las pestañas, el rubor, los bigotes y otras modificaciones, rinden tributo a la toma de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos en la ciudad de México, ocurrida en septiembre de ese mismo año.



Fig. 8. Intervención sobre el retrato del entonces gobernador, Miguel Barbosa. Imagen obtenida con autorización del muro de la colectiva Frente Feminista Radical de Puebla (1 de octubre de 2020).

El día 2 de septiembre de 2020, el bloque negro y la colectiva *Ni una menos* tomaron la sede de la CNDH de la ciudad de México después de que su titular, Rosario Piedra Ibarra, se negara a atender a familiares de víctimas de desaparición forzada y de abuso sexual infantil (Cerdeira 2020; Ferri 2020a). Ante la falta de respuesta, una de las madres se amarró a una de las sillas, mientras que otras mujeres anunciaron que no abandonarían el inmueble hasta que se hiciera justicia. El día 4 de septiembre, la colectiva *Ni una menos* se presentaron para acompañar a las ocupantes. En las siguientes semanas, las mujeres realizaron diversas intervenciones, entre las que se incluían alteraciones a cuadros de Francisco I. Madero, Miguel Hidalgo y José María Morelos, personajes destacados durante la Revolución Mexicana y la guerra de Independencia. El cuadro de Madero fue intervenido por una menor víctima de abuso sexual que le pintó las pestañas, los labios y el traje, para que después otras mujeres colocaran un pañuelo morado en el marco.

Cuando las imágenes comenzaron a circular en redes, el presidente Andrés Manuel López Obrador hizo declaraciones al respecto y reprendió a las feministas por haber dañado los cuadros (Ferri 2020b). El presidente afirmó: “Claro que no me gustó, cómo me va a gustar, ver

a Madero ultrajado. Nadie debe ser ofendido así, vilipendiado, menos un luchador por la democracia como Madero. Ya si no respetamos eso...” (En Méndez y Urrutia 2020), y calificó la toma como una “provocación” a la que su gobierno no cedería. El autor de las pinturas, José Manuel Núñez (Jomanu), también protestó e hizo público su descontento en redes sociales. No obstante, sus publicaciones recibieron numerosas críticas, y respuestas por parte de las okupas, por lo que el pintor se retractó y se comprometió a donar un segundo cuadro para recaudar fondos para la toma de la CNDH (Redacción El Universal 2020; Rangel 2020).

Ante las críticas, colectivas poblanas convocaron a una toma solidaria de la sede local de la CNDH (Nolasco 2020), que fue donde se realizó la intervención sobre la fotografía de Barbosa, además de que se pintaron las puertas y paredes con leyendas como “cómplices”, “asesinos” “ni una asesinada más”; se intervino un vehículo de la comisión, se pintó y se rompieron los parabrisas, y se colocó en la entrada del recinto una marioneta gigante (mojiganga) que representaba a una integrante del bloque negro con el rostro cubierto por un pasamontañas, aunque por la vestimenta indígena también hacía referencia a las integrantes del movimiento zapatista. La imagen del presidente López Obrador también fue intervenida, con la misma leyenda, “misógino”, y los detalles en mejillas, labios y ojos, además de que se hizo una colecta de víveres para la ciudad de México.

Los “ataques”, si es que pueden denominarse así, sobre los retratos del presidente y del gobernador tenían un carácter punitivo, pero también, fueron un mecanismo de regulación de la rabia y una declaración de la impopularidad y rechazo hacia estos dos personajes. Freedberg (1989, 35) afirma que la iconoclasia es una forma de empoderamiento de los sujetos, tanto sobre la imagen como sobre lo representado: “Iconoclasm represents the most heightened form of making plain one's superiority over the powers of both image and prototype, of our liberation from their unearthly thrall”. También es una forma de volcar los sentimientos que producen determinadas figuras políticas. Al intervenir los retratos de personajes investidos de autoridad, continua Freedberg, se muestra inconformidad sobre su gestión y se protesta en términos relativamente seguros:

When we see an image of the king- to put it in the classical imperial terms - we will be inclined to respond to it as if the king himself were present, because of the more or less easy elision - of which every theologian has always been aware - of image and prototype . . . and so the violent act could somehow and quite self-evidently be relegated to a second order of harm; but one which could gain a much lower level of publicity if the act had not involved an image, and certainly not an image of royalty. (1989, 17-18)

El segundo ejemplo, por su parte, refiere también a una intervención iconoclasta sobre retratos de políticos, aunque, en esta ocasión, en lugar de pintar las fotografías, se quemaron. Esta “quema” simbólica se realizó el día 26 de agosto de 2020 durante una manifestación convocada para protestar nuevamente por la problemática de la violencia de género (González 2020; Olano 2020). En la movilización también se insistió sobre la despenalización del aborto, ya que durante el confinamiento aumentó el número de usuarias que demandaban una Ley de Interrupción Legal del Embarazo (ILE), al haberse visto obligadas a convivir más tiempo con sus agresores. Como tercer punto, se denunció la complicidad entre gobierno, Fiscalía y policía con perpetradores de violencia. Al evento acudieron aproximadamente 80 mujeres, entre activistas y familiares de víctimas de feminicidio. Además de una imagen alusiva a la policía local, se prendió fuego a una fotografía del gobernador Miguel Barbosa y a la del rector de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Alfonso Esparza Ortiz, quien era acusado de encubrir a agresores dentro de la institución, tanto profesores como alumnos (Almanaque 2020; Guzmán 2020). Por último, se quemaron los retratos de hombres acusados por feminicidio, abuso sexual, etc. Los retratos de estos últimos iban acompañados de la frase “Los que juraron amarnos”.

La quema fue una intervención con un marcado carácter performático y efímero, por la rapidez con la que se incinera el papel. Además, resultó sensorial y simbólicamente más agresiva, debido al efecto visual, auditivo, térmico y olfativo que produce el fuego, en contraposición a las pinturas, así como por sus connotaciones en torno a la destrucción, purga o purificación (religiosa y/o ritual). Además, en México el verbo “quemar” posee doble significado: por un lado, alude al acto de incinerar y, por otro, la expresión “quemar a alguien” significa dañar la reputación, exponer o desacreditar (DRAE 2022), por lo que la intervención también puede considerarse como una forma de escrache.



Fig. 9. Quema simbólica frente a la Fiscalía. Fotografía tomada con autorización del muro del Frente Feminista Radical de Puebla.

Otro aspecto que se puede desatacar es que para destruir los retratos se utilizó un contenedor que tenía escrita la leyenda “Somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar”. En el imaginario feminista, la bruja se ha convertido en el paradigma de la mujer perseguida y condenada por el modelo capitalista, colonial y cisheteropatriarcal (Federici 2004; Martínez Quintano 2021), a la vez que se ha reivindicado como modelo de emancipación y solidaridad femenina. De este modo, durante la manifestación se estableció una relación sumamente sugerente entre quema de autoridades, feminismo, memoria y brujería, a la vez que se puso de manifiesto cómo a través de la contra-monumentalidad se reelaboran las versiones dominantes en torno al pasado.

Sobre este último punto, unas de las principales víctimas de la Inquisición, perseguidas desde la antigüedad clásica y representadas por personajes como la filicida Medea, las brujas aparecen en la cultura popular como la intersección entre lo humano y lo demoníaco. Pueden ser jóvenes seductoras y lascivas o tener un cuerpo viejo y repulsivo, despojado de su capacidad reproductiva. En ambos casos, el cuerpo y la sexualidad de la bruja no se abocan a la reproducción (Padilla 2013, 79), por lo que su existencia se considera inútil e, incluso, una amenaza para el sistema. De ahí que se a lo largo de los siglos se haya institucionalizado su persecución y sometimiento a través de métodos como las quemaduras o las ordalías. La entrada de la Modernidad está plagada de historias sobre tortura de mujeres, contraviniendo la luminosa leyenda que circunda a la era de la razón entronizada “The ‘new’ eighteenth century is not so

much an age of reason but one of paranoia, regression, and incipient madness” (Cattle en Moraña 2017, 77). Federici (2004, 219) califica como genocidio las quemas de brujas que tuvieron lugar entre la Edad Media y hasta el siglo XIX.<sup>33</sup> A su vez, denuncia la importancia que tuvieron estas persecuciones en el sometimiento de las clases trabajadoras de cara a la instauración del modelo económico capitalista: “El hecho de que las víctimas, en Europa, hayan sido fundamentalmente mujeres campesinas da cuenta, tal vez, de la trasnochada indiferencia de los historiadores hacia este genocidio; una indiferencia que ronda la complicidad” (219). En la América colonizada, prosigue Federici, la quema de brujas fue una herramienta útil para someter a las nativas y mestizas. En primer lugar, porque al calificar las prácticas y saberes de las indígenas, mestizas o afrodescendientes como satánicas, se evitaba la difusión de epistemologías no europeas. En segundo lugar, se confirmaba la perspectiva de los conquistadores de que los naturales eran gente sin razón, con tendencias a adorar al demonio. Bajo esta lógica, los conquistadores y los evangelizadores refrendaron su condición superior frente a las comunidades sometidas, a la vez que justificaban las estrategias más violentas de evangelización y adoctrinamiento.

No obstante, la nueva historiografía feminista está reivindicando a las brujas como figuras sabias y libres. En el ámbito del activismo, la bruja se ha convertido en un modelo de empoderamiento. Además, se ha utilizado como símbolo de la reapropiación de las mujeres sobre su sexualidad y capacidad reproductiva (Martínez Quintano 2021, 107), ya que uno de los saberes más importantes que poseían eran técnicas de control de la natalidad (anticonceptivas) o abortivas (Federici 2004, 66). La reivindicación de estos conocimientos también era uno de los objetivos de la marcha del 26 de agosto, de ahí que las convocadas lucieran los consabidos pañuelos verdes y morados. Según comentó una de las participantes: “Para desestigmatizar socialmente al aborto necesitamos otros discursos. Nosotras hablamos mucho de que es una memoria ancestral que nos legaron las abuelas” (M13T). Sumado a esto, los aquelarres se han reinterpretado como un ejemplo de sororidad y colaboración femenina. En la Conquista y colonia, por ejemplo, se establecieron alianzas entre mujeres de diferentes grupos étnicos y clases sociales. Producto de estos vínculos, se compartieron conocimientos de herbolaria, técnicas artesanales, gastronomía, estrategias para la convivencia con los varones, entre otros saberes que facilitaban la vida cotidiana, por lo que Federici (2004, 168) las considera “un ejemplo contundente de las alianzas que, más allá de las fronteras coloniales y

---

<sup>33</sup> En *Calibán y la Bruja* (2004, 317), no obstante, se menciona que la quema de brujas no se ha erradicado del todo y que, en algunos países del Sur Global, sobre todo en contextos rurales, se siguen llevando a cabo.



de colores, las mujeres podían construir en virtud de su experiencia común y de su interés en compartir los conocimientos y prácticas tradicionales”.

Por todo lo anterior, la consigna “somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar” se ha popularizado en manifestaciones feministas y encuentros similares, en especial aquellos que se relacionan con la despenalización del aborto o cuando hay riesgo de hostigamiento y persecución. En la manifestación del 26 de agosto de 2020 convergían ambas variables. Además, la quema fue un gesto subversivo, ya que históricamente ha sido el Estado o las cúpulas religiosas quienes han perseguido y quemado a las brujas. Ese día, no obstante, fueron las mujeres las que enjuiciaron y castigaron a uno de los aparatos estatales. Sobre esto mismo, otra entrevistada (M6F) explicó que Miguel Barbosa ha pasado gran parte de su sexenio persiguiendo a las activistas: “Empezó una caza de brujas”, fue la expresión que utilizó. Por consiguiente, la quema también fue un mensaje para el gobernador de que las activistas no sentían miedo y de que estaban dispuestas a responder a sus persecuciones.

En cuanto al uso de flores, velas y cruces dentro de las intervenciones iconoclastas, los tres elementos aluden al discurso ritual religioso, así como algunas tradiciones locales, ya que poseen un significado votivo que remite a las ofrendas del Día de Muertos. Se trata de una tradición de origen mestizo—aunque, según Johansson (2003), sus antecedentes más remotos datan de la época prehispánica—que en el estado de Puebla está reconocida como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad en el municipio de Huaquechula y se celebra entre los últimos días del mes de octubre y los primeros del mes de noviembre. Durante estas fechas, se realizan altares para aquellas personas que han fallecido durante el año anterior. Los altares pueden estar dedicados a integrantes de la familia, amistades o, en el caso de espacios como escuelas, hospitales y oficinas gubernamentales, a personalidades destacadas en el ámbito político, artístico-cultural o histórico. Entre los elementos decorativos se incluyen flores de temporada como el cempasúchil (de color naranja) y la pata de elefante (morada), papel picado, cirios, imágenes religiosas, un espejo, un vaso con agua, para aliviar la sed del espíritu que regresa del más allá, un plato con sal y un incensario con copal para purificar. Además, se coloca la comida favorita de la persona recordada, su ropa, libros, juguetes u otros enseres personales, productos de temporada, como caña de azúcar, calabaza, mandarinas, tejocotes o naranjas,<sup>34</sup> y calaveritas de azúcar.

---

<sup>34</sup> Tejocote (*Crataegus mexicana*): conocido también como manzanita o manzana de Indias, es un arbusto frutal endémico de México y Guatemala que da fruto en otoño e invierno. El fruto, de color amarillo o naranja, tiene un alto contenido en vitamina C y un sabor dulce y se consume crudo, en confites o en el ponche de Navidad (bebida caliente a base de frutas de temporada, canela, panela/piloncillo y agua caliente).

La tradición del Día de Muertos da cuenta de la perspectiva mexicana en torno a la muerte; abre un espacio de consuelo y sanación, en la promesa de que se puede reencontrarse con los seres queridos. Los altares de muertos son una expresión de esperanza y una promesa de reunificación:

El rito de las ofrendas a los muertos, de esta manera, no es un culto a la muerte, no es necrofilia, sino precisamente su contrario, es afán de vida que al buscar su ancestralidad se reencuentra a sí mismo, gana la esperanza perdida al saber que de la noche viene la mañana utópicamente sin peligros, sin soles falsos, ni fuegos incinerantes, y sí en cambio, amaneceres con el sol en su lugar y con los pies en la tierra firme; preámbulo para reiniciar nuestra historia. (Torres 2017, 45)

Los altares feministas, que se alimentan directamente de esta tradición, permiten la elaboración del duelo, individual y colectivo, y proponen que el acto de conmemoración conjunta es una forma de resistencia (meta)física, como sugiere Zambrano: “Aun sin forma, recordar es el corazón de lo viviente e incluso de lo vivo” (2009, 139). Por eso, en noviembre de 2020 el Frente Feminista Radical de Puebla, junto con el Taller A.C. convocaron a la realización de ofrendas colectivas para las mujeres y personas trans asesinadas durante ese año bajo el lema “Las mujeres que asesinaste no morirán”. Las ofrendas, desde esta interpretación, son un intento feminista por “salvar” a las víctimas de la *aniquilación existencial* (Esposito 2008) que implica el olvido.

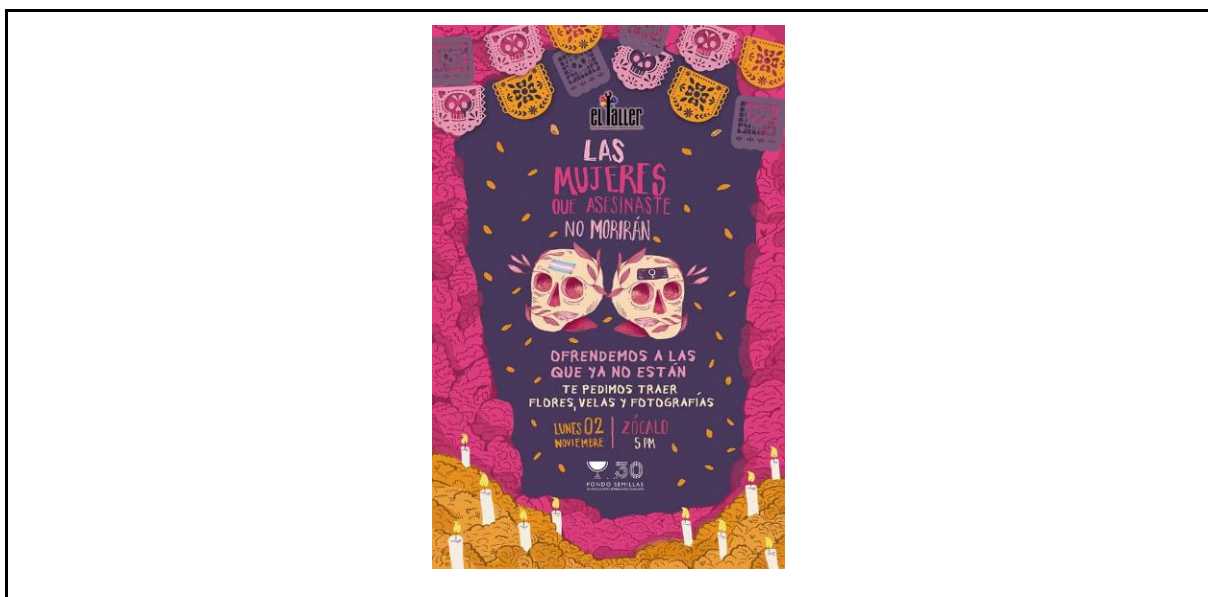


Fig. 10. Cartel convocando a la elaboración de ofrendas para las víctimas de feminicidio (y transfeminicidio). En el texto se lee: “Las mujeres que asesinaste no morirán. Ofrendemos a las que ya no están: te pedimos traer flores, velas y fotografías”. Imagen tomada con autorización del muro del Frente Feminista Radical de Puebla.



Fig. 11. Detalle de las ofrendas elaboradas por colectivas feministas con motivo de la celebración de muertas. Imagen tomada con autorización del muro del Taller A.C.

El último objeto simbólico que suele acompañar a las intervenciones iconoclastas es el rebozo, que las activistas utilizan para salvaguardar su identidad, para resaltar su orientación anticolonial o para recuperar una indumentaria tradicional femenina, que rara vez o nunca se podía portar en aquellos espacios donde se ejerce el poder o donde se tomaban decisiones de impacto político. También se utiliza para “feminizar” el discurso historiográfico o para incluir las luchas de las mujeres como parte del pasado nacional.

Un ejemplo de intervención iconoclasta a partir de un rebozo se realizó sobre el busto del presidente Benito Juárez García durante la Toma del Congreso. Este gesto posee múltiples significaciones. En primer lugar, el rebozo señala el origen indígena del presidente Juárez, situación que históricamente ha sido explotada por los partidos de centro-izquierda (el Partido Revolucionario Institucional, el Partido Revolucionario de la Democracia y el Movimiento Regeneración Nacional, éste último en 2020 ocupaba tanto la gubernatura como la presidencia municipal de Puebla), aunque ha tenido poco o nulos efectos en su práctica política. Uno de los reclamos de la toma (M13T) era precisamente que ninguna de las tres fuerzas políticas del país (centro, izquierda o derecha) emprendía acciones que garantizaran el bienestar de comunidades originarias, en especial de las mujeres y niñas, a quienes la violencia (sexual y feminicida) afecta de forma particularmente virulenta.

En segundo lugar, este gesto es una forma de feminizar a un héroe patrio, ya que el rebozo es un aditamento femenino, mientras que el pañuelo verde simboliza una lucha que atañe exclusivamente a las mujeres. En un contexto machista y reaccionario, como son algunos estratos de la sociedad poblana, resulta escandaloso que un hombre se vista de mujer, salvo que

lo haga por motivos burlescos o en contextos festivos, como un carnaval o fiesta de disfraces. En un primer momento, la intervención se consideró como una burla en contra del héroe patrio, en palabras también de M13T. Sin embargo, esta lectura resultaba en exceso superficial, además de sexista. El acto de feminizar a Juárez, según explicó la entrevistada, era un reclamo para que la legislación en torno al aborto la realicen aquellas personas a las que afecta directamente, en este caso, las mujeres y niñas.

Por último, si se toma en consideración que Juárez fue uno de los principales artífices de la separación entre la Iglesia y el Estado mexicano,<sup>35</sup> la colocación del rebozo fue una estrategia visual para desarticular la mayoría de los argumentos con los que se obstaculiza el acceso a la interrupción legal del embarazo, ya que estos provienen del discurso religioso. A la vez, denuncian que, si bien desde finales del siglo XIX el Estado mexicano se reconoce a sí mismo como laico, la Iglesia sigue interviniendo en la política nacional y local. En el Congreso de Puebla, como en muchos otros estados, los grupos conservadores religiosos poseen considerable presencia y fuerza política.

Tanto las mujeres a las que entrevisté como activistas de otros estados han denunciado en numerosas ocasiones que sus respectivos Congresos y Senados locales manifiestan posiciones cuando menos contradictorias en relación con la Interrupción Legal del Embarazo, en función del panorama electoral del momento (Lamas 2008a, 2008b; Tenahua 2019, 2021; Herrera 2021). Desde la perspectiva feminista, esta actitud da cuenta del miedo de las autoridades al costo político de posicionarse (Herrera 2021) y su absoluto desinterés por los grupos más vulnerables de la sociedad.



---

<sup>35</sup> Entre 1855 y 1857, Juárez, junto con Miguel Lerdo de Tejada y José María Iglesias, publicó una serie de leyes de corte anticlerical que más tarde darían lugar a la Constitución de 1857. En el siguiente capítulo profundizaré sobre la figura de Juárez y la construcción del Estado laico mexicano.

Fig. 12. Busto del presidente Benito Juárez ataviado con rebozo y pañuelo verde. Fotografía tomada con autorización del muro de la colectiva anticolonial Coatlicue Siempre Viva.

La negligencia o incluso complicidad de las autoridades en torno a la violencia de género dota a gran parte de las intervenciones feministas de un objetivo catártico. En el siguiente apartado, dedicado a los monumentos, exploraré esta relación a partir del concepto de *chivo expiatorio* propuesto por Girard (1982/1995). Tal concepto ayudará a entender las pintas y otras expresiones “violentas” como una forma de autorregulación emocional sumamente necesaria para las activistas poblanas.

### 3.1.3 Monumentos públicos y paisaje

Son las plataformas o territorio en que se realizan las pintas. En el caso de Puebla, los espacios que más se pintan pueden dividirse en tres grupos: a) espacios a través de los cuales se denuncian las fallas u omisiones por parte del Estado mexicano; por ejemplo, el Congreso local, Casa Aguayo (sede del poder Ejecutivo local), la Fiscalía General del Estado de Puebla, cuarteles de la policía, así como patrullas; b) espacios de memoria relacionados con los artífices del Estado mexicano, liberal, democrático y laico: el monumento a Benito Juárez o Ignacio Zaragoza,<sup>36</sup> la casa de los hermanos Serdán; c) espacios que preservan la tradición hispánica, católica y colonial de la ciudad: la estatua del Ángel Custodio,<sup>37</sup> la Fuente de los Frailes<sup>38</sup> o la Fuente de los Fundadores. En algunos casos, también se pintan edificios religiosos, principalmente la sede del arzobispado de Puebla y templos como el de San Francisco o la Catedral, que también se incluyen en la tercera categoría.

En otro momento, profundizaré sobre las implicaciones y especificidades de cada uno de estos grupos, además de que los vincularé con prácticas iconoclastas específicas. De momento, y como generalidad, baste con afirmar que todos estos lugares guardan una estrecha relación con el carisma colonial y eurocentrista de la ciudad o albergan a las instituciones

---

<sup>36</sup> General texano que dirigió la ofensiva del 5 de mayo de 1862 en contra del ejército francés. Esta batalla es uno de los hitos en la historia de la ciudad, aunque, cuenta la tradición, Zaragoza manifestaba una clara animadversión contra la ciudad de Puebla y su gente (Taibó, en Campos 2013).

<sup>37</sup> Instalación monumental de bronce y esmalte donada por el escultor Sebastián Enrique Carbajal. Se ubica en el Boulevard 5 de mayo, esquina con Juan de Palafox y Mendoza, cerca del centro de la ciudad. Desde su colocación, la estatua ha generado polémica (Sánchez 2020), ya que se considera como un monumento “feo”, que no corresponde con el estilo arquitectónico colonial de la zona, y por su elevado coste (3 millones de pesos mexicanos, 130.000 euros aproximadamente), extraídos de fondos municipales (García 2019).

<sup>38</sup> Hay dos fuentes de los Frailes, una en la avenida comercial más importante de la ciudad, Avenida Juárez, y otra frente a la iglesia de San Francisco, en la zona donde se fundó la ciudad en el siglo XVI. Las pintas normalmente se realizan sobre la segunda, que también se conoce como “Monumento/Fuente de los Fundadores”.

gubernamentales de las que depende la procuración de justicia, la seguridad y el bienestar de la ciudadanía. Es decir, estos edificios materializan una de las principales tensiones entre memoria e historia que las feministas denuncian a través de sus prácticas iconoclastas:

History – written with a capital H – stands for state power, objectivity and a kind of cold, clinical study of the ‘reality’ of the past into which ‘real people’ may find themselves excluded and alienated, memory is affective, open, inviting and made by the people themselves. Memory is socially constructed in the softest, happiest sense of the phrase. History is a repressive state discourse that mobilizes power and denies the ability of a society to shape itself and its own beliefs and desires. (Bollmer 2012, 453)

Por otra parte, en estos espacios se vive un proceso de *domesticación de la violencia* (Cota 2008) ritual, lo que equivale a que la apropiación de estos espacios y las acciones que se realizan sobre ellos permiten una suerte de catarsis controlada que da salida a determinadas emociones sin producir costes humanos, algo similar a lo que sucede con las quemaduras o intervenciones sobre fotografías de funcionarios públicos: “La sustitución sacrificial tiene por objeto engañar la violencia”, dice René Girard (1995) “en un adulterio largo en el que yo me convierto en otro y el otro se convierte en mí” (Rodas 2020, 38).

En su *teoría mimética del deseo*, René Girard (1983; 1995) plantea que el origen y desarrollo de la cultura se sustenta en dos mecanismos que denominó *chivo expiatorio* y *asesinato fundador*. El primero es un depositario arbitrario de la violencia. De acuerdo con Girard, toda violencia surge del antagonismo entre integrantes de la sociedad y normalmente se desencadena por la incapacidad de satisfacer un deseo, independientemente de su legitimidad. El deseo, sigue, se organiza siempre en función de un modelo, es decir, tiene una condición mimética-imitativa (deseamos lo que otro ha deseado antes que nosotros y que nos ha presentado como apetecible). No obstante, es material y simbólicamente imposible que el objeto del deseo satisfaga a todos los sujetos deseantes. Ante esta frustración y la imposibilidad de penalizar al auténtico responsable o responsables de la restricción, las sociedades humanas recurren a la figura del chivo expiatorio, como cuerpo en el que se vierten los impulsos violentos y el deseo de restitución/reparación: “La violencia insatisfecha busca y acaba siempre por encontrar una víctima de recambio. Sustituye de repente la criatura que excitaba su furor por otra que carece de todo título especial para atraer las iras del violento, salvo el hecho de que es vulnerable y está al alcance de su mano” (Girard 1995, 10).

El asesinato fundador, por su parte, es la resolución sacrificial que pacta la colectividad y que da una salida controlada a la violencia. El asesinato puede ser de forma literal—sacrificios

humanos o de animales—o metafórico, a través de otras formas de perpetración de violencia. El chivo expiatorio, una vez sacrificado, adquiere un carácter semidivino y reverencial en función del cual se desprenden una nueva serie de ritualidades. Se observa, pues, que estos dos elementos (asesinato y chivo) contienen una serie de implicaciones que producto de una mala interpretación se pueden considerar punitivas ya que es imposible disciplinar ni castigar a objetos no sintientes. Sobre este punto, Girard (1995, 12) apunta que “la relación entre la víctima potencial y la víctima actual no debe ser definida en términos de culpabilidad y de inocencia. No hay nada que ‘expiar’. La sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima ‘sacrificable’, una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio”. Desde esta lectura, a través de acciones como quemar, romper, enterrar, pintar, etc., las activistas poblanas pasan por un proceso de purificación y balance emocional. El asesinato fundador/sacrificio no debe confundirse con un proceso de expiación/restitución, sino que en todo momento ha de entenderse como un mecanismo de autorregulación (homeostásis) social y como una forma de provocación o, más correctamente, un intento por parte de las activistas de movilizar las mismas emociones que ellas experimentan en otros sectores sociales. Una de las frases que mejor sintetiza la tentativa feminista de reproducir en otros cuerpos sus propias dinámicas emocionales de frustración e impotencia la propone Andrade (2020) en el título de su artículo “Pintaremos lo que tengamos que pintar, hasta que nos dejen de matar”. Bajo estos supuestos, puede afirmarse que el chivo expiatorio dentro de las protestas feministas es, indudablemente, el monumento o espacio intervenido. En palabras de Cota (2008, s.p.), “Canalizar la violencia colectiva y enfocarla en un solo individuo considerado responsable de una determinada crisis social permite a la comunidad reducir el caos al que periódicamente se ve arrastrada”. Ahora bien, la perpetración de violencia (domesticada/controlada) sobre el chivo expiatorio, permite una movilización emocional regulada, a través de la cual, los o las participantes estabilizan su mundo interior y, en consecuencia, la interacción con la comunidad.

Desde esta lente interpretativa—la teoría mimética del deseo, específicamente a través de los conceptos de chivo expiatorio y asesinato fundador—, no es de extrañar que la rabia y la serenidad, el consuelo, fueran emociones que la mayoría de entrevistadas relacionó con su participación en las marchas. Esta misma rabia les permitió empatizar con quienes realizaban las pintas y acciones similares, mientras que la calma se experimentó durante o después de los eventos. Las metáforas más utilizadas para describir esas experiencias eran el fuego, grietas, el mar (olas) o una corriente eléctrica, todos términos cuya carga semántica refiere a movimientos bruscos, destrucción, quiebres o sacudidas. M9A, por ejemplo, describió su estado afectivo

previo y durante la marcha en los siguientes términos: “Era como si me diera un golpe de calor, sentía la sangre caliente... si me tocabas, estaba segura de que te ibas a quemar”. Por su parte, M11G lo sintetizó así: “Fue como si algo se quebrara [dentro de mí]”; y M3R: “Me hizo explotar de enojo, me incendio”. M17V, en cambio, mencionó que por un lado había experimentado una rabia similar “al mar cuando está picado” y, por otro, al terminar, sintió calma y recogimiento: “Era como una puesta de sol, cuando ya no hace calor y la temperatura es la exacta”.

A pesar de lo liberador de expresar emociones intensas como la rabia, Han (2020, 8) advierte que la dimensión afectiva, dentro del espacio ritual, puede entrañar riesgos para los movimientos sociales, sobre todo en el contexto actual, en que predomina una visión individualista, narcisista, según la define él: “Las emociones son más efímeras que las cosas. Por eso no dan estabilidad a la vida. Además, cuando se consumen emociones uno no está referido a las cosas, sino a sí mismo. Se busca la autenticidad emocional. Así es como el consumo de la emoción intensifica la referencia narcisista a sí mismo. A causa de ello cada vez se pierde más la referencia al mundo, que las cosas tendrían que proporcionar”. Esto significa que la explotación de la ritualidad, en función de sus capacidades catárticas, puede producir ensimismamiento y enajenación, lo que se traduce en una amenaza para la vida social que supuestamente busca preservar y reorganizar. En este sentido, el énfasis en el sentido de comunidad/colectividad resulta fundamental para cumplir con las pretensiones originales del ritual.

Queda por hacer un muy breve apunte sobre el cuarto elemento, los sistemas de escritura, para luego profundizar sobre determinadas prácticas iconoclastas y su relación con los hitos de la historia de México, concretamente, la Conquista y su herencia colonial.

#### *3.1.4 Sistema de escritura*

La mayoría de las pintas son textos que aluden a consignas feministas o de otros movimientos contrahegemónicos o son narrativas de denuncia que rescatan del olvido a las víctimas de violencia. Dado que los grafitis se realizan sobre monumentos o edificios, se “democratiza” la difusión del mensaje y se impacta a un mayor público. Además, al escribir sobre estos espacios se los *desacraliza* y se evidencia que, contrario a su denominación como “públicos”, muchos de ellos están restringidos a numerosos sectores sociales, como Casa Aguayo o la Fiscalía, por ejemplo.

En cualquier caso, este elemento es el que menos aristas de análisis ofrece, al menos en la propuesta DeMarrais, Castillo y Earle (1996) y para los objetivos de mi estudio, ya que la relación entre hegemonía y escritura depende de la creación de nuevos sistemas, normalmente



reservados para las élites. En el caso de las activistas poblanas y según adelanté en la introducción de este capítulo, el uso de la escritura es netamente instrumental y se utiliza para plasmar las consignas sobre los monumentos. Al mismo tiempo, es la intervención iconoclasta más difundida por la prensa y, por lo tanto, en la que se enfocan los debates, críticas y persecución por parte del Estado y la sociedad civil poblana. A continuación, muestro dos ejemplos de escritura sobre monumentos: sobre el templo de Nuestra Señora de la Concordia (3 Sur y 9 Poniente) y en la fachada del Congreso.



Fig. 13. Graffiti con la leyenda “Aborto legal” en la fachada del templo de Nuestra Señora de la Concordia (27 de agosto de 2020). Imagen tomada con autorización del muro del Taller A.C.



Fig. 14. Detalles de pintadas con leyenda “Aborto” y “Aborto, ya”entre otras, sobre la fachada del Congreso del Estado (25 de septiembre de 2020). Imagen tomada con autorización del muro del Taller A.C.

Por último y para cerrar con esta sección, es necesario resolver cómo se relaciona la memoria (cultural) con los conceptos anteriormente expuestos. Esta cuestión se resuelve a través de un planteamiento extraído de la arqueología social, según el cual la memoria es un

proceso interactivo. De acuerdo con Clark (1997) y Jones (2007), recordar no es un conjunto de datos que se almacenan, sino un proceso en el que intervienen tres elementos. Peterson (2013, 272) sintetiza la postura de ambos autores y establece que “Jones follows Clark (1997) in viewing memory as a process of pattern re-creation which involves the mind, the body and the world. Clark views cognition as something which is created within the interaction of brain, body and world. For Jones, memory is just this kind of knowledge: one that is contextually specific, experiential and embodied”. La interacción tripartita entre estas tres variables se manifiesta de muchas maneras, siendo una de las más completas y complejas el ritual. Como ya se ha establecido a lo largo de este capítulo, la ritualidad elimina la división entre individuo y comunidad, lo que repercute en la percepción del propio cuerpo. Durante la realización del ritual, el “yo” se desvanece para dar lugar al “nosotros” y, más tarde, el cuerpo (la conciencia de su materialidad y límites, *dimensión encarnada*) es un hilo conductor que dota de sentido (da una estructura narrativa) a esta experiencia. En cuanto a la *dimensión experiencial*, aquí se combinan tanto aspectos cognitivos—la asimilación y reproducción de pautas culturales, normas morales, sentidos y simbolismos—como aspectos prerracionales—las emociones que se movilizan, la “comunicación sin palabras” a la que alude Han y que refieren a la fase prelingüística de interacción con la realidad. La tercera dimensión, la *contextual*, la forman los elementos no sintientes con los cuales se produce el ritual—monumentos y objetos rituales—y el territorio, la colectividad y las circunstancias en torno a las cuales se produce la rememoración.

Respecto a los elementos no sintientes, Peterson (2013, 273), en consonancia con Nora (1989) y Huyssen (2003), hace la aclaración de que ni los objetos, ni el paisaje, ni los territorios son espacios de almacenaje, sino que son catalizadores que dan testimonio de un suceso previo: “Objects which index past events in this way are part of the embodied, experiential world which allows memory to be created through the process of pattern recognition. From this perspective, scars and physical traces of past changes on artefacts, landscapes and natural features are evidence for past memories. By indexing the demonstrable passage of time they allowed the creation of memory”. En función de estas evidencias y mediante una otorgación de sentido, a través de una narrativa más o menos coherente, se (re)construye la memoria cultural. El sentido otorgado está siempre en disputa y es susceptible de ser rechazado, reinterpretado e incluso olvidado.

Por su parte, Bollmer (2011, 459) afirma que la ritualidad es una forma de *actualización* de la memoria, que hace que los relatos y significados asociados a un evento mantengan su vigencia y, por lo tanto, que la comunidad siga identificándose y delimitándose en función de

ellos: “Ritual is the embodied performance of history as memory. It explicitly connects movement in the present with the virtual of history. The virtual may be co-present with the actual, but it cannot be realized without the forms of ritual that bring history to action. Ritual is only one name for the actualization of memory, and one that specifically stresses the role repetition plays in the embodied performance of memory”. La ritualidad, vista de esta manera, es un mecanismo de subsistencia para la memoria, que la fija a un espacio y objetos específicos, a la vez que la permite transitar en el tiempo con un mínimo de alteraciones. Al mismo tiempo, el ritual co-constituye a la colectividad, ya que estabilizan y contienen a las relaciones sociales que le dan existencia.

Una vez expuestas las generalidades, procederé con el análisis de uno de los espacios más frecuentemente mencionados durante las entrevistas y que se mencionaba en el apartado.

### **3.2. Espacios doblemente iconoclastas o la reconquista del centro poblano**

Para abrir esta sección, recupero el testimonio de M13T, activista con una marcada formación anticolonial, quien declaró que la cultura mexicana se constituyó en gran medida gracias a prácticas iconoclastas. En su opinión, un porcentaje considerable del patrimonio material, sobre todo arquitectónico, de México y de Puebla son “monumentos coloniales y patriarcales” cuya construcción implicó la destrucción de sus equivalentes indígenas. Sobre esta afirmación, Bantjes (1997, 2005) sostiene que los conquistadores que llegaron a Mesoamérica durante los siglos XV, XVI y XVII inauguraron la tradición iconoclasta de México y que la excusa de perseguir la idolatría permitió numerosos abusos de poder por su parte, por ejemplo, mediante la destrucción de la memoria cultural originaria.<sup>39</sup> La evangelización, añaden, confirió derecho a los conquistadores sobre los recursos naturales de América, en particular el oro y otros metales preciosos, que muchas veces eran arrebatados con el objetivo de “destruir sus falsos ídolos”. La destrucción de ídolos, templos, códices u otros objetos sagrados, así como la aplicación de castigos económicos y/o físicos en contra de quienes se negaron a aceptar la nueva religión traída de España fueron prácticas comunes. Francisco Cervantes de Salazar, en su *Crónica de la Nueva España* (1575/1971), relata la salida de Cortés y su ejército después de someter al poblado de Xochimilco: “Hecha esta consideración, recogiendo los suyos, se volvió quemando

---

<sup>39</sup> En Bantjes 2005 (dedicado a las prácticas iconoclastas realizadas durante la Revolución de 1910 – 1917) también se encuentra esta afirmación y se añade que la historia de México, sobre todo sus momentos constitutivos, han estado acompañados de prácticas iconoclastas debido a la intensa (conflictiva) y mutuamente influyente relación entre Iglesia y Estado.

las casas y torres de aquella ciudad y *destruyendo y haciendo pedazos cuantos ídolos podía topar*” (C. XCVIII; énfasis añadido). Otro episodio de iconoclasia documentado fue el *biblicidio* perpetrado por Fray Diego de Landa (Chuchiak 2005), quien ordenó la quema de imágenes de culto, objetos sagrados y códices de la cultura maya. A este evento se le conoce como el *Auto de fe de Maní* (12 de julio de 1562) y se estima que durante este se quemaron aproximadamente 5.000 objetos de carácter sagrado, además de que se torturó a varios caciques locales.

Otra práctica recurrente fue el enterramiento o destrucción de estatuas de los dioses (García Ramírez 2021), por ejemplo, el complejo monolítico dedicado a la diosa Coatlicue (“la de la falda de serpientes”) /Yolotlicue (“la de la falda de corazones”). A esta diosa, relató M13T, debe su nombre la colectiva decolonial más grande de Puebla, *Coatlicue Siempreviva*. El nombre hace referencia a la resistencia ejercida por la deidad después de sobrevivir siglos enterrada, en el sentido literal y metafórico: “Alude a la capacidad regenerativa de la planta (siempreviva) y a la diosa, que resiste”.<sup>40</sup> Al mismo tiempo, el nombre rinde tributo a la herencia indígena de las integrantes de la colectiva, oriundas en su mayoría de juntas auxiliares o de comunidades rurales cercanas a Puebla capital, que se acogen a la figura de Coatlicue como referencia ancestral o abuela primigenia que resiste la mirada colonial y monstrificante. Asimismo, el nombre de la colectiva recoge una de las principales características del pensamiento mesoamericano, el dualismo: “Como base general de clasificación de todos los seres, ha existido en todo o en casi todo el mundo, bajo símbolos de valor muy amplio como derecha/izquierda, arriba/abajo, luz/oscuridad, caliente/frío, cielo/tierra, duro/blando” (López Austin 1999, 39). A diferencia de la concepción occidental, caracterizada por una polaridad absoluta, el dualismo mesoamericano debe entenderse como un espectro y continuidad entre dos polos que “refiere a las fuerzas opuestas simbólicamente integradas en la misma deidad, oposiciones a las que son inherentes las contradicciones actuantes en la naturaleza. Se trata de deidades que se imaginan operando como parte de una continuidad entre lo sagrado y lo profano, el cielo y la tierra, la vida y la muerte, en fin, la bondad y la maldad” (Báez-Jorge 2004, 135). La naturaleza, sostienen las cosmovisiones indígenas, sobre todo en el altiplano central de México (Báez-Jorge 2004, 134), se encuentra en equilibrio. El balance del cosmos depende en gran medida del dualismo, ya que la coexistencia de lo uno en lo otro es una

---

<sup>40</sup> El nombre Siempreviva se refiere a un género botánico que comprende 30 especies de suculentas o crasas. Son plantas perennes, pertenecientes a la familia *Crassulaceae* y se las reconoce por su crecimiento en forma de roseta. Son un género resistente, con hoja gruesa capaz de almacenar grandes cantidades de agua, lo que le permite sobrevivir por largos periodos de sequía. Por su estructura, puede (sobre)vivir en terrenos áridos y semiráridos. Siempreviva, por lo tanto, alude a la resiliencia y capacidad adaptativa de la planta.

condición de posibilidad, equilibrio o retorno. Desde esta perspectiva, por ejemplo, la vida guarda en sí misma la potencialidad de muerte, que funciona como mecanismo regulador.

Visto así, Coatlicue es simultáneamente señora de la vida, madre del dios Huitzilopochtli y de todo lo viviente en México-Anáhuac.<sup>41</sup> Pero también es tumba, en su condición de diosa ctónica, que acoge y cubre los restos. La colectiva poblana que lleva su nombre recoge esta doble naturaleza: la diosa como matriz terrestre, donde se ha parido todo lo vivo, pero también tumba y destino último donde reinicia el ciclo. En este sentido y en consonancia con la metáfora del enterramiento, la deidad enterrada se pliega sobre sí misma, para luego renacer (explotar) como una planta o como la rabia feminista, pulsión dual de vida y resistencia, tanto biológica como social.

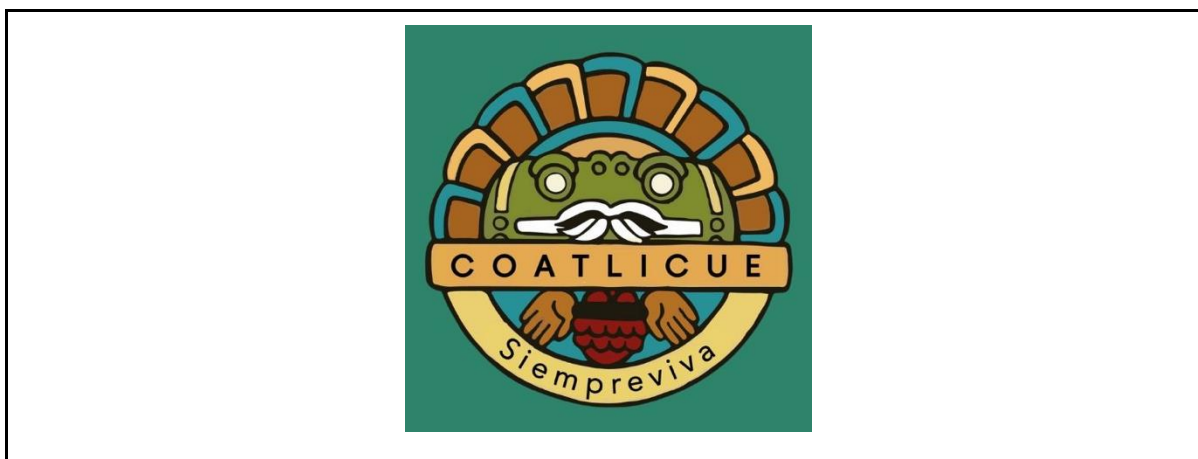


Fig. 15. Logotipo de la colectiva Coatlicue Siempreviva. La imagen va acompañada de la leyenda “Coatlicue Siempreviva. Coatlicue por nuestra abuela, el ojo occidental ve un monstruo, nuestro mirar ve a nuestra abuela sabia... matriz y tumba. Siempreviva por la tierra y retorno, como hierba ¡Organizar la Rabia, construir Resistencia!”. Imagen tomada de la página oficial de la colectiva.

Además del enterramiento de esculturas, durante la Conquista se quemaron códices o se reutilizó el papel para elaborar biblias, catecismos, etc. No obstante, algunos elementos

<sup>41</sup> La leyenda narra que Coatlicue era, en sus orígenes, una sacerdotisa, madre de Coyolxauhqui (la de la máscara de cascabeles, diosa lunar) y de los Centzon Huitznáhuac (Cuatrocientos surianos, las estrellas). Un día en que a modo de penitencia barría el cerro de Coatepec, la sacerdotisa se encontró con una bola de plumas de quetzal, materia preciosa en el mundo prehispánico. La guardó en su seno y poco después descubrió que se encontraba encinta. Cuando su hija se enteró, llamó a sus hermanos y acusó a su madre de haberlos deshonrado. Los Cuatrocientos surianos persiguieron a su madre hasta que entró en trabajo de parto y nació Huitzilopochtli (el colibrí de la izquierda, dios de la guerra y deidad tutelar de los mexicas), ya armado. Asesinó a sus hermanos y a su hermana, por haberlos instigado, la desmembró y lanzó sus restos a las faldas del cerro Coatepec. El templo mayor de México Tenochtitlán, consagrado a Huitzilopochtli, se erigió en el lugar donde supuestamente se había llevado a cabo la batalla entre este y sus hermanos. En la escalinata del templo se colocó un monolito de Coyolxauhqui para la realización de sacrificios humanos. Más tarde, durante la Conquista, los paralelismos entre la “inmaculada” concepción de Huitzilopochtli permitieron que la figura de Coatlicue se hibridara con la de la Virgen María, concretamente con la advocación de Guadalupe.

cosmogónicos sobrevivieron en la tradición oral gracias a que podían establecerse paralelismos con sucesos bíblicos, como en la leyenda de Coatlicue y la concepción inmaculada de su hijo Huitzilopochtli, o con el pasado grecolatino. En algunos casos, fueron los mismos frailes, Sahagún, Durán o Mendieta, quienes realizaron el proceso de hibridación, como señala Olivier (2019, 85): “Fray Bernardino de Sahagún —al igual que otros frailes y cronistas— compara a los dioses mexicas con sus equivalentes romanos, y fray Diego Durán pretende detectar ceremonias judías en algunos rituales mexicas”. Estas prácticas, en un principio orientadas por un ideal colonizador y evangelizador, no obstante, dieron lugar a nuevas producciones culturales, más ricas y complejas y, en este caso, mestizas. El caso paradigmático fue el de Guadalupe-Tonantzin, advocación mariana que reunió los atributos de Coatlicue, Cihuacoátl y Teotoinan/Toci, todas diosas relacionadas con lo femenino, lo maternal y la brujería.

Dentro de las cinco relaciones transtextuales desarrolladas por Genette en *Palimpsestos*, la *hipertextualidad* refleja la superposición de narrativas, cosmogonías, en este caso, cuando estas, más que aniquilarse, dan lugar a un nuevo texto: “Puede ser de orden distinto, tal que B no hable en absoluto de A, pero que no podría existir sin A, del cual resulta al término de una operación que calificaré, también provisionalmente, como transformación, y al que, en consecuencia, evoca más o menos explícitamente, sin necesariamente hablar de él y citarlo” (1989, 14). Ahora bien, la intención de los conquistadores y evangelizadores era la de eliminar la memoria cultural indígena; es decir, la destrucción de códices, enterramiento de imágenes o similares tenían un objetivo indiscutiblemente iconoclasta. Que algunos elementos sobrevivieran y pasaran por un periodo de transformación hipertextual se debe a dos situaciones: la primera, que los procedimientos para destruirlos fueron realizados por la propia población nativa, una vez derrotada y *encomendada* (Estrada de Gerlero 2011).<sup>42</sup> Mediante un conjunto de estrategias más o menos sutiles, las comunidades sometidas preservaron sus elementos identitarios, por ejemplo, a través del tequitqui,<sup>43</sup> la pintura mural o la preservación de técnicas como la plumaria y el enconchado, que adaptaron a las ritualidades cristianas.

---

<sup>42</sup> La encomienda era una forma de relación entre dos personas, supuestamente libres. Era una herencia medieval que se importó a América a través de la conquista. Mediante este sistema, un conquistador (encomendero) se hacía responsable de una comunidad indígena (encomendados), así como de sus territorios (y los recursos que ahí tuvieran). El encomendero tenía la obligación de evangelizar y proteger militarmente, mientras que el encomendado retribuía la protección a través de diferentes servicios (principalmente como mano de obra en el campo y la construcción). Los encomendados también contraían obligaciones tributarias, una parte para el encomendero directamente y otra para la Corona, además de los diezmos y otros impuestos eclesiásticos. Aunque en teoría era una relación de igualdad (la población indígena era vasallo de la Corona), la encomienda dio lugar a abusos y explotación, al punto de que la relación encomendero-encomendados asemejaba más a la dinámica esclavista.

<sup>43</sup> Término propuesto por José Moreno Villa (1949) para referirse a las producciones plásticas realizadas en la zona del altiplano central que se crearon en el periodo inmediato a la conquista española (s. XVI y parte del XVII).

Sin embargo, la resistencia indígena no era suficiente para salvaguardar estos elementos. De acuerdo con Assman (2008, 98), la memoria como fenómeno social es algo frágil, cuya preservación exige de la participación de las estructuras de poder, así como de diversos recursos, sobre todo económicos: “Remembering is the exception, which—especially in the cultural sphere—requires special and costly precautions. These precautions take the shape of cultural institutions”. En el caso amerindio, la reelaboración y subsecuente preservación de elementos cosmogónicos contó, en cierta medida, con el beneplácito y apoyo de los conquistadores y de la Iglesia. Pérez Flores resalta la labor de los frailes evangelizadores en la preservación y adaptación de la memoria cultural indígena:

Los frailes fundaron escuelas conventuales para, entre otros objetivos, formar a especialistas que pudieran ser parte de la mano de obra calificada para la labor constructora y decorativa de conventos. En dichos lugares fueron adiestrados los nativos en la manera de hacer imágenes de los cristianos; sin embargo los frailes, dentro de su proyecto evangelizador y gracias a una actitud humanista de rescate del pasado (Estrada de Gerlero, 1976; Pérez Flores, 2010), emprendieron el proyecto de enseñar el arte que ellos conocían y a la vez conservar los aspectos del arte indígena que no contrariaban los principios del cristianismo. (2015, 17)

Instituciones como el Colegio de Santa Cruz Tlatelolco (1536), en la ciudad de México, o conventos como los de Ixmiquilpan, Actopa y Xoxotenco (en el valle central) dan cuenta de la labor realizada por la Iglesia para salvaguardar parte del acervo cultural indígena, siempre que este fuera compatible con los dogmas del cristianismo.

En cualquier caso, y a pesar de estas excepciones, la interacción normativa entre conquistadores y memoria cultural nativa era de carácter destructivo. La práctica más extendida, y probablemente la más agresiva en términos materiales y visuales, fue la destrucción de templos y pirámides y la subsecuente reutilización de sus materiales para construir conventos e iglesias, tarea que además debía realizar la propia comunidad vencida. De acuerdo con el Instituto Nacional de Antropología (Radio INAH 2011; Matos 2014), sólo entre 1524 y 1529 se destruyeron total o parcialmente 68 templos mesoamericanos. Uno ejemplo de esta práctica tuvo lugar en el Tlachiuhaltépetl—más tarde iglesia de Nuestra Señora de los Remedios, *la iglesia de Cholula*) —, templo que se encontraba en el estado de Puebla, entre los municipios de San Andrés y San Pedro Cholula, ambos colindantes con Puebla capital. La iglesia de

---

El tequitqui es el resultado de la fusión de técnicas e iconografías indígenas con las europeas y se considera como la primera expresión de arte mestizo en América.

Nuestra Señora de los Remedios se erigió en 1594 sobre los restos del *Tlachihualtépetl* (“cerro hecho a mano”), templo dedicado al dios Chiconaquiahuitl (“el que llueve muchas veces/dios de las nueve lluvias”). Fray Toribio de Benavente-Motolinía relata en *Historia de los Indios de la Nueva España* (1536/2014) que después de que los conquistadores se asentaran en Cholula, el antiguo teocalli (“casa de los dioses”, templo) fue alcanzado tres veces por un rayo. Una vez que iniciaron los trabajos constructivos para el templo cristiano, afirmaba también Motolinía, cesaron los percances meteorológicos (De la Maza 1959; Morales Arizmendi 2015). La advocación mariana a la que debía su nombre la nueva iglesia de Nuestra Señora de los Remedios también era conocida como la *Virgen Conquistadora* (Romero 2020; Wobeser 2020), ya que Hernán Cortés la llevó consigo durante sus primeras expediciones y en las batallas contra los mexicas y aliados. De ahí que la colocación de su templo encima de un antiguo teocalli tuviera una considerable carga simbólica.



Fig. 16. Fotografía del cerro de Cholula (Tlachihualtépetl). En la cumbre, el santuario de Nuestra señora de los Remedios. En la falda del cerro se observan restos del basamento piramidal. Fotografía de mi autoría.

Hoy, el santuario de los Remedios es uno de los principales atractivos turísticos de Cholula. Además, es uno de los referentes paisajísticos de Puebla y se valora como uno de los casos más representativos del sincretismo arquitectónico y religioso de la localidad y del país (Secretaría de Turismo 2019b, 2019c). Es decir, la iglesia es un *lugar de memoria* en Puebla, tanto por “su condición de encrucijada donde se cortan diferentes caminos de la memoria como [por] su capacidad para perdurar y ser incesantemente remodelado, reabordado y revisitado”



(Allier 2008, 167). La canonización del templo como lugar de memoria, no obstante, obliga a pensar en las tensiones culturales y la violencia epistémica que implicó su construcción y no sólo en su valor sincrético y estético. Durante la entrevista, M13T habló precisamente del templo de Nuestra Señora de los Remedios como un ejemplo de iconoclasia, naturalizado e incluso valorado por la sociedad poblana. M13T contrapuso la popularidad de la que goza la iglesia de Cholula como práctica iconoclasta a una intervención realizada por activistas feministas el día 12 de octubre de 2020, con motivo del Día de la Resistencia Indígena, también conocido como Día de la Raza o Día de la Hispanidad. La plataforma intervenida fue el Monumento a los Fundadores. La intervención tenía un marcado carácter decolonial que imitaba y a la vez subvertía el proceder iconoclasta de los conquistadores. A diferencia de lo que ocurre con la Iglesia de los Remedios, recordó la entrevistada, esta acción no fue bien recibida.

El Monumento a los Fundadores es una escultura de piedra que fue construida entre 1931 y 1935 con motivo del 400 aniversario de la fundación de Puebla. Su autor fue el escultor acatzinguense Ernesto Tamariz (1904-1988), egresado de la Academia de San Carlos y famoso por haber construido, entre muchas otras obras, el *Altar a la Patria (Monumento a los Niños Héroes)* y los murales del Palacio de Minería, ambos en la Ciudad de México. El estilo de Tamariz estuvo influido por los modelos neoclásicos y, en el caso del *Monumento a los Fundadores*, por las vanguardias europeas y el art decó. La pieza consta de tres cuerpos o niveles. En el primero se talló una alegoría de la ciudad que consiste en una iglesia colonial edificada sobre una pirámide mesoamericana, que establece una relación hipertextual más que evidente con el santuario de los Remedios. En el siguiente cuerpo hay cuatro ángeles (atlantes) que soportan la alegoría y, al mismo tiempo, aluden a la leyenda de la fundación.<sup>44</sup> Debajo, en

---

<sup>44</sup> La leyenda fundacional de Puebla relata que el arzobispo de la ciudad de Tlaxcala, Fray Julián Garcés, tuvo un sueño en el que veía un valle atravesado por tres ríos. En ese lugar descendieron del cielo tres ángeles y, con cordeles de oro, trazaron una ciudad. En su condición de obispo, Fray Julián había reclamado en numerosas ocasiones que se fundara una villa exclusiva para españoles en la zona central de México, que, de acuerdo con el pensamiento de la época, serviría como bastión defensivo en caso de una revuelta indígena, a la vez que facilitaría el comercio y las labores de evangelización. El sueño sirvió como argumento decisivo a su favor y, tras recibir autorización, Garcés y sus compañeros frailes señalaron al colindante valle de *Cuetlaxcoapan* (donde las serpientes cambian de piel) como el lugar soñado para hacer la nueva Puebla (poblamiento, de ahí el nombre). El valle era un punto estratégico por su posición intermedia entre el puerto de Veracruz y la capital del virreinato, además de que, por su extensión, permitiría un reparto de solares que atraería a los pobladores españoles. El 18 de enero de 1531 se ordenó, mediante una Cédula Real expedida por Isabel de Portugal, que “se buscará y se estudiará el sitio para la fundación de la nueva ‘Puebla’” y el 16 de abril de 1531 se fundó Puebla de los Ángeles. El 20 de julio de 1538 se entregó el escudo de armas a la ciudad, en la que se institucionalizó el relato del sueño. En la parte superior, el escudo tenía las letras K.V. (Carlos Quinto). Debajo, se representaba un castillo de cinco torres, en referencia a la opulencia de la ciudad. Sobre las torres, sobrevolaban dos ángeles sujetando un listón, lo que indicaba el trazado perfecto de la ciudad y la encomienda divina de fundarla. En torno al escudo había una leyenda en latín “ANGELIS SVIS DEVS MANDAVIT DE TE VT CVSTODEANTE IN OBNIIVS TVIS VIIS” (Angelis suis Deus mandavit de te ut custodeante in obnibus tuis viis, Dios mandó a sus ángeles para que te cuiden en todos tus caminos).

el tercer cuerpo, se ubican cuatro esculturas que representan a la reina Isabel, Fray Toribio de Benavente (Motolinía, el mismo fraile que relató la destrucción del Tlachihualtépetl), Juan Salmerón (oidor de la Segunda Audiencia y promotor de la fundación de Puebla) y Fray Julián Garcés (el obispo que supuestamente soñó con la fundación). El monumento se colocó originalmente entre la Avenida Juárez y la 15 Sur; sin embargo, en 1960 se removió y se colocó en su ubicación actual, el Paseo San Francisco (Boulevard 5 de Mayo y Avenida 14 Oriente). Según la tradición local, fue en este barrio donde se hizo la primera tentativa de fundación (16 de abril de 1531); sin embargo, los constantes desbordamientos del río San Francisco obligaron a un segundo intento en 1534, sobre un terreno más elevado y, por lo tanto, más seguro. En la actualidad, poca gente sabe del traslado que sufrió el monumento, ni de las dos tentativas de fundación de Puebla. En el imaginario popular, se cree que la actual ubicación del monumento se corresponde con lugar que soñó Fray Julián.

De acuerdo con Nora, esta es una regularidad de los *lieux de mémoire*: con el paso del tiempo y el subsecuente distanciamiento con el pasado recordado, las expresiones materiales de memoria cobran relevancia como catalizadores: “The loss of a single explanatory principle, while casting us into a fragmented universe, has promoted every object—even the most humble, the most improbable, the most inaccessible—to the dignity of a historical mystery. Since no one knows what the past will be made of next, anxiety turns everything into a trace, a possible indication, a hint of history that contaminates the innocence of all things” (1989, 17). La sensación de pérdida que acompaña a los pasados distantes hace que las personas se aferren a las materialidades de la memoria, ya que los consideran referentes estables. Sin embargo, que los soportes materiales sean más estables, porque en apariencia son más duraderos, no implica que la información que resguardan sea veraz ni históricamente rigurosa.



Fig. 17. Fotografía de la intervención del 12 de octubre 2020, Día de la resistencia indígena, obtenida del muro de Facebook de la colectiva Coatlicue Siempre Viva.

Aun así, las materialidades de la memoria son altamente apreciadas, ya que calman la ansiedad que produce la sensación de pérdida del pasado, postulado con el que coinciden Nora (1989) y Huyssen (2003, 17):

Wherever one looks, the contemporary public obsession with memory clashes with an intense public panic of oblivion, and one may well wonder which came first. Is it the fear of forgetting that triggers the desire to remember, or is it perhaps the other way around? Could it be that the surfeit of memory in this media-saturated culture creates such overload that the memory system itself is in constant danger of imploding, thus triggering fear of forgetting?

Ambos autores señalan, no obstante, que uno de los grandes riesgos de la materialización de la memoria y del valor a veces exagerado que se concede a los lugares que la habitan es que se elimina la responsabilidad de los sujetos sociales en el proceso de recordar. Es decir, las sociedades a veces vacían sus recuerdos en espacios concretos y con ello se despojan de la responsabilidad de portar y actualizar las distintas versiones del pasado, planteamiento con el que también coincide Young (1992, 275): “In this age of mass memory production and consumption, in fact, there seems to be an inverse proportion between the memorialization of the past and its contemplation and study. For once we assign monumental form to memory, we

have to some degree divested ourselves of the obligation to remember. In shouldering the memory-work, monuments may relieve viewers of their memory-burden”.

La intervención sobre la Fuente de los Fundadores es un ejemplo de cómo los monumentos, rituales y otras formas objetivadas de memoria son construcciones arbitrarias, cuyos relatos obedecen a intereses específicos, pero también que los sujetos sociales pueden tensar y reorganizar estos relatos. En general, la sociedad desconoce o naturaliza determinadas versiones de memoria y asume que lo que recuerda es *lo que realmente pasó*. En consecuencia, le confiere una dignidad particular al objeto o práctica que protege esta memoria, lo que a su vez se traduce en una defensa encarnizada de estas entidades y del espacio en que se materializan: “The defense, by certain minorities, of a privileged memory that has retreated to jealously protected enclaves in this sense intensely illuminates the truth of lieux de memoire - that without commemorative vigilance, history would soon sweep them away” (Nora 1989, 12). De acuerdo con Till (2006, 291), no obstante, los lugares de memoria, más que puntos geográficos, son redes en las que interactúan múltiples agentes: “Far from being ‘rooted’ or stable, places are porous networks of social relations that continuously change because of the particular ways they are interconnected to (and in turn shape) other places and peoples (Massey, 1997)”. Así, la construcción de memoria excede al espacio físico y depende también de quienes transitan por él, sus subjetividades, los objetos circundantes y la manera en que todos estos elementos se relacionan.

La intervención del 12 de octubre de 2020 refleja los postulados de Till a través de una serie de mecanismos que, en su momento, resultaron desconocidos para las participantes. Ese día, las activistas se reunieron en el monumento y le colocaron rebozos y pancartas con las leyendas “Resiste Anahuak”; “Descolonízate Puebla y muerte al Edo. Colonial”; “Mujeres resistencia anticolonial. Abolir 12 de octubre”, entre otras consignas. Su objetivo era resignificar el espacio y la fecha a través del monumento: “No es la historia con la que estamos conformes. [Ahí] hay cosas a cambiar”, afirmó M13T.<sup>45</sup> Si bien es cierto que el monumento no se encuentra en el lugar original de la fundación, el barrio de San Francisco es uno de los más antiguos de la ciudad y el convento, del mismo nombre, fue el primero que se estableció en

---

<sup>45</sup> Respecto a las reivindicaciones de la identidad indígena precolombina, esta narrativa y sus usos anticoloniales también puede incurrir en paradojas y contrasentidos. Una de las entrevistadas (cuyo identificador elimino a petición) tenía ascendencia libanesa, mientras que otra (M17V) tenía abuelos de origen español, que habían llegado durante la oleada migratoria de principios del siglo XX. En estos casos, no existe una conexión directa con el pasado colonial que las entrevistadas enunciaban en primera persona (ideas como “los españoles *nos* conquistaron”) y se incurre en la misma problemática de la memoria oficial, criticada por Nora y Huyssen. De esta manera, la pretensión de oficializar la contramemoria anticolonial no está exenta de los mismos riesgos que los relatos previos que pretende sustituir.

Puebla (en 1537 iniciaron los trabajos constructivos). Más importante todavía, en la capilla anexa, consagrada al beato Sebastián de Aparicio, se encuentra la estatua de la Virgen Conquistadora que perteneció a Hernán Cortés. Durante la entrevista, no se mencionó este hecho; no obstante, al momento de integrarse en el marco analítico, potencia el sentido de la protesta. Sin saberlo, las pintas feministas dialogaban simultáneamente con el monumento, con la historia del barrio y con la escultura, tres elementos claves del imaginario colonial poblano, lo que, a su vez, permitía la reterritorialización de estos espacios como enclaves de resistencia feminista: “Como espacio público, el lugar de memoria articula prácticas cotidianas y resignifica los lugares en pos de una nueva diferenciación territorial que le imprime al sitio una nueva carga simbólica dada por la definición que los sujetos sociales han podido efectuar” (Fabri 2010, 103).

La actividad del 12 de octubre fue televisada en cadena local y difundida en redes sociales, tanto de las colectivas involucradas como de prensa y particulares. M13T reconoció que fue en las redes (Facebook© e Instagram©, principalmente) donde las activistas recibieron la mayoría de las críticas y ataques: “Nos tacharon de ridículas y de ociosas, dijeron que nuestra intervención era una tontería\*”.<sup>46</sup> Assman y Czaplicka (1995, 121) coinciden con Nora en cuanto a que los monumentos y otros objetos son indispensables para que los relatos en torno al pasado subsistan: “Memory is not a metaphor but a metonym based on material contact between a remembering mind and a reminding object”. Por consiguiente, cualquier acto destructivo o transformativo que se realiza sobre estos objetos afecta al registro que se tiene del pasado y, en consecuencia, a la posterior (re)construcción del “yo” social de la comunidad afectada.

En este caso, no obstante, la defensa acrítica de los lugares de memoria colonial, templos cristianos o edificios civiles es una nueva forma de borrado de los “otros” sujetos sociales que integran la identidad mexicana, supuestamente mestiza. Como se observa, la herencia hispánica ocupa un papel preponderante en la construcción de este mestizaje, en detrimento de otras marcas identitarias. Por otra parte, el rechazo a este tipo de iniciativas da cuenta de que el discurso indigenista, uno de los principales componentes del modelo nacionalista mexicano (Itzingsohn y Hau 2006; Hau 2019), exalta la vertiente indígena como un componente fetiche y exótico, altamente comercializable en términos turísticos, pero sin un reconocimiento real de su ciudadanía y derechos. Al mismo tiempo, deja de lado que las comunidades indígenas representan hoy día el 9,4% de la población del país (INEGI 2022), con consecuencias negativas

---

<sup>46</sup> En el original usó otra expresión que no resulta adecuada para el contexto académico.

no sólo en términos de protección de la memoria cultural, sino educativos, políticos y sociales. En definitiva, la herencia conquistadora sigue operando bajo la misma lógica de destrucción y ocultamiento en relación con la memoria cultural indígena.<sup>47</sup> Estrategias como las de la Colectiva Coatlicue Siempreviva, junto con las de otros actores sociales—M13T mencionó en varias ocasiones que su colectiva colabora con movimientos de defensa de la tierra y proyectos rurales comunitarios—son una forma de resistencia que reintegra y reorganiza las narrativas de memoria desde la mirada de otros sujetos sociales.

Si bien estos monumentos no son los únicos intervenidos en Puebla, dejaré para los siguientes capítulos el análisis de los espacios relacionados con la historia de los siglos XIX, que orbita en torno a la construcción del Estado laico y liberal mexicano, y XX, en la que se dan algunos de los movimientos sociales conrahegemónicos más conocidos, como la Revolución mexicana o los levantamientos zapatistas. En el capítulo 4, retomaré algunas cuestiones vinculadas con el imaginario religioso de la ciudad, sobre todo la Virgen de Guadalupe y sus vínculos con tradiciones como la Independencia, la Revolución y la Guerra Cristera, es decir, los movimientos de construcción y consolidación del Estado moderno (liberal) mexicano (s. XIX y XX). En el capítulo 5, por otra parte, revisaré algunos hitos contemporáneos del feminismo local y nacional, como la Revolución de la Brillantina y las movilizaciones de mujeres en otros países de América Latina. En ambas unidades de análisis, y como adelanté en el primer capítulo, plantearé nuevas herramientas conceptuales (*urban fallism* e *iconoclash*) con las que aproximarse a las formas de producción de (contra)memorias feministas.

---

<sup>47</sup> Al respecto, M17V también comentó sobre la raíz africana en la cultura mexicana. En su opinión, el tratamiento que se le da a la herencia africana de es igual o incluso peor que el que se le da a la vertiene indígena (al respecto, véase Sierra Silva 2018). Sin embargo, esta fue la única participante que comentó sobre la llamada “tercera raíz”.

#### CAPÍTULO 4. VIRGEN DE LAS RESISTENCIAS, RUEGA POR NOSOTRAS

Las políticas de memoria que desarrollan las colectivas feministas poblanas dan cuenta de un paulatino proceso de separación del canon cultural de la ciudad que, a su vez, refleja los diferentes estadios transitados por estas mujeres para apropiarse y ejercer su doble condición de portadoras y agentes de memoria. Las estrategias revisadas en el capítulo anterior, las pintas, pueden considerarse como un primer momento en el que se manifiesta una actitud de crítica y rechazo hacia la interpretación dominante del pasado. Otra característica en este tipo de intervenciones es que emociones como la rabia y el miedo tienen un rol protagónico. En cambio, las expresiones analizadas en este capítulo dan cuenta de un proceso de reflexión, donde las emociones adquieren un tono festivo, pero también pierden centralidad. Además, demuestran una mayor disposición hacia el diálogo con otros sectores sociales, lo que equivale a una paulatina transición de un enfoque *antagónico* a uno *agonístico* en las narrativas de memoria (Mouffe 2013; Cento Bull y Hansen 2016). También sobre el enfoque agonístico, las estrategias comprendidas en este capítulo son una tentativa de desestructurar los relatos de memoria dominantes “desde dentro”. Por último, la “Canción sin miedo” y las otras dos intervenciones revisadas en el quinto capítulo, reflejan el completo agenciamiento y maduración de las políticas de (contra)memoria feminista. Como principal rasgo, destaca la relación que se establece entre la canción y los procesos de duelo, tanto individuales como colectivos, así como el enfoque que en ella se da al olvido, entendido como elemento co-constitutivo de la memoria.

Las tecnologías analizadas en este capítulo tienen un carácter misceláneo, destacando como hilo conductor su carácter híbrido entre el lenguaje gráfico/plástico y elementos verbales-narrativos. En otros casos, vemos un carácter performático y efímero, cuya transmisión depende de espacios virtuales y de la transmisión oral. Las intervenciones que revisaré en esta sección son aquellas que trabajan sobre el imaginario religioso de la ciudad. En concreto, analizaré tres estrategias: la posada feminista, las alteraciones realizadas a las Letanías laureanas y algunas modificaciones hechas sobre la imagen guadalupana. En forma de contextualización, comentaré sobre la Toma del Congreso, en la que se realizaron la mayoría de las intervenciones, así como sobre algunos movimientos sociales que antecedieron a las movilizaciones feministas y en los que se observa un trabajo similar sobre el imaginario religioso.

Antes de proceder con el análisis, no obstante, recuperaré dos conceptos que ilustrarán algunas de las diferencias entre la iconoclasia y las intervenciones aquí estudiadas: la noción de *urban fallism* (Frank y Ristic 2020) y la propuesta de “iconoclash” y sus tipologías, elaborada por Latour en 2002. A lo largo del análisis también recuperaré elementos del enfoque agonístico, sobre todo en su dimensión política, según lo plantea Mouffe (2000, 2013, 2016).

De forma conjunta, estas nociones permiten aproximarse a aquellas intervenciones que no tienen como principal objetivo la destrucción del orden simbólico existente (relato de memoria dominante), sino que se relacionan con este a partir de procesos de transformación y ampliación.

#### **4.1 Iconoclasia, *urban fallism* y otras desarticulaciones del orden simbólico**

En la bibliografía especializada, en el discurso periodístico y en el habla cotidiana, hay por lo menos dos términos para referirse a la destrucción de imágenes que materializan y soportan la memoria cultural: iconoclasia o vandalismo. Con sus respectivos matices, ambos se refieren a la destrucción de imágenes o representaciones que poseen valor para una comunidad humana. En la introducción expuse que el concepto de iconoclasia es más antiguo y tiene un cariz menos peyorativo que el de vandalismo, que normalmente engloba juicios de tipo moral, político e incluso jurídico-penal (Freeberg 1989). Además, ambos conceptos reflejan la perspectiva de la víctima y dejan de lado las motivaciones del perpetrador, agente fundamental en la práctica iconoclasta. Hasta hace relativamente poco, había un limbo conceptual en torno a este agente de memoria, al igual que para referirse a aquellas prácticas que, aunque intervienen sobre los símbolos o espacios monumentales, no lo hacen con un afán destructivo.

Adicionalmente, tanto el concepto de iconoclasia como el de vandalismo confunden o equiparan la memoria con el patrimonio. A manera de diferenciación, el patrimonio considera únicamente los aspectos materiales, tangibles, cuantificables o transferibles y, por lo tanto, susceptibles de ser “poseídos” (De Cesari 2014, 247),<sup>48</sup> mientras que la memoria es una categoría más amplia que recoge al amplio espectro de narraciones, objetos, prácticas, rituales, representaciones e incluso emociones vinculadas con el pasado, el que se recuerda y el que se olvida. Como afirma Castillo Ruíz (2022), el concepto de patrimonio se ha extendido de tal manera que, para fines de protección y salvaguarda, es necesario recurrir a su dimensión histórica como criterio último de valoración. En consecuencia, la patrimonialización depende en exceso del Estado, que se convierte en el principal, y a veces único, agente autorizado para reconocer y consagrar espacios, objetos, paisajes o prácticas. De Cesari (2014) señala los riesgos que conlleva la estatización del patrimonio, en particular el fortalecimiento de narrativas nacionalistas. Otro riesgo es que el Estado, como entidad administrativa, tiende a proteger

---

<sup>48</sup> Sobre esta cuestión Wilson (2009) y Viejo-Rose (2015) reconocen la intersección y co-constitución que existe entre memoria y patrimonio. Por una cuestión de claridad conceptual, los diferencian así: el patrimonio es material y específico, mientras que la memoria es una categoría de mayor abstracción y con tendencias hegemónicas. En cualquier caso, Viejo-Rose previene sobre el hecho de que esta distinción es un tanto superficial: “Despite the closeness of the relationship, it is problematic to bind collective memory and heritage together as though the latter were a representation and/or deliberately selected materialisation of the former: the links are not as straight forward as they might initially appear” (2015, 4).



aquellos espacios que generan un beneficio económico (a partir del turismo o subvenciones), en detrimento de aquellos que no resultan monetariamente sostenibles, aunque estén investidos con otro tipo de valores.

De esta manera, ambas nociones resultan insuficientes para analizar las prácticas de interés en este capítulo, tanto por los sesgos que contiene como por su dependencia conceptual del patrimonio. Para subsanar estas dificultades, recurriré a otros dos enfoques; ambos surgen a partir de la década de 2010 y son el resultado de una tentativa académica de ampliar el aparato teórico en torno a la memoria y las relaciones que con ella establecen los sujetos sociales. El primer concepto es el de *urban fallism* que resulta particularmente útil para aproximarse a las políticas contemporáneas de (contra)memoria que producen los sujetos ex-céntricos, sobre todo en el Sur Global. Por su parte, la noción de iconoclash (Latour 2002) elimina los sesgos y connotaciones negativas asociados con la iconoclasia para, en su lugar, proponer un análisis de motivaciones y un inventario de las actitudes que los sujetos sociales manifiestan en relación con un imaginario social que no siempre reconocen como propio. La propuesta de Latour (2002) sugiere que los símbolos e imágenes a los que las comunidades adjudican valor y en función de los cuales construyen su identidad no tienen un único significado. Aun dentro de un mismo grupo cohesionado y con una noción medianamente “articulada” del nosotros, existen diferentes interpretaciones y valoraciones en torno a los símbolos identitarios. En periodos de transición, crisis o cambio social es común que se produzcan conductas “inaceptables” o disruptivas que no son más que una expresión de la tendencia natural de las comunidades a cambiar y reformular su identidad.

A continuación, profundizaré en el concepto de *urban fallism* y, posteriormente, explicaré en qué consiste la noción de iconoclash y sus tipologías, para de ahí proceder con el análisis de las tecnologías de memoria feminista.

#### 4.1.1 *Urban fallism*: un fenómeno del siglo XXI

En 2020, Sybille Frank y Mirjana Ristic publicaron un dossier dedicado a diversas prácticas que tenían como objetivo reapropiarse del espacio público, todas ellas en el marco de protestas sociopolíticas llevadas a cabo por minorías sexuales, raciales o étnicas, la mayoría en contextos del Sur Global. El dossier se tituló *Urban fallism* y contenía artículos sobre protestas en África, Estados Unidos, América Latina, el antiguo bloque soviético y Oriente Medio. El elemento de cohesión entre todos los textos era que en todas las protestas se llevaban a cabo prácticas de derribamiento, relocalización, destrucción o modificación sobre monumentos y otros espacios que ensalzaban narrativas de opresión, coloniales, racistas o dictatoriales, principalmente. Es

decir, todas estas prácticas reinterpretaban el pasado común. Para englobar todos estos procesos sin recurrir a las nociones de iconoclasia o vandalismo, Frank y Ristic acuñaron el concepto de *urban fallism*, que se refiere a “the ways in which the action of contesting, transforming and/or removing a monument from urban space operates as a means of political struggle and as a form of political engagement in urban contexts” (2020, 554). De acuerdo con las autoras, este fenómeno se inició en 2015, cuando un grupo de estudiantes de la universidad de Ciudad del Cabo (Sudáfrica) que se autodenominaba *Fallists* se manifestaron para exigir que se removiera del campus una estatua del exministro Cecil Rhodes.<sup>49</sup> Durante las protestas, uno de los estudiantes vació un cubo con excrementos sobre la efigie de Rhodes. Este no fue el único gesto de rechazo, ya que durante semanas se realizaron diferentes intervenciones, que incluían “occupation, appropriation, modification and transformation of the Rhodes statue by temporary creative spatial practices such as performances and dialogues on site but also more lasting disruptive actions of spraying graffiti and banners over the statue, pouring buckets of paint on it and wrapping it with black rubbish bags” (Frank y Ristic 2020, 553). Además, se creó una etiqueta (*hashtag*) que circulaba en Twitter<sup>®</sup> (ahora “X<sup>®</sup>”) con las leyendas #RhodesMustFall y #Fallism, que más tarde se extendió a otras universidades africanas en las que también hubo protestas para eliminar símbolos alusivos al colonialismo.

El uso de las nuevas tecnologías de la información, en especial de redes sociales como Facebook<sup>®</sup>, Twitter<sup>®</sup> o Instagram<sup>®</sup>, resultó fundamental para el desarrollo y expansión de los fenómenos que Frank y Ristic englobaron como *fallism*, al punto de considerarlo como un rasgo definitorio del fenómeno. Dentro de las ventajas que ofrecían las redes sociales destacan por lo menos tres: 1) la inmediatez en la transmisión de los mensajes, lo que permitía contrastar con narrativas infamantes que circulaban por otros medios, por ejemplo, la prensa, además de que favorecía la cohesión del movimiento a partir de la comunicación en tiempo real; 2) el anonimato y la seguridad que confería a sus participantes; y 3) las posibilidades expansivas y de creación de alianzas. A través de herramientas tan sencillas y accesibles como las etiquetas fue posible que grupos de distintas latitudes establecieran paralelismos entre sus historias de opresión y silenciamiento y, en consecuencia, se brindaran apoyo y protección mutuos: “Indeed, the contemporary taking down of monuments is characterized by global connectedness and spread through the power of the (digital social) media, which have triggered self-consciousness

---

<sup>49</sup> Magnate, defensor de la segregación racial y primer ministro de la colonia del Cabo entre 1890 y 1896. Rhodes fundó el territorio de Rodesia (actuales Zimbabue y Zambia) e impulsó el desarrollo industrial colonial a través de estrategias controvertidas, como otorgar prebendas fiscales a las industrias mineras, permitir el despojo de tierras y la expulsión de la población nativa.

in minority groups globally to take on public space and claim their rights” (Frank y Ristic 2020, 558). Las autoras señalan como reverberaciones del *fallism* original (extendido a través de redes sociales) los derribamientos de estatuas confederadas en los Estados Unidos de América bajo el lema #BlackLivesMatter, que en su momento apoyó las movilizaciones en la Universidad de Ciudad de Cabo, la remoción o relocalización de estatuas y monumentos que exaltaban la época colonial en Gran Bretaña, el derribamiento o alteración de estatuas de conquistadores en América Latina o de monumentos leninistas en Europa del Este, así como los de Chiang Kai Shek en Taiwán o de Hafez Al-Assad en Siria. Todas estas manifestaciones, aseguran Frank y Ristic, tenían en común que utilizaban al espacio monumental como una herramienta de resistencia política “against marginalization, discrimination and exclusion, a catalyst for democracy and social justice, and as a means of dealing with contested heritage” (2020, 554).

Aunque no se menciona en el dossier de Frank y Ristic, algo similar sucedió con los movimientos feministas de Latinoamérica.<sup>50</sup> A partir de la década de 2010, las plataformas digitales tuvieron un rol determinante en la consolidación, popularización y articulación de fenómenos como el #NiUnaMenos, #VivasNosQueremos y, sobre todo, en la lucha por la despenalización del aborto (Laudano 2017; Pila y Estrada 2023), o como refirió M3R, “Ninguna de mis amigas iba [a ir] a la marcha del 25 N. Muchas querían; pero les daba miedo que en la ciudad la gente es muy conservadora. Otras ponían la excusa de su mamá. Al final, al ver tanta gente en redes, se animaron. El movimiento está creciendo, pero necesita mucho empuje y las redes han motivado a [más] gente a salir a gritar”. De cara a la pandemia del COVID-19, como ya he mencionado en otros momentos, las redes sociales resultaron fundamentales para el sostenimiento del movimiento, tanto porque permitieron formas alternativas de participación, como porque mantenían informadas y conectadas a las activistas.

Como segundo aspecto definitorio, las prácticas de *urban fallism* abogan por una reconstrucción democrática del pasado, en la que se incluyan voces que anteriormente habían sido silenciadas, sea porque los recuerdos que portan son incómodos para el sistema o porque

---

<sup>50</sup> Tampoco se toma en consideración, pero otro antecedente directo de este tipo de iniciativas en México fue el movimiento #YoSoy132. De cara a las elecciones presidenciales de 2012, donde el expresidente Enrique Peña Nieto era candidato, se le invitó a dar una ponencia en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Durante su intervención, fue increpado por su mala gestión y colaboración en el Caso Atenco (2006), en el que la Policía Federal realizó acciones represivas contra los manifestantes, para lo que incurrió en violaciones a los Derechos Humanos, incluidas agresiones sexuales. El candidato respondió de forma displaciente, por lo que fue abucheado y un equipo de seguridad tuvo que retirarlo de las instalaciones de la universidad. Cuando el suceso se difundió en prensa, se desestimó diciendo que los involucrados no eran estudiantes, sino agitadores políticos. En respuesta, 131 estudiantes de la IBERO subieron a redes sociales los vídeos que acreditaban su participación, junto con sus credenciales de estudiante. El fenómeno se viralizó a nivel nacional e internacional, bajo el #YoSoy132, con el que se exigía rendición de cuentas por Atenco, una mayor transparencia durante las elecciones de 2012, así como su cobertura mediática y la celebración de un tercer debate entre los presidenciables.

pertenecen a colectivos marginalizados: “Participation in shaping the painful and shameful past in public spaces through public lobbying, negotiations, and contestations over what happens with monuments offers a venue for previously conflicted communities to participate in shaping the city’s public discourse” (Frank y Ristic 2020, 555). Con estas intervenciones se construyen paisajes de memoria heterogéneos, en el que coexisten múltiples experiencias y significaciones en torno al pasado. Es decir, este tipo de prácticas reflejan de manera más adecuada los comportamientos y naturaleza de la memoria cultural, entendida como un espacio heterogéneo, múltiple y a veces hasta contradictorio, en el que el conflicto no siempre ha de percibirse como algo negativo<sup>51</sup>: “The agonistic approach rejects the desirability of developing a single overarching narrative of the past. Instead, it strives to acknowledge, and to work through, a variety of contrasting memories of the past. It promotes a radical approach allowing for multiple perspectives and is open to a dialogue with ‘the other’, a dialogue which it sees in open-ended terms without assuming it can lead to consensus” (Robertson 2020). Sobre esta cuestión, Rigney coincide y afirma que el consenso es el primer estadio para la fosilización y eventual pérdida de la memoria: “While putting down a monument may seem like a way of ensuring long-term memory by giving it an official status, sometimes after a long struggle for public recognition, it may in fact turn out to mark the slow beginning of amnesia and indifference by foreclosing further discussion” (2008a, 93). La memoria, desde un enfoque procesual como el que defiende Rigney, está en constante actualización, evaluación y ajuste. Las visiones estáticas en torno al pasado despojan a las narrativas de la posibilidad de identificación, ya que simplifican los procesos históricos y deshumanizan a los agentes en ellos involucrados. Cuando no existe la posibilidad de crítica o contestación, el pasado se percibe como ajeno y distante, lo que eventualmente le despoja de sentido y valor para la comunidad.<sup>52</sup>

No obstante, el aspecto más representativo del *fallism* es que, si bien en su origen tenía un planteamiento iconoclasta (sobre todo en Ciudad del Cabo), algunas de las intervenciones subsecuentes no mantuvieron la finalidad destructiva. En algunos casos, se limitaban a cambiar de nombre a las calles o ciudad, alteraban el aspecto de las estatuas con ropa, complementos, pañuelos o similares, o daban un uso alternativo al espacio monumental como escenario para una performance, lectura de discursos, recitales de danza o poesía. Hubo por tanto intervenciones que recuperaban y capitalizaban el valor con que ya estaban imbuidos los

---

<sup>51</sup> Conflicto entendido como diferencia de interpretaciones y la voluntad de defender la propia visión, no como una tentativa de aniquilación del otro (Mouffe 2002).

<sup>52</sup> Sobre este punto, no obstante, Rigney no toma en consideración que las versiones cerradas en torno al pasado suelen ser las preferidas por grupos de choque (movimientos nacionalistas, de ultraderecha o radicales).

espacios de memoria en su condición de lieux, en la terminología de Nora (1989), y, a su vez, aprovecharon las líneas de fuga o posibilidades de reinterpretación que ofrecían.

En su conjunto, estas acciones permitían la “desterritorialización” (Frank y Ristic 2020, 556) de la memoria, término que deriva de los postulados de Deleuze y Guattari (1972, 1987), más tarde de Guattari y Rolnik (2006), y que explica las diferentes tensiones, reacomodos y reposicionamientos que acontecen en el tejido social: “We propose that the targeting of such monuments operates as a practice of ‘deterritorialization’ by which fixed and exclusive place identities are destabilized and shifted to a more ‘progressive sense of place’ (Massey 1994) based on connections and interaction with difference”. A partir de alteraciones plásticas o de los usos alternativos, los espacios monumentales se “abren” a nuevas subjetividades e interpretaciones, lo que en última instancia refleja el reposicionamiento de sujetos que estaban en los márgenes o, por el contrario, el desplazamiento y pérdida de prioridad de aquellos que ocupaban el centro (como también defiende Osborne 2017).

Así pues, la noción de *urban fallism*, entendida como “[a] creative appropriation, modification and transformation of monuments that engages urban public space in a non-military trans-border struggle for more just, diverse and inclusive cities” (Frank y Ristic 2020, 562) resulta conceptualmente más adecuada que el concepto de iconoclasia para aproximarse a las intervenciones analizadas en este capítulo. En la siguiente sección, trabajaré sobre la noción de *Iconoclash* y sus tipologías, establecidas por Latour (2002), como otra herramienta complementaria a lo ya expuesto.

#### 4.1.2 *Iconoclash* y sus tipologías: la memoria como ámbito de choque

Además del concepto de *urban fallism*, existe otra alternativa conceptual para aproximarse a aquellas prácticas que intervienen en el discurso de memoria dominante pero no necesariamente lo destruyen. Como segundo enfoque, recupero la propuesta que hizo Latour (2002) en su artículo “What is Iconoclash? Or Is There a World beyond the Image Wars?”. El texto se escribió para explicar una exposición homónima (*Iconoclash, Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*) que se realizó en el Center for Art and Media Karlsruhe, en mayo de 2002. En la exposición, el teórico francés delimitaba las tres esferas culturales en las que con mayor frecuencia se destruyen o transforman objetos imbuidos de valor simbólico, a saber: la religión, la ciencia y el arte (contemporáneo). La propuesta crítica de Latour, además, exploraba cinco modelos de relación que podían establecerse entre espectadores, imagen y mensaje. La taxonomía consideraba estas variables: los objetivos perseguidos por los autores; el rol de las imágenes intervenidas; los efectos que la intervención produce en quienes aprecian las

imágenes y cómo interpretan esta reacción de los perpetradores. De ahí, se identifican cinco patrones (Latour 2002, 26-30). Además de las tipologías, cabe destacar sobre este enfoque que se establece una diferenciación entre el objeto y su imagen/representación/reproducción. Esta diferencia es particularmente útil para trabajar con imágenes que provienen del ámbito religioso y las polémicas que se suscitan cuando son intervenidas.

Una breve digresión al respecto. En el ámbito de lo sagrado-religioso, que es uno de los principales registros de la memoria cultural, existen una serie de objetos denominados *acheiropoieta* (αχειροποίητα, de χείρ *khéir* –‘mano’– y ποιέω *poiéō* –‘hacer’ o ‘crear’, “no realizados manualmente” en su traducción literal, véase también la sección 2.2.2).<sup>53</sup> Latour (2002) destaca este grupo como uno de los más problemáticos dentro del debate iconoclasta, ya que se presume que los ha creado la divinidad, esto es, son objetos milagrosos. Alterar un objeto de este tipo es una agresión directa contra la colectividad que lo valora y suele desencadenar enfrentamientos violentos. Sin embargo, las intervenciones que aquí revisaré se hacen sobre reproducciones y no sobre el original: las colectivas feministas alteran imágenes que se sabe que fueron hechas por manos humanas—una de las participantes incluso ironizó que al dar la vuelta a una estampa de la Virgen se encontró la leyenda “Hecho en China”. En otras ocasiones, las activistas realizaron sus propias copias o adaptaciones. Este aspecto resulta, en palabras de Latour, uno de los más enriquecedores para aproximarnos de forma novedosa a la imagen: “What would happen if, when saying that some image is human-made, you were increasing instead of decreasing its claim to truth? That would be the closure of the critical mood, the end of anti-fetishism. We could say, contrary to the critical urge, that the more human-work is shown, the better is their grasp of reality, of sanctity, of worship” (Latour 2002, 18). De acuerdo con esta perspectiva, reconocer la mano humana detrás de ciertas obras o sus réplicas nos facilita el acceso a su mensaje y a la actitud de quien las ha creado. Las reproducciones, alteraciones y otras interferencias reflejan una actitud ante lo divino o, por el contrario, lo profano. Al mismo tiempo, delimitan un panorama afectivo y valorativo y brindan directrices sobre los objetivos de los perpetradores, su posición dentro del tejido social, las necesidades que no tienen cubiertas o sus demandas. Con esto en consideración, algunos de los acercamientos más provocativos a los símbolos religiosos adquieren otro nivel de complejidad, más allá del simple insulto o descalificación.

---

<sup>53</sup> Se le reconoce la condición de *acheiropoieton* a objetos como el manto de la Verónica, el ícono de la Virgen Trijerusa entregado a Juan Damasceno, la imagen de la Virgen de Guadalupe en la tilma de Juan Diego y el Santo Sudario de Turín.

Además de su condición de copias, otro aspecto que se ha de problematizar es que algunos de los objetos *acheiropoieta* se canonizan en más de un rubro. Gamboni (2014) habla de un solapamiento de valores, por lo que pueden analizarse y modificarse en función de su valor histórico-estético y no sólo por su condición de objetos sagrados. Estos dos puntos, la condición de réplicas y los múltiples órdenes de canonización, resultarán fundamentales en la siguiente sección, donde se comentará sobre las reformulaciones hechas por las activistas poblanas a la figura de la Virgen de Guadalupe y otros elementos de la religiosidad católica. Adicionalmente, serán necesarias las implicaciones afectivas y los nexos familiares que se establecen con esta imagen para comprender este fenómeno.

Con esto en consideración, procedo con el esbozado de tipologías de la *iconoclash*. La primera clasificación se denomina “The A: People Are Against All Images” (iconoclasia tradicional) y considera que las imágenes engañan y, por lo tanto, obstaculizan el acceso a la realidad. Los individuos que se categorizan en el grupo A intentan “purificar” el mundo y buscan vías de acceso directo a ideales supremos (Dios, la virtud), sin mediación de las imágenes. En su perspectiva, la representación siempre es insuficiente, innecesaria e incluso sacrílega. De acuerdo con Latour, esta categoría está respaldada por una larga tradición filosófica idealista que en Occidente se inició con Platón y que se complementó con postulados religiosos del cristianismo, el islam y el judaísmo. Durante la Querrela Bizantina y en la Reforma Protestante, este razonamiento motivó la destrucción de imágenes religiosas. Besançon (2000) respalda esta cronología y añade a la revolución francesa como un primer caso de iconoclasia de tipo secular que marcó la ruptura con el antiguo régimen. Para finales del siglo XX, continúa Besançon, esta tipología iconoclasta se sublimó y se llevó a un nivel metafísico, de tal manera que corrientes artísticas como el suprematismo ruso o el arte abstracto eliminaron la imagen de la plástica: “It was a new iconoclasm, given that their renunciation of reference to ‘objects’ and to nature did not stem from a fear of the divine but from the mystical goal of providing an image that was finally worth of it” (2000, 7).

La segunda categoría o “The B: People Are Against Freeze-Frame, Not Against Images” considera aquellas intervenciones en las que se manifiesta rechazo en contra del estatismo de la imagen. Estas prácticas rompen con la definición más estricta de iconoclasia y apuntan hacia otro tipo de fenómeno de recepción e interpretación. Las intervenciones enmarcadas en la segunda categoría denuncian que las imágenes “congelan” la realidad y no dan cuenta de su condición dinámica y mutable. Esta tipología está íntimamente relacionada con el consumo, pero no se limita a este, y, por lo tanto, es muy común a partir del siglo XX, sobre todo en el ámbito del arte contemporáneo. Un ejemplo sería la pieza *L.H.O.O.Q* (1919) de Duchamp, en

la que dibujó bigotes y perilla a una reproducción de la Mona Lisa. La ironía, parodia y pastiche son recursos íntimamente relacionados con este grupo.

No obstante, dentro de esta segunda categoría también pueden incluirse aquellas modificaciones que amplían o democratizan el mensaje original contenido en una imagen. Desde la lectura procesual de Rigney (2008a), las intervenciones del tipo B son fundamentales para la supervivencia y transmisión de la memoria, sea mediante la crítica o la defensa. O, como apuntala Latour, esta categoría da cuenta de un afán renovador dentro de los esquemas de representación de cada comunidad que, en última instancia, mantiene en circulación, evaluación y crítica aquellas imágenes y discursos que consideran como valiosos: “What they are after is not a world free of images, purified of all the obstacles, rid of all mediators, but on the contrary, a world filled with active images, moving mediators. They do not want the image production to stop forever – as the As will have it – they want it to resume as fast and as fresh as possible” (2002, 27).

En tercer lugar se encuentra el grupo C: “People Are Not Against Images, Except Those of Their Opponents”. Las prácticas de este tipo son un mecanismo de provocación que se dirigen en contra de un “otro” identificado a nivel discursivo, con lo que se vuelve sobre la definición tradicional de iconoclasia. Las acciones consideradas en el grupo C suelen realizarse en contextos bélicos y están asociadas con genocidios o limpiezas étnicas.<sup>54</sup> La destrucción de imágenes, cuando se corresponde con el tercer tipo, refleja el siguiente razonamiento: “In order to destroy someone as fast and as efficiently as possible, it is enough to attack what is most cherished, what has become the repository of all the symbolic treasures of one people” (Latour 2002, 28). Cuando esta práctica la realizan grupos dominantes o que se encuentran en una situación de superioridad económica, política, armamentística o similar, puede considerarse incluso como *memoricidio* (Civallero 2007) o aniquilación cultural. Frank y Ristic apuntan: “As monuments and heritage in urban space provide visible evidence of the presence of ‘others’ and/or the cohabitation of plural communities in a city, their destruction is seen to represent a means of erasing traces of coexistence in the city and vestiges of particular ethnic, sectarian or social groups that had inhabited it, thus setting the stage for the creation of homogenized enclaves” (2020 555). En contextos de invasión, colonización, dictadura o similares, estas prácticas son una forma de violencia simbólica y material. Un caso de iconoclasia del tercer tipo fue el ataque dirigido contra la Biblioteca Nacional Universitaria de Bosnia y Herzegovina

---

<sup>54</sup> De acuerdo con esta definición, las prácticas realizadas durante la Conquista (apartado 3.2), la Revolución (apartado 3.2) y como se verá en los comentarios relativos a la Guerra Cristera (sección 4.2) corresponden con la tipología “C” propuesta por Latour.



el 25 de agosto de 1992, durante la guerra de los Balcanes. La biblioteca fue bombardeada e incendiada, y se estima que el 90% de la colección, entre incunables, publicaciones periódicas y libros (algunos clásicos de la lengua bosnia) se perdieron durante el ataque. El auto de fe de Maní, que referí en el capítulo anterior, sección 3.2., también se considera una tentativa de memoricidio.

Sin embargo, aunque en *Iconoclash* no se contempla, la tipología tipo C también puede ser una forma de empoderamiento o autoafirmación cuando la realizan grupos ex-céntricos o marginalizados. En este caso, se convierte en una herramienta para “romper” con el orden simbólico que ha establecido la hegemonía y, de ahí, instaurar nuevas formas de representación (Frank y Ristic 2021, 556). Es decir, cuando se practica “desde abajo”, esta categoría se convierte en una forma de *urban fallism* o de “political iconoclasm that attacks symbols which reinforce racism, oppression, discrimination and intolerance” (Franc y Ristic 2021, 556). Según se verá a lo largo del análisis, las intervenciones feministas que estudio se inscriben en un punto intermedio entre la segunda y tercera categorías.

La cuarta categoría, denominada “The D: People Are Breaking Images Unwittingly” engloba aquellas prácticas que, paradójicamente, son producto del respeto y/o amor a la imagen dañada. Latour califica estas acciones como “vandalismo inocente” (2006, 29). Este se produce cuando un individuo repara o interviene un objeto con la intención de protegerlo y, al hacerlo, lo daña. El daño puede originarse por un mal proceso de restauración o porque la persona ignora el valor y significados reales del objeto y le da un uso incorrecto.

En *Iconoclash* se mencionan dos casos de elementos rituales, unos provenientes de Nueva Guinea, otros de África (sin especificar la cultura o país de procedencia) que por motivos religiosos debían ser destruidos después de ser utilizados. Sin embargo, estos objetos fueron recuperados para exponerse en museos, situación que resultaba sacrílega para las culturas en las que se fabricaron: “Those African objects which have been carefully saved by art dealers [were] thus rendered powerless - in the eyes of their makers” (Latour 2002, 30). Ahora bien, estos ejemplos obvian el contexto colonial y extractivista en el que se obtuvieron las figurillas, lo que las despoja de su supuesta “inocencia” y las coloca en la categoría C. En contraposición, dos ejemplos en los que la alteración es resultado de la ignorancia en combinación con “buenas intenciones” son la desafortunada restauración del Cristo de Borja/ *Ecce Homo* (Zaragoza, 2012) o la de las esculturas de Rañadoiro (Asturias, 2018).

La quinta y última categoría, “The E: People Are Simply The People: They Mock Iconoclasts and Iconophiles”, trabaja con los conceptos de blasfemia, irreverencia e ironía para dar cuenta de cómo las imágenes cambian o pierden valor simbólico con el paso del tiempo. La

tipología E juega con la polisemia, el contexto y la provocación. Este tipo de prácticas demuestran que lo que para una cultura puede ser la representación de sus valores más excelsos, en otro momento o lugar se convierte en una imagen carente de significado. En una lectura más compleja, Latour sugiere que la tipología D permite la sublimación de los valores atribuidos a la imagen mediante la exageración o hipérbole. En *Iconoclash* se toma como ejemplo la escultura de Maurizio Cattelan (1999) *La Nona Ora*, en la que se representaba al Papa Juan Pablo II derribado por un meteorito: “Does it demonstrate a healthy irreverence for authority? Is it a typical case of a cheap provocation aimed at blasé Londoners who expect to be mildly shocked when they go to an art show but don’t really give a damn for the killing of such a boring image as that of the Pope” (Latour 2002, 30). La escultura de Cattelan se encuentra en la galería Emmanuel Perrotin, en París, pero ¿qué sucedería si se hubiera expuesto en Polonia?, preguntaba el curador: “Is it, on the contrary, a scandalous attempt to wreck the belief of Polish museum visitors when the piece is shown in Warsaw? Or is it, as Christian Boltanski claims, a deeply respectful image showing that, in Catholicism, the Pope is requested to suffer the same breaking, the same ultimate destruction as Christ himself?” (Latour 2002, 30). En resumen, las posibilidades interpretativas son infinitas, ya que dependen de quién y dónde se recibe el mensaje.

Así pues, la propuesta de *Iconoclash* plantea cinco formas de intervenir sobre la memoria cultural que consideran un amplio abanico de conductas: alteración, destrucción, burla, sublimación y reflexión, por mencionar algunas. Estas prácticas resultan incomprensibles sin el contexto de realización, la intencionalidad de quien la perpetra y la forma en que se recibe la intervención. Al combinarse con la propuesta del *urban fallism* se obtiene un aparato crítico más sensible y, por consiguiente, de mayor utilidad para trabajar sobre intervenciones como las que se verán a continuación.

#### **4.2 Deseado el fruto de tu vientre: el corolario feminista para una larga tradición mariana**

Algunas de las intervenciones poblanas, sobre todo las que se realizan con elementos religiosos, no pueden considerarse únicamente como prácticas iconoclastas, ya que su objetivo no es el de “destruir” o “burlarse”, sino ampliar significados y generar nuevas lecturas en torno al objeto. Además, muchas de las transformaciones tienen como punto de partida el valor histórico y cultural de la imagen, por encima de sus significaciones religiosas, como expondré más adelante. Aun con esto en consideración, varias de estas intervenciones produjeron rechazo en sectores conservadores de la sociedad poblana, quienes las percibieron como “una falta de respeto”. No obstante, hubo otras que resultaron medianamente exitosas, ya que abrieron

espacios para el diálogo y la creación de vínculos entre grupos aparentemente enfrentados. Un ejemplo, de tipo lingüístico más que visual, es la reelaboración que se hizo de la Letanías laureanas durante la posada feminista (diciembre 2020). Antes de explicar en qué consistió esta iniciativa, es necesario contextualizarla.

La posada feminista fue una de entre muchas actividades que se realizaron durante la Toma del Congreso, que tuvo lugar entre noviembre de 2020 y enero de 2021. Este evento coincidió con el inicio de mi trabajo de campo y afectó al proceso de realización, de compilación de información, así como al posterior análisis de las fuentes. Poco antes de la Toma, había entrevistado a MIC, quien afirmó que podía darse por terminado el ciclo de actividades feministas de 2020 en Puebla. Dos días después, me hizo llegar por mensajería instantánea el enlace a un periódico digital donde se anunciaba que un grupo de mujeres habían ingresado en el Congreso del Estado y se habían adueñado de las instalaciones con el objetivo de exigir la despenalización del aborto y la aprobación de la Ley Agnes, relativa a los derechos y protección del colectivo trans. En menos de cinco días, las colectivas más grandes de la ciudad, junto con agrupaciones LGTBIQ+, asociaciones de búsqueda de personas desaparecidas y grupos campesinos y obreros, se habían organizado para apoyar a las ocupantes del Congreso. Una semana después, la Toma contaba con el apoyo de 100 asociaciones y más de 600 activistas a nivel nacional (Arellano 2020; Ruíz 2020), a las que nos sumamos mexicanas expatriadas y militantes feministas de otras nacionalidades, muchas de ellas a través de redes sociales con la etiqueta #EstamosEnTodasPartes.

Al menos seis de las mujeres que entrevisté estuvieron activamente involucradas en las negociaciones con el congreso y acamparon en el edificio. Durante los casi tres meses de ocupación, las activistas se reunieron con autoridades, medios de comunicación y con representantes de la oposición civil (grupos antiderechos) para parlamentar y pactar la aprobación de las dos leyes, ambas con carácter de urgencia. En el *Comunicado de la Coordinadora Feminista de Puebla*, el primer documento redactado durante la Toma, expusieron lo siguiente:

Informamos a la sociedad poblana que mujeres, principalmente universitarias, estamos realizando en este momento la toma Radio BUAP y el congreso del estado [sic], hartas de que los personajes más poderosos de la política local, llámese gobernador o presidente del congreso [sic], estén más entretenidos en persecuciones a la universidad, cabildeo con los sectores más retrógrados y anti-mujeres de la sociedad poblana con tal de amarrar votos para las próximas elecciones. En campaña prometieron estar del lado

de las mujeres, ganaron con el voto de cientos de miles de personas a favor del derecho a decidir y ahora nos dicen que “ellos gobiernan para todos los sectores” y que estamos condenadas a la muerte y esclavitud reproductiva”. (Coordinadora Feminista de Puebla 2020, 1)

El comunicado se hizo público el día 25 de noviembre de 2020 y ya daba cuenta de situaciones como el acoso por parte de grupos políticos, la presión ejercida por grupos anti-derechos y la falsa promesa electoral por parte de partidos de izquierda para captar votos feministas. Por otra parte, y como comentaba en la sección dedicada al *urban fallism*, las redes sociales resultaron fundamentales para el éxito de la Toma. A partir de comunicaciones periódicas y con apoyo de los periódicos independientes *Manatí* y *Lado B*,<sup>55</sup> las activistas evitaron la difusión de bulos, articularon sus propuestas y solicitaron apoyo, tanto de voluntarias como material y logístico. También utilizaron las redes para protegerse, después de varios intentos de intimidación (Staff Manatí 2020) y de un incidente con la comida, que algunas de las involucradas (dos de ellas que entrevisté) calificaron como una tentativa de envenenamiento.

Los resultados de la Toma aún están por evaluarse. En palabras de M11G, “Al principio nos sorprendimos porque algunas reaccionamos mal, casi les dijimos eso de *no son formas...* Y entonces nos dimos cuenta de que nos habíamos *convertido en eso que juramos destruir*,<sup>56</sup> y ya fuimos a apoyarlas. Era muy necesario para articular el movimiento”. Por su parte, M10R afirmó que “de la toma salieron muchas cosas muy buenas. Nos organizamos como movimiento y se decidió darle primacía a la unidad. Por eso escogimos el lema *ahora que estamos juntas* para la marcha del año siguiente [2021]”. M17V coincidía con estas aseveraciones y añadió: “Nunca imaginé ver algo así en Puebla: fusionar nuestras ideas contrarias para protestar. . . Dejamos un poco la teoría e hicimos práctica. La Toma del Congreso fue una manera de materializar que *estamos aquí*”.

Aunque, como en todos los procesos sociales, también hubo desacuerdos, quiebres e incluso conflictos (M15A, M6F, M4J), la valoración general de la Toma es que fue un hito dentro de la consolidación del feminismo poblano y una de las demostraciones más políticamente contundentes del movimiento. Otro aspecto que recuperaron todas las entrevistadas era que parte del impacto de la Toma se debió a la juventud de las participantes (Arellano 2020). De acuerdo con las entrevistadas, las mujeres jóvenes son uno de los sectores a los que históricamente más se les ha negado la participación política, por lo que “lo que más

---

<sup>55</sup> Más tarde también recibieron apoyo del periódico digital *Animal Político*, de impacto nacional.

<sup>56</sup> Referencia a una línea de diálogo de la película *Star Wars: La venganza de los Sith* (2005), común en la cultura pop milenial.

le dolía a los señores [del Congreso] es que un grupo de mujeres jóvenes entraran a decirles que estaban haciendo mal su trabajo o que de plano no lo estaban haciendo” (M13T).



Fig. 18 Pinta realizada durante la Toma del Congreso (diciembre 2020). La frase “El punk son las morras” hace eco del comentario de M13T en torno a la juventud de las militantes feministas. También es una alteración de una broma común entre la juventud mexicana: “Los reyes magos son los papás”. La frase puede utilizarse con dos objetivos: desvirtuar un fenómeno o, por el contrario, contrastar una idea o valor con sujetos o agrupaciones que la encarnan y subliman. En el caso de “El punk son las morras” tiene la segunda implicación. Fotografía tomada con autorización del muro de REDefine Puebla.

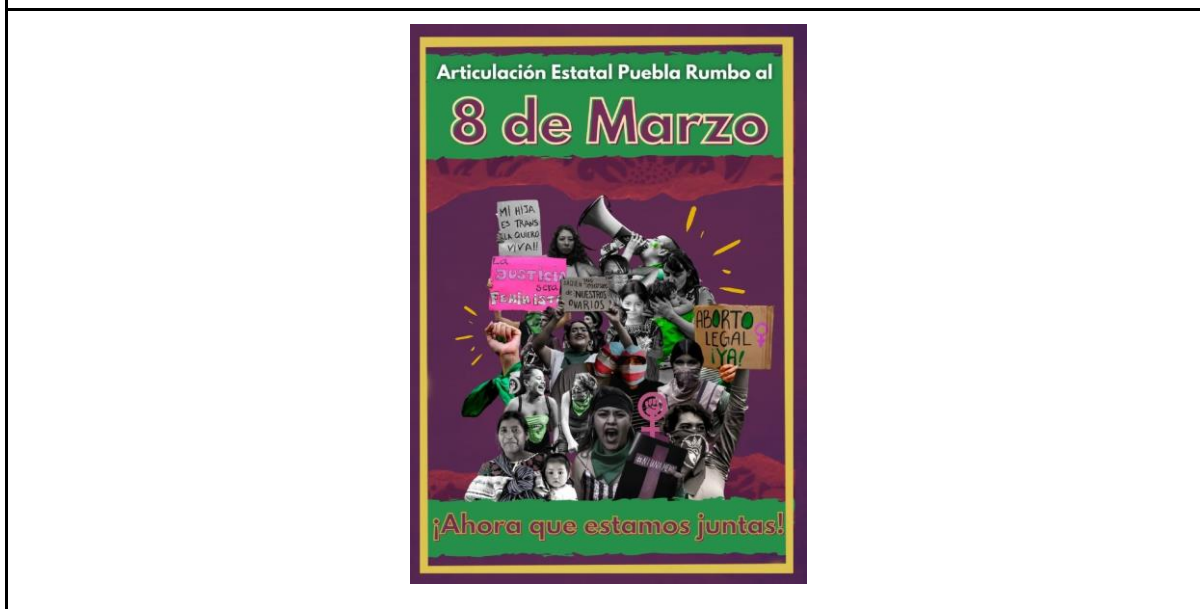
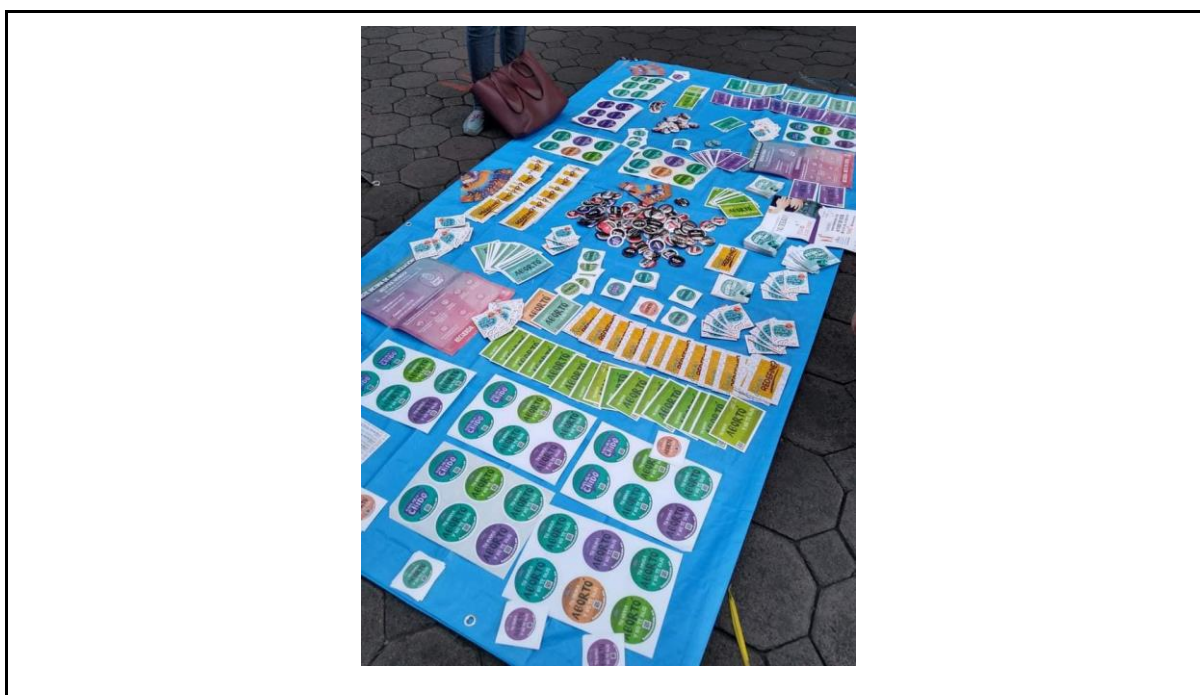


Fig. 19. Cartel de la primera convocatoria para el 8M de 2021. Se distribuyó en las redes sociales de colectivas locales: Coatlicue Siempreviva, REDefine, Frente Feminista Radical y también de otros municipios, por ejemplo, las Ácratas (San Martín Texmelucan). Facilitado vía mensajería instantánea por una de las entrevistadas.

Además de las actividades parlamentarias, las ocupantes del Congreso trazaron un itinerario lúdico-didáctico para acercar a la población civil y contrarrestar la animadversión de la Toma. El objetivo era “que la gente viera que el feminismo también es una fiesta” (M10) y que “es algo que trae cosas buenas a la comunidad” (M13T). Respecto a la dimensión festiva,

M17V y M15A compartían esta postura y afirmaron que a veces es necesario que en el feminismo “valga la alegría y no sólo la pena”. Algo en lo que coincide Ahmed (2014, 140), quien incluso aboga por una política amorosa feminista, en el entendido de que a partir de estas emociones socialmente aceptadas se gana incidencia en el tejido social: “Politics of love is necessary in the sense that how one loves matters; it has effects on the texture of everyday life and on the intimate ‘witness’ of social relations”. De entre las actividades que reflejan con mayor claridad el enfoque festivo y lúdico con que quería impregnarse la Toma, pueden mencionarse la mercadita feminista (tianguis feminista, como también se le llamó),<sup>57</sup> el desfile-pasarela de Vogue y, la que atañe directamente a mi análisis, la posada feminista. Esta última fue la adaptación de una tradición católica que data del periodo colonial.



<sup>57</sup> Mercadita es la versión en femenino y diminutivo de mercado (mercadillo), mientras que *tianguis* es el mexicanismo que se refiere a esta misma actividad económica. El tianguis tiene un considerable valor histórico-antropológico, ya que además de ser un espacio de intercambio comercial que data de antes de la Conquista y colonia, también era un espacio de socialización y diversión que organizaba la vida cotidiana del México prehispánico (Villegas 2016). Por otra parte, los tianguis representan una oportunidad de empoderamiento femenino o, al menos, permite a las mujeres adquirir ingresos. De acuerdo con el estudio “Mujeres en el mercado laboral informal y formal en México”, publicado por Work and Opportunities for Women (2022), “En México el 44% de la población ocupada trabaja en una ocupación formal, mientras el 56% lo hace en la informalidad. Durante los últimos 17 años, la tasa de participación económica de las mujeres ha fluctuado entre 40% y 45%. La mayoría de las mujeres ocupadas trabajan en la economía informal: del total de las ocupadas, 13 millones de mujeres trabajan en la economía informal (56%) y 10 millones en la economía formal (44%)” (Ruíz y Péreznieto 2022, 9). El tianguis es uno de los principales espacios donde las mujeres realizan actividades de comercio informal a través de la venta de productos vegetales, alimentos preparados (antojería), ropa y accesorios, productos cosméticos, entre un muy largo etcétera.

Fig. 20. Puesto colocado durante la mercadita feminista. La mercancía contenía mensajes alusivos a la despenalización del aborto y era ofertada por una artista plástica local. Estos objetos, junto con los pañuelos, son de los que más comúnmente se ofrece en las mercaditas feministas, por su bajo costo de producción, su portabilidad y la utilidad que reportan de cara a otras actividades como las marchas. La colocación de la mercancía en el suelo es la misma que se hace en los tianguis, a diferencia de los mercados convencionales, donde se coloca en plataformas, para que la vendedora esté de pie o sentada en una silla. Fotografía tomada con autorización del muro de REDefine Puebla.

Las posadas católicas fueron una estrategia de evangelización ideada por los primeros frailes que llegaron a México durante el siglo XVI; la primera de la que se tiene registro se celebró en 1587, en el convento de San Agustín de Alcomán. De acuerdo con Pastrana Santos (2016, 64), la temporalidad en la que se celebraron las primeras posadas buscaba imponer la celebración de la Navidad sobre una de las fechas más importantes dentro del calendario ritual mexica, que regía la mayor parte del altiplano central: las fiestas del dios Huitzilopochtli, señor de la guerra, deidad tutelar de México Tenochtitlán e hijo de la diosa Coatlicue, que más tarde se sincretizó con la Virgen María, para convertirse en la advocación de María de Guadalupe, Tonantzin. En las posadas originales se representaba la peregrinación de María y José para empadronarse en Belén, sus dificultades para encontrar hospedaje y el nacimiento de Jesús en un establo. Se realizaban nueve posadas, una por cada día a partir del 16 de diciembre, y en ellas se realizaban juegos, se *pedía posada*,<sup>58</sup> se comía y bebía. Conforme la tradición evolucionó, se incorporaron otras prácticas, entre ellas el rezo del rosario (Letanías incluidas), el quiebre de piñatas y repartición de aguinaldos.<sup>59</sup> Posteriormente, se asistía a la Misa de Gallo a las 12 de la noche del 25 de diciembre y cerraban los festejos de Navidad.

La posada feminista, según relataron M13T, M11G Y M10R, fue una tentativa de reapropiarse de la fiesta y de establecer lazos con la comunidad, aprovechando así la naturaleza sincrética y adaptativa de la fiesta. A través de una campaña de volanteo, difusión en redes e invitación de boca en boca, convocaron a familias (infantes y personas mayores incluidas) “para que vieran que el feminismo es una fiesta, que es para todos y todas” (M11G). Uno de los momentos clave de la celebración fue el quiebre de piñatas, donde cambiaron el canto

---

<sup>58</sup> Actividad que consiste en dividir a los asistentes a la posada en dos grupos. Unos ingresan en la casa o recinto donde se celebra la fiesta, mientras que el otro grupo permanece fuera, con un pequeño belén (los peregrinos, María encinta, sobre un asno, y José). Una vez separados, quienes se encuentran en el exterior cantan para que se abran las puertas (piden posada). El grupo que está dentro responde y los rechaza cinco veces, hasta que reconoce a los peregrinos y les permite el acceso. En ese momento, todos los asistentes se reúnen, terminan el canto, a la vez que encienden luces de bengala y se reparte comida y bebida.

<sup>59</sup> Obsequio o regalo, normalmente comestible, que se otorga en las celebraciones navideñas y, en el caso de México, en los cumpleaños infantiles. Consiste normalmente en una bolsa con caramelos, fruta de temporada e incluso juguetes, que se otorgan al final de la celebración. Un aguinaldo tradicional mexicano lleva frutas de temporada (mandarinas, tejocotes, guayabas), dulces típicos (mazapanes, pepitorias) y colación (dulces hechos a base de frutos secos cubiertos por una costra de azúcar pulverizada y pintada).

tradicional, *Dale, dale, dale, no pierdas el tino*, por una versión dedicada al patriarcado,<sup>60</sup> representado por la propia piñata: *Dale, dale, dale, dale al patriarcado, para que se vaya y se quite de tu lado*. A continuación, se rezó un rosario, seguido de las letanías feministas.

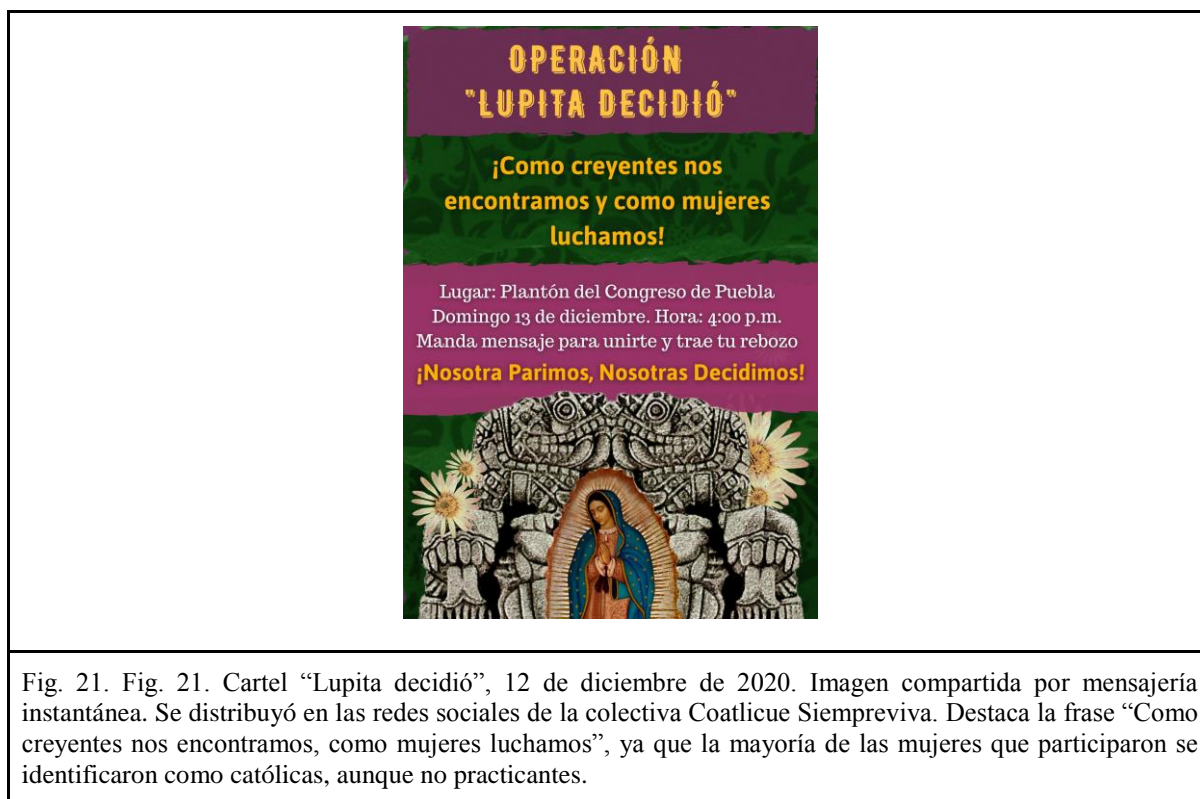


Fig. 21. Fig. 21. Cartel “Lupita decidió”, 12 de diciembre de 2020. Imagen compartida por mensajería instantánea. Se distribuyó en las redes sociales de la colectiva Coatlícue Siempre Viva. Destaca la frase “Como creyentes nos encontramos, como mujeres luchamos”, ya que la mayoría de las mujeres que participaron se identificaron como católicas, aunque no practicantes.

La letanía feminista ya se había rezado en días anteriores, en una de las primeras iniciativas relacionadas con la Toma, llamada *Lupita decidió*.<sup>61</sup> En esta, se convocó a un grupo de mujeres a rezar una versión modificada de las Letanías Lauretanas, en un intento de confrontar a las agrupaciones anti derechos con sus propios discursos. La fecha para el evento, 13 de diciembre, no fue arbitraria, sino que se planteó como un cierre o coda feminista para las celebraciones del 12 de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe. No es de extrañar que la iniciativa suscitara controversias. Según relató M13T, “[hubo un momento] que tuvimos que usar un megáfono porque nos estaban gritando de todo. . . la gente nos insultaba y rezaba el Ave María aún más fuerte; pero de repente algunas señoras se callaron. . . Y nosotras seguíamos reza y reza a ver si entendían lo que les tratábamos de transmitir”.

<sup>60</sup> La canción original dice “Dale, dale, dale, no pierdas el tino, porque si lo pierdes, pierdes el camino. Ya le diste uno, ya le diste dos, ya le diste tres y tu tiempo se acabó” y establece el tiempo que tiene cada participante para pegarle a la piñata. Normalmente, se vendan los ojos del participante, se le hace girar sobre sí mismo (para desorientarle) y alguien se encarga de tensar el hilo de la piñata para evitar que la golpee, extendiendo así la duración de la actividad.

<sup>61</sup> Forma apocopada y cariñosa de Guadalupe. Se utiliza para referirse tanto a las mujeres que llevan ese nombre como a la advocación mariana de Guadalupe, en un contexto de familiaridad y cariño.



Después de ese conato de conflicto, no obstante, algunas católicas dejaron de gritar, otras incluso se retiraron. M13T recordó el que fue para ella uno de los momentos más entrañables: “Hubo una señora que se nos acercó y nos dijo ‘qué bonito rezo, se me había olvidado que la religión puede ser así’. A partir de ese día, cada vez que la señora pasaba en frente del Congreso, nos daba la bendición”. En su perspectiva, la resignificación de la letanía había sido exitosa y, en lugar de considerarse como una provocación, había dado lugar a una interpretación distinta de la doctrina cristiana que, sorprendentemente, coincidía con la búsqueda feminista, en particular en su deseo de proteger a los sectores más vulnerables de la sociedad. Algo similar le sucedió a M3R, quien relató que “un señor se me acercó y me dijo - lo están haciendo muy bien, muchachas, sigan así. . . Y eso que ese día [en una iniciativa proaborto también] éramos muy poquitas. . . yo creo que no llegábamos a las 25”.

El mismo fenómeno, pero a la inversa, le sucedió a M5P. Después de recorrer “el larguísimo camino del feminismo” y de interactuar con muchas mujeres, algunas de ellas creyentes, se dio cuenta de la importancia de la piedad, el amor y la caridad, valores heredados del catolicismo, al momento de realizar acompañamientos de aborto: “Ahora no hago tanta bulla, trato de dar más amor, más cuidados, de acompañar. . . Y eso me da más confianza, me deja más tranquila”. Este caso es de particular interés, ya que el enfoque agonístico alude a procesos bilaterales, donde los dos agentes involucrados se transforman y se modelan a partir de la interacción. Por otra parte, el éxito de este tipo de estrategias radica también en lo que Mouffe (2013, 133-34) denomina necesidad de aplicación, que en los movimientos contrahegemónicos se suele confundir con una necesidad de quiebre: “The problem with modern democratic societies, in our view, is not their ethico-political principles of liberty and equality but the fact that these principles are not put into practice. So the strategy of the left in these societies should be to act for the enforcement of these principles, and this does not require a radical break”. El quiebre con el orden dominante, afirma la teórica belga, moviliza una dinámica interminable, donde se sustituye una visión del mundo por otra considerada más transgresora y equitativa, pero que en algún momento también será criticada y removida. En cambio, cuando en una crítica antisistema se recuperan los aspectos más deseables del orden dominante y se les plantean como algo beneficioso que debe ser llevado a la práctica hasta sus últimas consecuencias, es posible conseguir cambios políticos y sociales más duraderos y sostenibles. En cualquier caso, advierte Mouffe, no todos los cambios sociales se pueden producir por sublimación de los principios existentes. Hay cambios sociales que exigen un quiebre definitivo con el orden anterior.

Estos tres ejemplos resultan esperanzadores, sobre todo si se contrastan con la experiencia de M2M en la marcha del 8 de marzo: “Llegó un padrecito con un grupo de antiderechos, se pusieron a rezar todos y nos rociaron agua bendita, como si estuviéramos endemoniadas”. De cualquier manera, este suceso también ofrece aristas de lectura. Por una parte, y si se mira desde un enfoque agonístico, el conflicto es algo necesario para la vida en democracia, en el entendido de que sólo puede haber conflicto donde hay discrepancia de criterios y, a su vez, sólo hay discrepancia donde hay posibilidad de expresarse libremente. En palabras de Mouffe (2013, 139) y contrario a la creencia popular, las democracias se sostienen gracias a la diferencia de perspectivas y no al consenso: “I assert not only that the agonistic struggle is compatible with democracy, but that such a struggle is precisely what constitutes the specificity of a pluralist democratic politics”. Por otra parte, las reacciones emocionales (pasiones) que acompañan al conflicto ofrecen información sumamente valiosa en términos del estado del tejido social, el clima afectivo, las dinámicas de poder y las necesidades no resueltas de la población: “By recognizing the role of passions in the creation of collective identities, it provides a better understanding of the dynamics of democratic politics, one that acknowledges the need for offering different forms of collective identification around clearly defined alternatives” (Mouffe 2013, 139). M5P lo expresó como sigue: “Todas somos personas lastimadas que estamos buscando sanar”. Así pues, cuando se acepta la dimensión conflictual y se hace una lectura profunda y crítica de estos enfrentamientos, se obtienen herramientas para la mejora de la vida social. Todo esto siempre que no se confunda conflicto con agresión, ni se permitan acciones violentas entre un grupo y otro.

Con esto en consideración, continúo con el análisis. En la siguiente tabla se muestran las diferencias entre la letanía original y la adaptación realizada por las colectivas durante la posada feminista. Señalo también los puntos en común:

| Letanías laureanas         | Letanía feminista             |
|----------------------------|-------------------------------|
| (...)                      | Madre de las desaparecidas    |
| Madre de Cristo,           | Madre rebelde                 |
| Madre de la Iglesia,       | Madre activista               |
| Madre de la misericordia,  | <u>Madre del buen consejo</u> |
| Madre de la divina gracia, | Madre del cuidado             |
| Madre de la esperanza,     | Madre de las maltratadas      |
| Madre purísima,            | Madre de las torturadas       |

|                                   |   |
|-----------------------------------|---|
| Madre castísima,                  | <u>Virgen de las que buscan justicia</u>      |
| Madre siempre virgen,             | Virgen que arropa                             |
| Madre inmaculada,                 | Virgen que abraza                             |
| Madre amable,                     | Virgen que exige                              |
| Madre admirable,                  | Virgen no conforme                            |
| <u>Madre del buen consejo,</u>    | Virgen de las madres solteras                 |
| Madre del Creador,                | <u>Espejo de justicia</u>                     |
| Madre del Salvador,               | Espejo de sororidad                           |
| Virgen prudentísima,              | Trono de la resistencia                       |
| Virgen digna de veneración,       | Causa de nuestras luchas                      |
| Virgen digna de alabanza,         | <u>Vaso de sed de justicia</u>                |
| Virgen poderosa,                  | Vaso de la diversidad                         |
| Virgen clemente,                  | Vaso de lo plural                             |
| Virgen fiel,                      | Rosa que acompaña                             |
| <u>Espejo de justicia,</u>        | <u>Salud de las personas con discapacidad</u> |
| Trono de la sabiduría,            | Refugio de lo colectivo                       |
| Causa de nuestra alegría,         | <u>Consuelo de los migrantes,</u>             |
| Vaso espiritual,                  | Consuelo de las personas marginadas           |
| Vaso digno de honor,              | <u>Consoladora de los afligidos,</u>          |
| Vaso de insigne devoción,         | Consoladora de las personas violentadas       |
| Rosa mística,                     | Auxilio de las disidentes                     |
| Torre de David,                   | Reina de las luchas articuladas               |
| Torre de marfil,                  | Reina de la subversión                        |
| Casa de oro,                      | Reina anticapitalista                         |
| Arca de la Alianza,               | Reina de la tierra                            |
| Puerta del cielo,                 | Reina de las asesinadas políticas             |
| Estrella de la mañana,            | Reina de las que no callan                    |
| <u>Salud de los enfermos,</u>     | Reina de las encarceladas                     |
| Refugio de los pecadores,         | Reina de las que quieren ser libres           |
| <u>Consuelo de los migrantes,</u> | Reina de la concepción deseada                |
| Consoladora de los afligidos,     | Reina agregada a las marchas                  |
| Auxilio de los cristianos,        | Reina de los pañuelos verdes                  |
| Reina de los Ángeles,             | <u>Reina de las familias diversas</u>         |

Reina de los Patriarcas,  
Reina de los Profetas,  
Reina de los Apóstoles,  
Reina de los Mártires,  
Reina de los Confesores,  
Reina de las Vírgenes,  
Reina de todos los Santos,  
Reina concebida sin pecado original,  
Reina asunta a los Cielos,  
Reina del Santísimo Rosario,  
Reina de la familia,  
Reina de la paz.  
Cordero de Dios, que quitas el pecado del mundo,  
Perdónanos, Señor.  
Cordero de Dios, que quitas el pecado del mundo,  
Escúchanos, Señor.  
Cordero de Dios, que quitas el pecado del mundo,  
ten misericordia de nosotros.  
Ruega por nosotros, Santa Madre de Dios.  
Para que seamos dignos de las promesas de Cristo.  
ORACIÓN.  
Te rogamos nos concedas,  
Señor Dios nuestro,  
gozar de continua salud de alma y cuerpo,  
y por la gloriosa intercesión  
de la bienaventurada siempre Virgen María,  
vernó libres de las tristezas de la vida presente  
y disfrutar de las alegrías eternas.

Reina de la paz

¡Oramos por las magdalenas que la iglesia condena!

¡Encarcelar a una mujer por abortar es anticristiano!

¡La decisión libre sobre los cuerpos es un acto de amor misericordioso!

¡Obligar a parir es empezar a crucificar!

¡Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios!

|                           |  |
|---------------------------|--|
| Por Cristo nuestro Señor. |  |
| Amén.                     |  |

A manera de breve contextualización, las Letanías lauretanas son un conjunto de invocaciones o súplicas dedicadas a la Virgen María que se redactaron, en su mayoría, durante el siglo XVI, en las Constituciones de los Sumos Pontífices (Sixto V, Clemente VIII, Alejandro VII). Recibe su nombre del santuario de Loreto (Francia) donde supuestamente se rezó por primera vez, aunque algunas partes datan de mucho antes, el siglo XII (Bastero de Elizalde 2004, 1357). Además de su significado religioso, la letanía ofrece información de interés histórico, ya que varias advocaciones reflejan las preocupaciones de la Iglesia a lo largo de los siglos. Por ejemplo: “Auxilio de los cristianos” fue incorporada por el papa Pío V después de la batalla de Lepanto contra los turcos otomanos (s. XVI); “Reina concebida sin pecado original” la añadió Pío IX en 1854, tras la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción; “Reina de la paz” fue anexada por Benedicto V, con motivo de la Primera Guerra Mundial (1915), entre otras. En 2020, el papa Francisco I añadió los títulos “Madre de la Misericordia, Madre de la Esperanza y Consuelo de los Migrantes”. Estos últimos dos llaman la atención porque se conservaron intactos en la letanía feminista, lo mismo que *espejo de justicia, reina de la paz, madre del buen consejo*, y demuestran que es posible la alineación, aunque sea mínima, de valores y objetivos entre dos grupos sociales aparentemente antagónicos, lo cual no implica que ni uno ni otro grupo renuncien completamente a su postura o identidad.

De acuerdo con Mouffe, es poco recomendable, además de imposible, intentar eliminar el conflicto, ni la condición que lo detona (la diferencia):

La ‘política’ consiste en domeñar la hostilidad y en intentar distender el antagonismo potencial que existe en las relaciones humanas . . . Esta cuestión, con el permiso de los racionalistas, no plantea cómo llegar a un consenso racional alcanzado sin exclusiones o, en otras palabras, cómo establecer un ‘nosotros’ que no tenga el correspondiente ‘ellos’. Eso es imposible porque no puede existir un ‘nosotros’ sin un ‘ellos’. Lo que se está planteando es cómo establecer esta distinción ‘nosotros/ellos’ de modo que sea compatible con la democracia pluralista. (2007, 19)

El riesgo de eliminar las diferencias, plantea Mouffe, es que las transformaciones sociales se despolitizan y se convierten en meras transiciones de un modelo hegemónico a otro, lo que a la larga se traduce en la producción de desigualdades, en función de quién ha impuesto su visión de mundo.

Así pues, el objetivo de la política no es desactivar el conflicto sino encausarlo o controlarlo en favor de la vida en democracia. Cuando las sociedades alcanzan un cierto nivel de madurez (democratización) es posible incluso establecer consensos mínimos en torno a ciertos principios y valores, como la paz, la justicia social, el acompañamiento, el consuelo, la lucha, el combate de la pobreza y la protección de los desamparados. Las intervenciones feministas como la posada, la letanía o *Lupita decidió* orbitan en este sentido, ya que reconocen que ellas y los católicos tienen puntos en común, valores tales como la justicia, la paz o el cuidado. O incluso, en su faceta más ambiciosa, que pueden conciliar visiones en torno al aborto.

El enfoque agonístico puede aplicarse a la discusión sobre el aborto cuando se enfoca a sus causales. Aunque la Iglesia no puede proclamarse abiertamente en favor de esta práctica,<sup>62</sup> sí que puede reflexionar e incidir en fenómenos como la violencia sexual (infantil), la manera en que se ejerce la paternidad en México, sobre todo en temas de abandono, el Estado de bienestar y el acceso a servicios públicos y gratuitos de educación y salud, todos ellos condicionantes para el ejercicio de la maternidad. Sin embargo, los practicantes católicos en Puebla, así como el clero y las jerarquías eclesásticas, no muestran apertura ni interés por dialogar desde este enfoque.<sup>63</sup> En su lugar, optan por el hostigamiento, amenazas de excomunión e incluso criminalización de las mujeres que abortan y de quienes las apoyan (Lemus 2020; Animal Político 2021).

En cuanto a las oraciones de cierre, la referencia a la(s) Magdalena(s) aludía al mandato evangélico del perdón.<sup>64</sup> Al mismo tiempo, operaba como un recordatorio de la obligación que tiene el Estado con grupos sociales como las trabajadoras sexuales, mujeres que padecen violencia, mujeres que abortan, migrantes etc. Por su parte, la frase “Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” cumplía dos funciones. Por un lado, recuperaba el pasaje del

---

<sup>62</sup> La encíclica *Evangelium Vitae* (25 de marzo de 1995) de Juan Pablo II sintetiza la postura de la Iglesia en torno al inicio y fin de la vida humana.

<sup>63</sup> Hasta el momento, cuando hablo de los grupos religiosos de Puebla, me refiero únicamente a los de confesionalidad católica. Sin embargo, en la localidad se practican otras expresiones del cristianismo, como los Testigos de Jehová, mormones, cristianos, evangélicos y pentecostales, entre otros.

<sup>64</sup> Juan 8:10-11: “10 Enderezándose Jesús, le dijo: Mujer, ¿dónde están ellos? ¿Ninguno te ha condenado? 11 Y ella respondió: Ninguno, Señor. Entonces Jesús le dijo: Yo tampoco te condeno. Vete; desde ahora no peques más”.

Evangelio de Mateo (22:21), donde Cristo estableció la diferencia entre el orden humano/político y el divino/religioso, a la vez que mostraba una manera de honrar cada ámbito sin demérito del otro. Por otro, la frase es una clara referencia a la condición laica del Estado mexicano, con lo que exigía que los dogmas religiosos no se utilizaran como criterios en la legislación.

El caso de la posada-letanía no es el primero ni el único en que confluyen todos los objetivos, ni fue la única ocasión en que se recurrió al imaginario católico, sobre todo al mariano-guadalupano, como herramienta comunicativa. El uso de imágenes o expresiones con connotaciones religiosas por parte de las colectivas responde directamente al contexto en que protestan. A su vez, es una tentativa de “socavar el marco imaginario necesario para [la] reproducción” (Mouffe 2007, 60) del discurso hegemónico desde sus propias bases. Del mismo modo, la elección de este reparto de imágenes y significados es una de las características de la memoria cultural, la capacidad de reconstruir(se): “Cultural memory exists in two modes: first in the mode of potentiality of the archive whose accumulated texts, images, and rules of conduct act as a total horizon, and second in the mode of actuality, whereby each contemporary context puts the objectivized meaning into its own perspective giving it its own relevance” (Assman y Czaplicka 1995, 130). Como más tarde afirmó Rigney (2008), la memoria cultural no es objeto, sino un proceso en constante reinterpretación y adaptación. Sus expresiones (materiales), los ritos asociados y el resto de los elementos que la difunden y preservan también sufren cambios conforme la sociedad evoluciona, se cuestiona e incluso abandona ciertos valores.

La frase “Deseado será el fruto de tu vientre”, en la figura 22 da cuenta de un proceso de reconstrucción similar. Dado el gran número de mujeres latinoamericanas que se reconocen como católicas, pero también como feministas, asociaciones como Católicas por el Derecho a Decidir recurren con frecuencia a la relectura de dogmas cristianos. En este caso, se trata de una interpretación feminista del pasaje de la Anunciación y del Ave María, en concreto de la parte que reza: “El señor está contigo, bendita seas entre todas las mujeres y *bendito* sea el fruto de tu vientre”.<sup>65</sup> De acuerdo con la aproximación feminista y como se refiere en Lucas 1:26-38, después de que el Arcángel Gabriel comunicara a María que había sido la elegida para ser madre de Dios, ella expresó su aprobación. Es decir, ella *decidió* o *consintió*. Esta situación pasa desapercibida en la lectura patriarcal del pasaje evangélico, con lo que la respuesta de ella,

---

<sup>65</sup> Católicas por el Derecho a Decidir es una organización no gubernamental, con presencia en varios países de Latinoamérica y también en España. Se fundó en 1996 en Minas Gerais, Brasil, con la intención de abrir un espacio para aquellas mujeres de confesionalidad católica que, al mismo tiempo, defendían los derechos sexuales y reproductivos.

“He aquí la sierva del Señor; hágase conmigo conforme a tu palabra” (1:38), se convierte en una herramienta de sometimiento usada en contra de las mujeres. Desde la interpretación feminista, no obstante, la respuesta de María ha de verse como un gesto de consentimiento, previo, libre y voluntario, que transforma radicalmente el sentido de la maternidad (católica). En lugar de una imposición, la maternidad es una decisión que ha de respetarse y de honrarse. De este razonamiento se sigue también que, si a la figura femenina más importante dentro de la cristiandad se le consultó para ser madre, el resto de las mujeres, como criaturas amadas por Dios, deberían gozar del mismo derecho.

Este ejercicio retórico es probablemente uno de los más grandes aciertos dentro de las iniciativas feministas, ya que apuesta por una desarticulación del orden simbólico “desde dentro”. En los términos de Mouffe, esta argumentación se adhiere momentáneamente al “sentido común”, copta su dimensión naturalizada y apariencia de verdad para posteriormente desestabilizarlo con sus propios mecanismos internos: “What is at a given moment accepted as the ‘natural’ order, jointly with the common sense that accompanies it, is the result of sedimented hegemonic practices. It is never the manifestation of a deeper objectivity that is exterior to the practices that brought it into being. Every order is therefore susceptible to being challenged by counter-hegemonic practices” (2013, 2). Sobre esta cuestión, no obstante, es necesario una breve apostilla derivada de dos comentarios en las entrevistas. El primero de ellos se suscitó de manera informal, una vez terminada la ronda de preguntas, cuando la participante trajo a colación la frase “somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar” (en el capítulo anterior). Acto seguido, me confesó que no estaba del todo de acuerdo con la consigna, ya que “mi abuelita es una señora católica que va todos los días a misa y reza el rosario”. El segundo comentario, de M13T, criticaba la tendencia neocolonial y en exceso positivista de algunas corrientes feministas contemporáneas. En su opinión, muchas de estas posturas no toman en consideración el contexto de origen de las militantes, así como las implicaciones afectivas que poseen ciertas expresiones culturales: “Ya me han quitado bastante ¿También esto me lo van a arrebatar?”, preguntó, haciendo alusión a las huellas del colonialismo europeo, en el que incluyó al feminismo importado del Norte Global.

Desde su perspectiva, hay aspectos de los feminismos europeos y norteamericanos que no son del todo extrapolables al contexto mexicano, donde, para bien o para mal, la religiosidad influye en la construcción de la identidad femenina y en la manera de relacionarse entre pares. Asimismo, la religiosidad modela las relaciones familiares y generacionales (Lamas 2012; Aldáz et al. 2020) y tiene valor identitario para las activistas. Al respecto, M9A aseveraba que “El feminismo (al menos como trato de entenderlo) no deja fuera a las mujeres con proyectos



de vida tradicionales”. Algo similar a lo que reflexiona Ahmed (2014, 178) cuando aborda las críticas que hacen las feministas de color a sus congéneres post-positivistas europeas:

We need to take care not to instal feminist ideals as ideals that others must embody if they are to pass into feminism. Such a reification of political ideals would position some feminists as ‘hosts’, who would decide which others would receive the hospitality of love and recognition, and would hence remain predicated on a differentiation between natives and strangers (see Ahmed 2000). To avoid such a politics, we may need to stay uncomfortable within feminism, even when we feel it provides us with a home.

Bajo esta lógica, la militancia confesional es una forma más de ser mujer y feminista en México, que ha de reconocerse y aceptarse incluso con la incomodidad y tensiones que pueda producir dentro del movimiento.

A pesar de estas afirmaciones, no siempre es fácil conciliar entre estas dos posturas. Como se observa en la siguiente imagen (F22) y en la leyenda que la acompaña, un reto para muchas mujeres que militan como feministas en Puebla es mediar entre la crianza católica-tradicional, con la herencia afectiva que implica, y el proyecto feminista, sobre todo en temas de derechos sexuales y reproductivos. Como se lee en el siguiente extracto, tales interrogantes escinden la personalidad y plantean serios cuestionamientos existenciales, además de que conllevan la preocupación de herir a otras mujeres o de traicionar los propios principios: “Estamos en el filo de la navaja porque nos oponemos desde nuestra identidad como católicas. Podríamos plantarnos en la vereda de enfrente pero decidimos estar adentro. Y en esa construcción, somos parte del la [sic] crítica que dentro de la Iglesia trabajamos bajo una perspectiva de los derechos humanos, la liberación y la igualdad de oportunidades”.

La mayoría de las veces, quienes organizan este tipo de actividades intentan solucionar un conflicto interno o buscan cómo conciliar con sus seres queridos y el resto de la comunidad en la que se formaron como personas. En un estudio realizado en 2020 por Aldáz, Fosado y Muchástegui en torno a los mensajes difundidos por la serie *Catolicadas*,<sup>66</sup> se analizó este fenómeno y se comprobó que contar con instrumentos mediación, en lugar de discursos punitivos y polarizantes, resulta sumamente benéfico para las mujeres que se enfrentan a

---

<sup>66</sup> *Catolicadas* es una serie animada, producida por la organización latinoamericana *Católicas por el Derecho a Decidir*, que se difunde desde 2011 en redes sociales para transmitir nuevos discursos en torno a la sexualidad, género y religión católica. El formato de los episodios suele ser el siguiente: una persona joven se enfrenta a una situación problemática en torno a cuestiones de sexualidad, afectividad o similares. La cuestión es debatida por dos personajes: Sor Juana, monja liberal y progresista que brinda información en torno a documentos eclesásticos, concilios y otras fuentes que sustentan su visión, y el padre Beto, que defiende una postura ortodoxa y conservadora. Los episodios no suelen contar con una resolución, ya que se pretende que el público llegue a sus propias conclusiones a partir de los argumentos expuestos por ambas partes.

tensiones entre su crianza tradicional y la influencias (populares) del feminismo, lo que les permite realizar un “ejercicio simbólico de resignificación, . . . un diálogo en el cual se reconcilian con su propia espiritualidad, al incluir en sus aspiraciones valores laicos como la justicia, la igualdad y la diversidad, sin que ello amenace su dimensión de creyentes. Esta operación produce un alivio frente a una tensión que parece ser efecto de la disputa política por la legitimidad del aborto” (Aldáz et al. 2020, 298). Esa tensión se refleja también en la pregunta de M5P, “Y a cada rato piensas ¿a quién le vas a ser leal?”. El caso de M9A también resulta ilustrativo, ya que su doble identidad de feminista y creyente impacta a su dinámica familiar, su relación de pareja y su vida laboral: “Toda mi vida crecí en un hogar católico y ahora mi pareja es cristiano y pues . . . la oficina muchas veces escucho cosas que no sé cómo posicionarme [opiniones en torno al aborto, las dinámicas de género, la lucha feminista], porque pues obvio que no quiero perder mi trabajo . . . pero son cosas que no me puedo quedar así sin hacer nada cuando las escucho [porque me resultan problemáticas, anacrónicas u ofensivas ]”.



Fig. 22. “Las católicas también abortan”. Publicación hecha en las redes sociales de la colectiva Coatlicue Siempre Viva el 12 de diciembre de 2020. La imagen iba acompañada del siguiente texto:

12 de diciembre de 2020, Muro Coatlicue Siempre Viva, acompañada de la proclama:

¡Las mujeres católicas también abortan!

¡Nuestras creencias nunca son una limitante [sic] para generar los procesos de liberación de nuestros cuerpos y de los pueblos!

¡Contra el colonialismo, capitalismo y patriarcado!

¡Rescatemos, reconstruyamos y respetemos lo que nos une!

Las Católicas nos adherimos al núcleo de fe, a Jesús y al evangelio, pero disintimos con la postura de la jerarquía en temas de sexualidad y reproducción. Y en esa oposición nos reafirmamos como católicas. Sabemos que ocupamos un lugar incómodo. Estamos en el filo de la navaja porque nos oponemos desde nuestra identidad como católicas. Podríamos plantarnos en la vereda de enfrente pero decidimos estar adentro. Y en esa construcción somos parte del la crítica [sic] que dentro de la Iglesia trabajamos bajo una perspectiva de los derechos humanos, las [sic] liberación y la igualdad de oportunidades. La iglesia católica no tiene un discurso único, no es monolítica. Dentro de la gente que se considera parte de la iglesia hay mucha variedad. Desde el Papa hasta nosotras hay un arco iris maravilloso. Entonces, no es algo extraño lo que somos.

Comentaré a continuación sobre el tercer motivo por el que las colectivas feministas se aprovechan del imaginario y los discursos religiosos. Además de que estos constituyen el repertorio simbólico disponible y de que ofrecen considerables oportunidades retóricas, las activistas recurren a las imágenes y expresiones religiosas porque las vinculan con los procesos históricos que las antecedieron. Al recuperar estas imágenes, por lo tanto, se inscriben dentro de una dinámica necesaria para la transmisión de la memoria, por la que (re)establecen o mantienen los límites del pasado que reconocen como común: “La sucesión de generaciones — esto sí, en un sentido demográfico de reemplazo generacional— está íntimamente ligada a los procesos de memoria social. ¿Qué huellas del pasado se borran de manera irrecuperable? ¿Cuáles quedan, activas o guardadas en el olvido, para ser eventualmente recuperadas? ¿Cómo intervienen los trabajos de los ‘emprendedores de la memoria’ en la renovación de los recuerdos, y en los sentidos del pasado?” (Jelin 2002, 119). La memoria cultural opera como un marcador territorial y simbólico que permite la construcción del “nosotros” a partir de un pasado común. Este pasado, no obstante, se ve constantemente reformulado, criticado, ampliado o rechazado, según las influencias, valores y condiciones del presente. Cada generación colabora en la articulación de este relato, a veces transmitiendo, otras desestabilizando.

La exigencia de una legislación laica (“A Dios lo que es de Dios”) no es una aportación original de las colectivas feministas, sino que remite a una serie de luchas y enfrentamientos que condicionaron la vida en México desde la consumación de la Independencia (1821) y que pasaron por su punto álgido en la segunda mitad del siglo XIX, con la Guerra de Reforma entre 1857 y 1861.<sup>67</sup> Estos conflictos se extendieron hasta las primeras dos décadas del siglo XX y

<sup>67</sup> Entre 1855 y 1857, los liberales aprobaron una serie de reformas seculares que incluyeron: la expulsión de la Compañía de Jesús, la *Ley de Administración de Justicia y Orgánica de los Tribunales de la Nación del Distrito*

se solventaron parcialmente con el fin de la Guerra Cristera (1926-1929).<sup>68</sup> Sobre este punto, ya he expuesto la íntima relación que existe entre catolicismo, conservadurismo y la identidad poblana. Sin embargo, dentro de la historia de la localidad hay dos momentos de la historia de México en que la religiosidad, (el culto Guadalupano, concretamente), fue una marca de identidad distintiva de lo popular, no sólo de Puebla, sino de varias ciudades del país (Díaz Zermeno 2015; Peregrina Ruíz y Louvier 2018): la Guerra Cristera y, en menor medida, la Revolución. Ambos sucesos, vía la imagen guadalupana y algunos aspectos relacionados con la intersección entre género y clase, tienen reverberaciones notables en la militancia feminista contemporánea. Sin embargo, en este capítulo me limitaré a comentar sobre la guerra cristera, ya que en el siguiente capítulo habrá una sección dedicada a la Revolución.

Como un primer aspecto para comentar, la posterior difusión de los mártires cristeros y el hincapié mediático que se hizo en su condición de víctimas (Mellid 2019) coincide con las estrategias discursivas empleadas actualmente por los grupos anti derechos de Puebla para desprestigiar a las feministas. Brevemente sobre este punto y como apunta Gatti (2017, 8), la víctima, más que una condición, es una categoría política que en ciertos contextos “ha pasado al epicentro de la vida mediática y política, ha devenido en algunos campos un agente moral de primer orden”. Por lo tanto, cuando un grupo o individuo o colectivo dominante reclama este tipo subjetivo, normalmente lo hace para apropiarse de los espacios y mecanismos de restitución, además de para protegerse de cuestionamientos y críticas.

Como segundo punto y de forma esquemática, la Guerra Cristera fue un conflicto armado que tuvo lugar en México entre 1926 y 1929 que dividió al país en dos grupos. Por un lado, los partidarios del presidente Plutarco Elías Calles y, por el otro, los devotos católicos, también conocidos como “cristeros”.<sup>69</sup> Aunque las causas del conflicto pueden rastrearse hasta antes de la Revolución, se considera que el factor desencadenante fue la aplicación de una serie

---

y Territorios (Ley Juárez, 1855); el *Reglamento de la Libertad de Imprenta* (Ley Lafragua, 1855); la *Ley de Desamortización de las Fincas Rústicas y Urbanas de las Corporaciones Civiles y Religiosas de México* (Ley Lerdo, 1856) y la *Ley de Obvenciones Parroquiales* (Ley Iglesia, 1857). Para 1856, cuando se aprueba la Ley Lerdo, en el estado de Puebla (tanto en la capital como en la zona serrana: Tetela, Cuatecomato, Teziutlán y Zacatlán, principalmente) se organizó un levantamiento armado (*Revolución de Zacapoaxtla*), liderado por los conservadores Luis Gonzaga Osollo y Antonio de Haro y Tamariz. Al año siguiente, el gobierno liberal propone una nueva constitución, lo que desencadenó la guerra de Reforma (1858-1861). Con el triunfo del partido liberal se refrendó la Constitución de 1857 cuya influencia se mantuvo en su sucesora de 1917, en los artículos 3 (educación), 24 (libertad de culto) y 130 (papel del Estado en la administración de cultos).

<sup>68</sup> Como refiere Louvier (2007), en algunas ciudades del centro de México (Puebla incluida) el conflicto religioso se reactivaría a partir de la Guerra Fría y las iniciativas anticomunistas impulsadas por el gobierno de los Estados Unidos, en colaboración con las élites conservadoras del país. Una de las expresiones más virulentas de este suceso fueron los movimientos estudiantiles del 68 (Herrán Ávila 2015; Tirado Villegas y Rivera Gómez 2015; Jiménez 2020; Kloppe-Santa María 2022).

<sup>69</sup> Se les conoce así porque su grito de batalla era “Viva Cristo Rey”, “Viva la Virgen de Guadalupe”.

de políticas de corte anticlerical, implementadas en los primeros años de la gestión callista. De acuerdo con Meyer (1994), la Guerra Cristera fue el resultado de una serie de fenómenos externos, como el expansionismo americano, que previamente influyó en el curso de la Revolución, e internos, como el surgimiento y consolidación de los movimientos obreros y la reforma agraria prometida por los caudillos revolucionarios; pero, sobre todo, de la falta de recursos por parte del gobierno de Calles (Entrena Durán 1986). Cuando, en pleno proceso de reconstrucción nacional, la Iglesia se negó a financiar los proyectos callistas, con marcadas tendencias anticlericales y comunistas, el presidente decretó una serie de medidas sumamente agresivas contra los fieles católicos. Como la Iglesia se negó a acatarlas, se ordenó la suspensión de cultos, lo que en conjunto con la aplicación de la *Ley Calles* (Ley de Tolerancia de Cultos) marcó el inicio del conflicto armado (Meyer 2016).<sup>70</sup>

La organización del movimiento cristero estuvo condicionada por las divisiones de clase. De esta manera, la incipiente clase media y la clase alta, que radicaban sobre todo en núcleos urbanos (entre ellos Puebla), optaron por una resistencia de tipo económico y propagandístico, cuya medida más importante fue la creación de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (Meyer 1994, x) y su brazo juvenil, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana. Las formas de resistencia urbana también se materializaron en colectas de firmas y un boicot económico: se evitaba comprar artículos que estuvieran tasados y, en su lugar, se recurrió a un sistema de trueque vecinal. En este ámbito, resultó de vital importancia la participación de las mujeres (De la Torre 1999). No obstante, la asignación de roles dentro del movimiento cristero estuvo casi siempre condicionada por las convenciones sexo-genéricas de la época (Flores Sandria 2021), lo mismo que las posteriores aproximaciones académicas.<sup>71</sup> Por consiguiente, no puede hablarse de avances significativos en materia de género.

El otro sector social en que se dividió el bando cristero fue el campesinado, que optó por la confrontación directa: “Los cristeros, guerrilleros de campo, no tenían programa sociopolítico. Reaccionaban en legítima defensa a lo que consideraban como una agresión ‘del

---

<sup>70</sup> La Ley de Tolerancia de cultos consideraba los siguientes aspectos: 1) Limitación del número de sacerdotes a uno por cada seis mil habitantes; 2) Necesidad de una licencia expedida por el Congreso de la Unión o los estados para poder ejercer el ministerio sacerdotal; 3) Registro ante el gobierno municipal del lugar donde el sacerdote oficiara el culto religioso. Además, la ley contemplaba una reforma penal para asegurar su cumplimiento.

<sup>71</sup> Luna (1992, 55), Jelin (2002) Ciriza (2007), Hiner (2016), Olivera (2019), por mencionar algunas dentro de una larga lista de académicas, han criticado la nula relevancia que se confiere a las mujeres dentro de los movimientos armados de Latinoamérica, peor todavía en el caso de movimientos organizados por mujeres. Estas teóricas también abogan por una lectura no estereotipada de las contribuciones femeninas a la historia de la región: “A menos que se realice un esfuerzo consciente y focalizado para plantear preguntas analíticas desde una perspectiva de género, el resultado puede remitir a la visión estereotipada según la cual las mujeres sufren y los militares dominan” (Jelin 2002, 100).

mal gobierno'. Peleaban la suspensión de la ley Calles que había provocado la suspensión de los cultos, cosa para ellos imposible de vivir" (Meyer 1994, xi). Los principales bastiones rurales en el estado de Puebla se encontraban en las zonas aledañas al volcán, la zona colindante con Oaxaca, los valles de Atlixco y Matamoros, la mixteca y, aunque con menor relevancia que el resto de las zonas, la Sierra Norte (Sánchez Gaví 2009). Las diferencias sexo-genéricas estuvieron menos marcadas en este bando, y la mayor parte de personas encarceladas, torturadas y asesinadas durante la cristiada provenían de este estrato social. Además, los tormentos padecidos y muertes violentas de estos "mártires" fueron hábilmente difundidas y capitalizadas para mantener avivar la resistencia campesina y, a la par, ocultar los actos de barbarie perpetrados por el bando católico (López Menéndez 2017; Mellid 2019, 130). Sin importar los usos politizados a los mártires cristeros, es innegable que, aunque el campesinado y las clases medias tuvieran un objetivo y símbolos comunes, dentro del movimiento cristero se reprodujeron las mismas dinámicas de opresión y segregación que organizaban la vida social antes de la guerra. Esta lógica se replicó en otros procesos sociales y, para el momento en que realicé las entrevistas, empezaban a producirse dentro de las movilizaciones de mujeres.

M1C, M4J, M17V y M8N denunciaron, respectivamente, esta cuestión. La última también expresó una inquietud derivada de los posibles efectos del COVID, sobre todo en el nivel de implicación de las mujeres de clase media y alta: "Cuando me fui a la ciudad de México me di cuenta de lo aferrada que está en Puebla la cuestión de la clase. . . me preocupa que [ahora con la pandemia] se les olvide. Cuando no sales a la calle es más fácil. . . La clase media/alta se duerme hasta que llegue algo más que la haga despertar" (M8N). Luego afirmó que "para mí es más fácil, apago mi teléfono cuando siento que no quiero o que no puedo más". M6F compartía esta crítica y lanzó la siguiente pregunta: "Nosotras somos las incómodas, porque siempre decimos lo mismo ¿desde dónde y por qué estamos acuerpando? Llega un momento en que cierta gente no aparece. Al final, para las cosas más difíciles, quedamos siempre las mismas". A este respecto, Mouffe señala que incluso dentro de los movimientos contrahegemónicos se mantienen estructuras de desigualdad que se han asumido como "sentido común" o, más correctamente, como la organización natural de la realidad: "A particular conception of the world is established and a specific understanding of reality is defined - what he refers to as 'common sense', which provides the terrain in which specific forms of subjectivity are constructed" (2013, 89). El compromiso de estos movimientos es, entonces, identificar y cuestionar esas estructuras, así como la inercia o naturalización que lleva a replicarlas.

Si bien todas las intervenciones revisadas hasta ahora tienen como hilo conductor el imaginario religioso, queda por profundizar sobre el uso de la imagen de la Virgen María (de Guadalupe) dentro de los movimientos feministas, cuestión que abordaré en la siguiente sección. Esta separación obedece, por una parte, a la larga tradición con la que se vincula el uso de la advocación mariana dentro de los movimientos de resistencia en México.

### **4.3 Guadalupe Tonantzin, a ti nos acogemos**

Queda por analizar el uso de la tilma guadalupana como una tendencia feminista heredada de otros movimientos sociales. Durante conflictos armados como la guerra de Independencia (1810-1821), la Revolución (1910-1917) o la Guerra Cristera, la tilma de Juan Diego se convirtió en un símbolo popular que hermanó a los participantes, independientemente de su origen étnico, posición económica o género. Hobsbawm se refiere a este tipo de recurrencias como *tradición* y explican que, a pesar de la condición mutable y dinámica de la memoria, la sociedad necesita puntos de estabilización. La tradición constituye una referencia estable dentro del flujo temporal, sin la cual sería imposible la construcción del “nosotros”: “Hay respuestas a nuevas situaciones que toman la forma de referencia a viejas situaciones o que imponen su propio pasado por medio de una repetición casi obligatoria. Es el contraste entre el cambio constante y la innovación del mundo moderno y el intento de estructurar como mínima algunas partes de la vida social de éste como invariables e inalterables” (1983, 8). Así pues, la imagen guadalupana permite encontrar un sustrato común para identidades tan disímiles como las que organizaron la gesta independentista (1810-1821), la Revolución, los levantamientos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1994), la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (2006), los familiares de los 43 de Ayotzinapa, y, en la actualidad, los movimientos feministas.

En todos estos momentos, salvo la gesta independentista, la Virgen pasó de ser una entidad religiosa para convertirse en una representación del pueblo y sus valores. Como se observa en el siguiente fragmento de una carta del subcomandante Marcos (1999) dirigida al poeta Javier Sicilia, el mismo símbolo guadalupano al que hoy se acoge la lucha feminista, casi veinte años atrás amparó las luchas de las comunidades indígenas y un siglo y medio atrás enarboló sin ningún tipo de contradicción los valores prohispanistas y coloniales de los criollos: “Ahí están los guadalupanos zapatistas, resistiendo aún [sic] cuando su resistencia sea invisible para quienes ayer se pasearon por sus callejuelas. Resisten como de por sí resistimos los zapatistas, es decir, sin que nadie nos lleve la cuenta. Sin que nadie, como no sea nosotros mismos, vaya sumando indignación y memoria” (Carta 5.5). A este respecto, Hobsbawm (1983,

13) también afirma que los nuevos fenómenos sociales beben con frecuencia de las tradiciones que les anteceden para crear continuidad histórica. Mediante esta incorporación de lo viejo, se mantiene la ilusión de unidad y cohesión dentro de la sociedad y la cultura. Sobre esto mismo, Wobeser (2013, 160) sintetiza magníficamente la capacidad adaptativa de esta imagen, así como su relación indisoluble con la identidad mexicana: “Hoy día la virgen de Guadalupe sigue siendo el símbolo más fuerte del nacionalismo mexicano, a pesar de la creciente secularización social y el avance del racionalismo. Muchos mexicanos se confiesan ateos o agnósticos, pero eso sí: guadalupanos”. En torno a esta afirmación, Assman y Czaplicka sostienen que la memoria cultural es un conjunto de referentes reutilizables que se adaptan a las convenciones de cada época con la intención de producir unidad social: “The concept of cultural memory comprises that body of reusable texts, images, and rituals specific to each society in each epoch, whose ‘cultivation’ serves to stabilize and convey that society’s self-image. Upon such collective knowledge, for the most part (but not exclusively) of the past, each group bases its awareness of unity and particularity” (1995, 132). No es de extrañar, por lo tanto, que las colectivas feministas se apropien de esta imagen para cultivar y añadir a la imagen de la sociedad mexicana.

Por último, me referiré a las maneras en que esta imagen también vincula a las colectivas con el resto de los movimientos de mujeres de Latinoamérica. Algo sobre lo que inciden las representantes teóricas más importantes de la región, tales como como Curiel (2007), Cabnal (2010), Gargallo (2014), Ciriza (2015), entre una muy larga lista,<sup>72</sup> es la necesidad de elaborar una genealogía diversa y no eurocéntrica de los feminismos latinoamericanos/del Abya Yala, sobre lo que también comentó M13T. En palabras de Cabnal, “A partir de que las mujeres indígenas nos asumamos como sujetas epistémicas, porque dentro de las relaciones e interrelaciones de pueblos originarios, tenemos solvencia y autoridad para cuestionar, criticar y proponer aboliciones y deconstrucciones de las opresiones históricas que vivimos, podremos aportar enormemente con nuestras ideas y propuestas para la revitalización y recreación de nuevas formas y prácticas, para la armonización y plenitud de la vida” (2010, 12). A partir de este enfoque y también con la mediación de la figura de Guadalupe, las militantes poblanas han conectado con movimientos como el feminismo chicano y sus planteamientos en torno al género, raza y clase, así como sus inquietudes en torno a las identidades lésbicas y sexo-divergentes. Sobre esta última línea, la colectiva Taller A.C. y el Frente Feminista Radical de Puebla han recurrido a la obra “Mary Magdalene and Virgen de Guadalupe” de la serie *My*

---

<sup>72</sup> Colectivas como Coatlicue Siempre Viva y el Frente Feminista Radical con frecuencia comparten citas de estas teóricas en el formato de tweets, post o infografías.



*Cathedral*, de Alex Donis (1997) para ilustrar sus planteos en torno al lesbianismo y la etnicidad. El 14 de febrero de 2020, por ejemplo, el Taller difundió la imagen, acompañada de la convocatoria para la celebración “Sanvalesbiánate”. El mismo Taller publicó la siguiente imagen con motivo de una acción reivindicativa de la identidad lesbofeminista que tuvo lugar en el centro de Puebla el día 15 de octubre de 2020. Previamente, para la celebración del 12 de diciembre de 2019, REDefine también compartió una imagen propiedad de la colectiva veracruzana en la que sobre la Virgen se observaban unos trazos que asemejaban a una vulva. La composición iba acompañada de la leyenda “Irónico que en este país plagado de feminicidios el símbolo más intocable, venerado y respetado sea una mujer”.

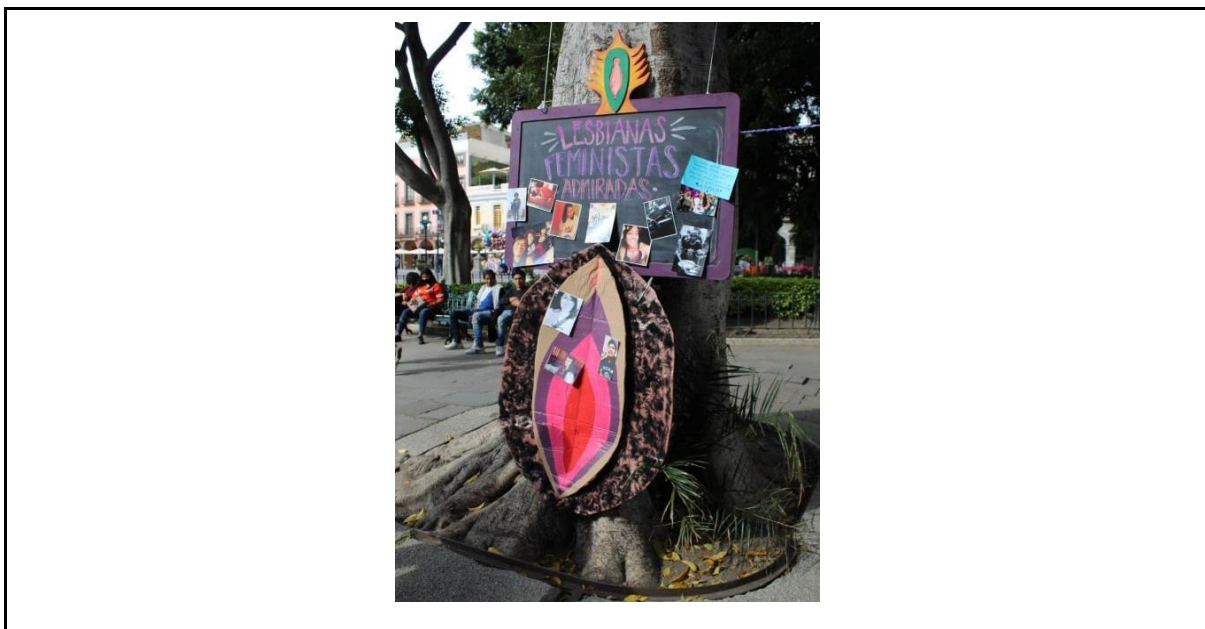


Fig. 23. Lesbianas feministas admiradas. Fotografía obtenida con autorización del muro de Facebook del Taller A.C (15 de octubre de 2020).



Fig. 24. “Irónico que en este país plagado de feminicidios...”. Imagen tomada con autorización del muro de la colectiva Brujas del Mar.

El cartel en la figura 23 se divide en tres partes: la inferior que evoca los genitales externos femeninos, donde se colocaron retratos de activistas lesbianas;<sup>73</sup> en el segundo nivel, el de la pizarra, hay otra serie de retratos, y, por último, coronando la composición, la mandorla y el manto guadalupano. Dado lo esquemático de la representación, es posible que el tercer nivel represente otro objeto religioso, a saber, el remate de los “milagritos”. Los milagritos son pequeños exvotos portátiles, hechos de hojalata o madera,<sup>74</sup> que empezaron a utilizarse a partir del siglo XVI. La tradición dicta que, tras ser concedido el favor, se debe colocar uno de estos objetos en el altar del santo o advocación mariana solicitada a manera de agradecimiento. Esta práctica es común entre las clases populares poblanas, sobre todo aquellas que son devotas del Sagrado Corazón de Jesús y del Señor de la Misericordia. En una revisión de fuentes que realicé en agosto de 2023, encontré que, como parte de las protestas del 8M de ese año, se habían colocado milagritos de papel en las puertas de la catedral; la mayoría llevaban inscripciones alusivas a la violencia feminicida o a la despenalización del aborto. Aunque esto último no corresponde con mi delimitación espacio temporal, indica que las activistas conocen este objeto votivo y que, por lo tanto, el cartel de 15 de octubre de 2020 podía referir a cualquiera de los dos elementos, Virgen o milagritos.

Otra asociación posible para ese adorno, y más todavía para la figura 24, está relacionada con las producciones artísticas derivadas de las guerrillas latinoamericanas de la segunda mitad del siglo XX, concretamente con el poema “Y Dios me hizo mujer”, de la nicaragüense Gioconda Belli (1972/2017): “las mil y una cosas que me hacen mujer todos los días / por las que me levanto orgullosa / todas las mañanas / y bendigo mi sexo”. En cualquiera de las interpretaciones se identifican los mismos elementos: una reivindicación de lo popular y la exaltación de la sexualidad femenina como algo sagrado. La intersección entre estas variables refleja una de las principales líneas discursivas en el feminismo de la región, a saber, el cuerpo (femenino) como lugar en que se vive la violencia, pero también en donde se conecta con la tierra y de donde surge la emancipación: “Mi cuerpo se vuelve el referente inmediato de la vida

<sup>73</sup> Entre las que destaca el retrato de Sor Juana Inés de la Cruz, escritora y monja cuya heterosexualidad (irrelevante, en gran medida por su condición de religiosa) se ha cuestionado a través de sus escritos a la virreina y condesa de Paredes y otras mujeres a las que dedicó su poesía (Bergman 1994)

<sup>74</sup> De acuerdo con González (1986, 9), un exvoto es “todo objeto que sirve específicamente para manifestar el agradecimiento por un don o bienestar concedido por parte de un agente poderoso de orden metasocial hacia actores (individuales o colectivos) intramundanos”.

oprimida o liberada, sea en comunidades rurales o urbanas. Es en este cuerpo donde se constatan los efectos cotidianos de las violencias, pero también las emancipaciones” (Cabnal 2019, 114).

A manera de cierre de esta sección, el factor común en todas estas intervenciones aquí analizadas es que recuperan expresiones de la religiosidad mexicana en función de tres objetivos: 1) desestabilizar el orden simbólico dominante mediante sus propios mecanismos; 2) inscribir la lucha feminista dentro de la tradición de movimientos contrahegemónicos y populares mexicanos, y 3) conciliar con otros sectores sociales a partir de la religión, en el entendido de que más allá de las diferencias, existen una serie de valores y preocupaciones comunes. Así pues, estas prácticas no pueden considerarse “iconoclastas” en el sentido más estricto del término, ya que sus objetivos no son destruir los objetos, sino que apuntan a otras maneras de vincularse con la memoria cultural de la localidad. Incluso de la última intervención, cuyas connotaciones sexuales pueden resultar ofensivas y hasta provocadoras, es posible extraer una lectura crítica e interpretar esta imagen como “a charitable injunction to redirect their attention towards other, newer, fresher, more sacred images” (Latour 2002, 28). No obstante, esta recepción depende en gran medida de las inclinaciones políticas del público y de la consideración que tenga en torno al cuerpo y la genitalidad femenina. Por consiguiente, de todas las intervenciones aquí revisadas, esta es la única que puede clasificarse como una intervención propiamente iconoclasta (tipología C). El resto de las prácticas, por su parte, reflejan la genuina preocupación por parte de las activistas de conectar con otros sectores sociales y de construir un nuevo modelo de sociedad mediante la relectura y reinterpretación de un imaginario común.

## CAPÍTULO 5. NO OLVIDE SUS NOMBRES, POR FAVOR, SEÑOR PRESIDENTE

Los anteriores capítulos estuvieron dedicados a dos tecnologías de memoria que dependían, en mayor o menor medida, de los relatos de memoria dominantes en la ciudad de Puebla. Las pintas y las intervenciones sobre el imaginario religioso tuvieron una relación combativa (conflictiva) con el orden simbólico hegemónico. En cambio, el tercer y último caso analizará una tecnología de memoria textual: la “Canción sin miedo” de la compositora Vivir Quintana. Adicionalmente, revisaré dos iniciativas. En un primer momento, revisaré la estrategia Puebla de Carmen Serdán y su relación con los conceptos de contramemoria y genealogía; de ahí, revisaré la iniciativa #PueblaDeLosFemicidios como una tentativa de construcción de un *archivo (político)* feminista; en tercer lugar, analizaré una canción que, según la mayoría de las entrevistadas, fue la más representativa para quienes militaron como feministas en Puebla durante el año 2020, a saber, la “Canción sin miedo”, de la cantautora coahuilense Vivir Quintana. Como elemento vertebrador para el tercer punto, explicaré la manera en que la “Canción sin miedo” refleja los comportamientos de la memoria cuando se atiende a la transición conceptual de *lugares* a *dinámicas* (Rigney 2004, 2005, 2008a, 2008b 2014). Asimismo, exploraré cómo mediante esta canción se combate el olvido, entendido como una amenaza de aniquilación. Para este punto, las reflexiones de Jelin (2001, 2002) en torno al vínculo entre justicia y memoria serán suma de utilidad. Las aportaciones de LaCapra (2005) para aproximarse desde una mirada histórica o memorial a las *situaciones límite* también brindará soporte conceptual.<sup>75</sup>

Como aspecto común, las iniciativas de memoria que aquí se analizan se enfocan a pasados recientes. Más concretamente, a *pasados que no terminan de pasar* (Broquetas en Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales 2023; Rabotnikof 2007), “que se vive[n] en términos de duelo, reparación o conmemoración” (Mudrovic 2013, 25). De ahí que sus objetivos y especificidades sean distintos (pero complementarios) a los de las tecnologías de memoria que se estudiaron en los capítulos anteriores. Asimismo, y como precisión analítica inicial, las dos iniciativas incluidas en este capítulo se corresponden con las características previamente identificadas de la contramonumentalidad, siendo su objeto central la elaboración de un duelo social. Para ello, recurren a estrategias que descubren un “paisaje existencial del

---

<sup>75</sup> El trabajo de LaCapra está orientado originalmente a la investigación histórica y, en mayor medida, historiográfica. No obstante, la teoría de la memoria cultural esbozada por Assman y Czaplicka (1995; 2008, 100), a la que se adscribe esta investigación, considera que la historia es uno de los registros de la memoria, caracterizada por su tendencia a institucionalizar (canonizar) relatos. Las metodologías, conceptos y perspectivas de la historia, por lo tanto, pueden complementar a las investigaciones en torno a la memoria.

dolor, [de] lugares marcados por prácticas vivas de conmemoración, que, para mantenerse vivas, se niegan a convertirse en piedra” (Díaz Tovar y Ovalle 2018, 11). A diferencia de otras prácticas ancladas en la materialidad, estas iniciativas han buscado soportes que les brinden mayor dinamismo y, por consiguiente, una mayor difusión y posibilidades de permanencia.

### **5.1 Conceptos clave: memoria colectiva vs. memoria cultural, olvido, archivo (político) y contramemoria**

Algunos de los conceptos abordados en este capítulo, como el de *memoria colectiva/remembranza social*, ya se han desarrollado en otras secciones. A manera de síntesis, por *memoria colectiva* se hace referencia a todos aquellos procesos, objetos, agentes y espacios que de manera articulada permiten que una colectividad circunscrita a un tiempo-espacio específico elabore una narrativa coherente en torno al pasado, a partir del cual se construye una identidad común (Assman y Czaplicka 1995, Errl 2008).<sup>76</sup> La memoria colectiva, según lo esbozó Halbwachs (2004b), es un marco interpretativo que preexiste a los sujetos y en función del cual se construye la identidad. La propuesta del teórico francés estaba investida de un marcado determinismo social que hoy día ha perdido vigencia en ciertos contextos académicos. Las aproximaciones contemporáneas, entre ellas la de Assman (que plantea la alternativa de *memoria cultural*), han equilibrado la relación entre memoria e identidad y confieren mayor agencia a los sujetos sociales.

Hasta el momento, no había profundizado en la cuestión del olvido, aunque es la otra dimensión constitutiva de la memoria. Autoras como Esposito (2008) o Troncoso y Piper (2015) afirman que recordar y olvidar son procesos connaturales, co-constitutivos e interrelacionados. Al hablar de memoria, se refiere tanto a lo que conservamos (los recuerdos), como a lo que se desecha (olvidos), en vez de la relación antagónica entre ambos. Ambas autoras coinciden, además, en que la mente humana y el repositorio cultural no están capacitados para almacenar todo, por lo que, mientras que recordar es la excepción, el olvido es la norma. El olvido, según lo plantean, es una forma de higienización necesaria para dar continuidad a los sistemas culturales (a nivel social) o cognitivos (para los individuos). De esta manera, la memoria se encuentra en un proceso continuo e ininterrumpido de incorporación de nuevos datos y referencias, a la vez que elimina aquello que se considera irrelevante o redundante: “As far back as antiquity there was actually a widespread awareness that in order to remember it is necessary first of all to be able to forget—to forget the countless singular and irrelevant aspects of objects

---

<sup>76</sup> Sin perder de vista, no obstante, que la memoria es una actitud del presente hacia el pasado y, por consiguiente, que la información que nos brinda refiere más a lo que sucede “ahora” que a lo ya acontecido.

and events, but also the excess of accumulated memories, in order to free mnemonic capacity, and to permit the construction of new memories” (Esposito 2008, 181). Aunque el olvido es connatural y necesario, existen sucesos, cuerpos y narrativas que, por falta de condiciones, recursos o disposición de las comunidades, tienen más posibilidades de ser olvidados.

Esposito señala a su vez que el olvido (absoluto) es un fenómeno complicado de estudiar, ya que trae implícita la incapacidad de los sujetos para saber qué información es la que se ha perdido. Cuando existen registros o la posibilidad de recuperación, se habla de un olvido *latente*, que puede o no cronificar con el tiempo. Por otra parte, olvidar es una actividad más espontánea (e inaccesible) que el recordar, ya que la segunda involucra a la voluntad y requiere reflexividad e introspección. Derivado de lo anterior, es difícil, por no decir imposible, que los sujetos se fuercen a olvidar: “The priority of forgetting derives from the fact that this process has to remain unnoticed: It could not work if one did not forget the continuous performance of remembering/forgetting” (2008, 182).

En cuanto al tercer concepto, *archivo*, Assman (2008) afirma que existen dos registros de la *memoria cultural*: por un lado, está el *canon* y, por otro, el *archivo*. El canon es memoria en activo, conocida por la mayoría de los habitantes e investida de sacralidad y autoridad (es conocimiento). El archivo, por su parte, es información pasiva, latente, que aguarda a que las circunstancias y la voluntad de los agentes de memoria la pongan en circulación. Es información que se distribuye por medios no oficiales y que, por consiguiente, se relega como anecdótica o no representativa, pero que, mediante una serie de acciones coordinadas, puede adquirir relevancia. Se debe tener en cuenta, no obstante, que Assman establece una diferenciación entre el archivo histórico y el de tipo político, sobre el que comentaré posteriormente.

Las condiciones sociopolíticas, los intereses de determinados grupos sociales, el acceso a las tecnologías de memoria, entre muchos otros factores, influyen decisivamente sobre qué es lo que las sociedades conservan como parte de su pasado, es decir, qué constituye/representa al “nosotros” y, por consiguiente, qué integra el canon. Aquello que no pasa la criba se relega al archivo (histórico) o, en los casos más extremos, se condena al olvido. En contextos represivos, el Estado puede activar una serie de mecanismos para acelerar el proceso de olvidar. Pese a que la censura/represión es uno de los más utilizados, resulta contraproducente: “A technique to forget becomes immediately paradoxical (Eco). It would be the same as a procedure to remember to forget, and thus a technique that denies itself. And actually, the procedures proposed over the centuries to aid forgetting have always followed latently paradoxical paths—resorting usually not to the cancellation but rather to the accumulation of memories, intended

to produce indirectly their neutralization” (Esposito 2008, 181). De esta manera, la represión y las tentativas por oscurecer una determinada narrativa traen como consecuencia el fortalecimiento de esta y su difusión, aunque sea por medios clandestinos. Existen, no obstante, otro tipo de estrategias más sutiles y, por tanto, más efectivas y perniciosas, sobre las que ahondaré al revisar la estrategia #PueblaDeLosFemicidios.

En cuanto a la noción de *contramemoria*, parto de la propuesta elaborada por Foucault, como expuse en el capítulo introductorio. Para los fines de mi análisis, la noción de *contramemoria* ilustra la manera en que el poder consiente o incentiva que determinadas formas de conocimiento (en torno al pasado) circulen en el entramado social, mientras que permite que otras lecturas sean desplazadas y olvidadas. Sin embargo, como ya se ha visto con otras intervenciones, aunque el Estado y otros grupos que organizan la visión de mundo cuentan con más recursos para imponer sus relatos de memoria, el resto de los sujetos sociales no son entes pasivos. En el nivel de la memoria comunicativa (Assman y Czaplicka 1995, Assman 2008), circulan relatos que contradicen, interpretan y contestan a la visión dominante del pasado. Tales interpretaciones producen una fisura en el constructo aparentemente sólido y coherente de la memoria-historia. Así, mientras que el relato histórico está habitado por otras experiencias o experiencias-otras que recuerdan y olvidan y, al hacerlo, elaboran sus propias memorias. La *contramemoria*, por lo tanto, no es algo que se “crea”, sino una nueva forma de interpretación, que atiende e integra otras experiencias y las pone en diálogo con la visión dominante, aunque con ello traiga implícito el riesgo de contestación y crítica.

En el siguiente apartado elaboraré sobre dos estrategias de (contra) memoria desarrollada en Puebla para abordar la crisis de femicidios durante el confinamiento por COVID y que, en menor medida, elaboró una relectura de uno de los eventos canónicos en la historia oficial de la ciudad. Los conceptos de olvido, archivo y *contramemoria* arrojarán luz sobre el funcionamiento de la etiqueta y sus objetivos.

## **5.2 #PueblaDeLosFemicidios y Puebla de Carmen Serdán**

Anteriormente expuse que hay estrategias con las que se favorece el olvido. Aunque la censura es poco efectiva, es uno de los mecanismos más utilizados. En contraposición, todas aquellas acciones que dificultan la gestión de la memoria o la privan de soportes resultan más efectivos y difíciles de combatir.

En mi contexto de análisis se observa esta problemática. La construcción de (contra)memorias feministas (concretamente las que se relacionan con el problema de violencia de género y violencia feminicida) no está, en estricto sentido, censurada ni perseguida, sin

embargo, se dificulta a partir de cinco fenómenos interrelacionados (Comisión Derechos Humanos Puebla-CDHP 2021)<sup>77</sup>: por un lado, la ralentización y burocratización de los procesos de denuncia, seguida de la impunidad de la que gozan la mayoría de perpetradores; como tercer factor, está la cantidad ingente de agresiones de género que se viven en la localidad (y que aumentó a raíz del confinamiento por COVID-19). Durante sus intervenciones, cuatro de las entrevistadas (M13T, M15A, M6F y M11G) se quejaron de lo difícil que resultaba acompañar a las víctimas y cómo la pandemia las obligó a utilizar otras estrategias (como los escraches en redes sociales). A la larga, la transición a un formato virtual multiplicó las solicitudes de apoyo, al punto de que resultaban imposibles de gestionar. Como cuarto aspecto y aunque parezca contradictorio, un porcentaje considerable de víctimas o familiares opta por no denunciar (de acuerdo con M13T, esto es lo que sucede en la mayoría de los casos, precisamente por lo difícil del proceso, por miedo a ser revictimizadas y por las pocas posibilidades de que el agresor sea castigado). El quinto factor son las malas prácticas durante la investigación de los delitos (los pocos que se denuncian). De acuerdo con la *Recomendación 32/2021* de la CDHP, la mayoría de los asesinatos de mujeres que tuvieron lugar en Puebla durante 2020 se investigaron como homicidios o suicidios. Además, no se siguieron protocolos de recolección de muestras, interrogatorios a testigos o recuperación de pruebas como grabaciones de seguridad. Otra mala práctica detectada es que se desahogaron diligencias con información infamante para la víctima (se les asoció con actividades delictivas o conductas de riesgo que más tarde se convertirían en los móviles del asesinato). De ahí que la CNDH recomendara reiniciar las investigaciones de 4 de cada 5 muertes violentas de mujeres en el estado:

La FGE [Fiscalía General del Estado], como institución responsable de la procuración de justicia, debió suprimir, en todo momento, prácticas que tendieran a negar o limitar el referido derecho de acceso a la justicia de las víctimas y sus familiares, realizando una investigación diligente de las muertes violentas de mujeres con apariencia de feminicidios en la entidad, determinando la correspondiente responsabilidad penal y procurando los derechos de las víctimas directas e indirectas, lo que en el presente caso no sucedió. (2021, 454)

---

<sup>77</sup> *Recomendación 32/2021* emitida por la Comisión de Derechos Humanos Puebla.



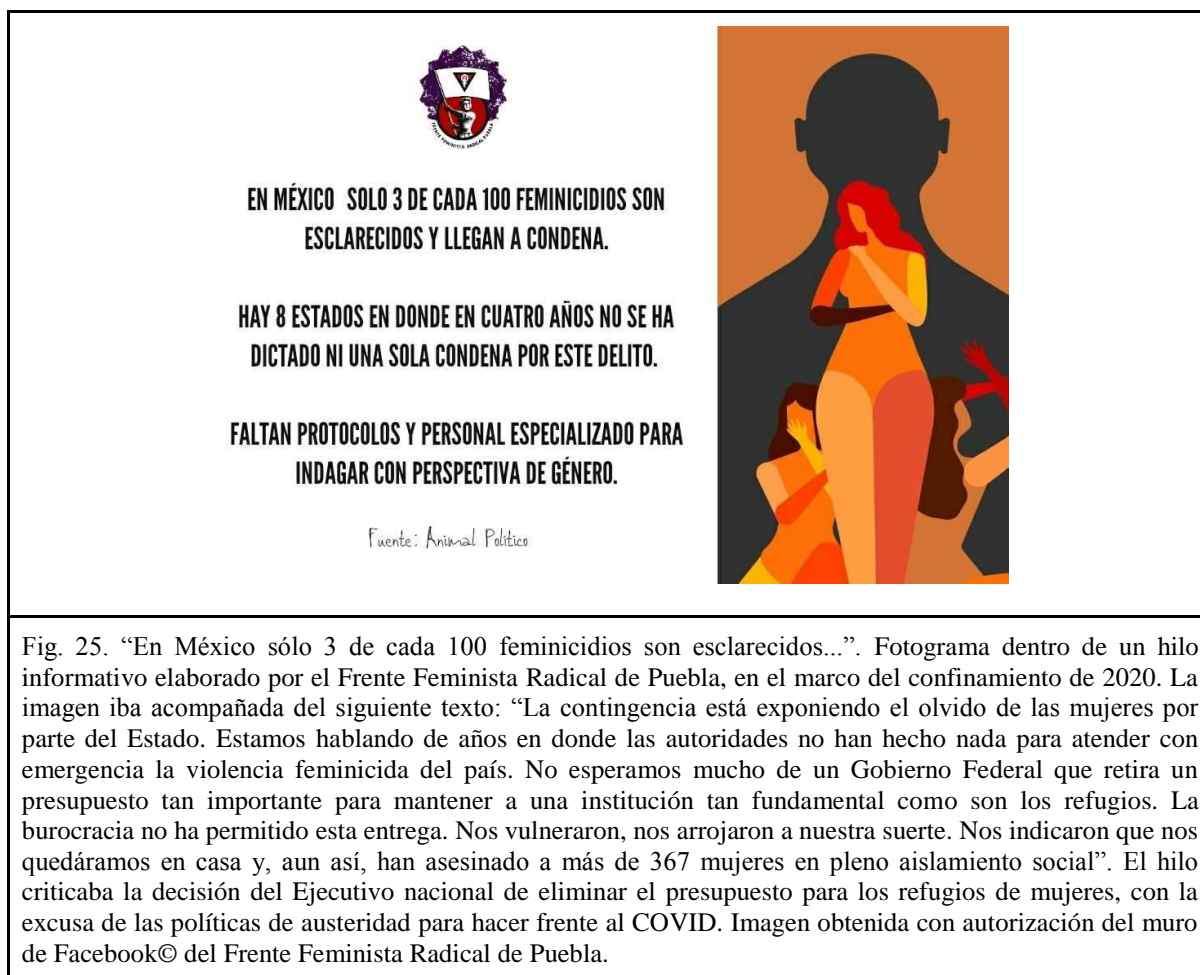


Fig. 25. “En México sólo 3 de cada 100 feminicidios son esclarecidos...”. Fotograma dentro de un hilo informativo elaborado por el Frente Feminista Radical de Puebla, en el marco del confinamiento de 2020. La imagen iba acompañada del siguiente texto: “La contingencia está exponiendo el olvido de las mujeres por parte del Estado. Estamos hablando de años en donde las autoridades no han hecho nada para atender con emergencia la violencia feminicida del país. No esperamos mucho de un Gobierno Federal que retira un presupuesto tan importante para mantener a una institución tan fundamental como son los refugios. La burocracia no ha permitido esta entrega. Nos vulneraron, nos arrojaron a nuestra suerte. Nos indicaron que nos quedaríamos en casa y, aun así, han asesinado a más de 367 mujeres en pleno aislamiento social”. El hilo criticaba la decisión del Ejecutivo nacional de eliminar el presupuesto para los refugios de mujeres, con la excusa de las políticas de austeridad para hacer frente al COVID. Imagen obtenida con autorización del muro de Facebook© del Frente Feminista Radical de Puebla.

M11G y M10R me compartieron una estrategia ideada para concienciar sobre este problema. En sus experiencias, la situación de violencia durante la pandemia era “una pesadilla” (M11G), lo que se respalda con indicadores numéricos. Según fuentes oficiales, en el primer trimestre de 2020 se registraron 28 feminicidios, lo que equivalía a una agresión de este tipo cada cuatro días (Fiscalía General del Estado de Puebla (FGE) 2020 en Hernández 2020<sup>78</sup>; Ayala 2021). El confinamiento, que hizo que muchas mujeres permanecieran en casa con sus agresores, agudizó el problema. El punto de quiebre fue cuando se halló el cuerpo de Michelle “X”, reportada como desaparecida, en el municipio Ocotla, comunidad de San Nicolás de los Ranchos. La Fiscalía, después de una investigación en la que se reportaron múltiples irregularidades, declaró que la víctima tenía vínculos con grupos narcomenudistas, para más

<sup>78</sup> Con el cambio de administración, el Consejo Ciudadano de Seguridad y Justicia (órgano encargado de elaborar los informes delictivos) desapareció, junto con su página web, por lo que para acceder a sus documentos se necesitan fuentes secundarias. En cuanto la Fiscalía General, los enlaces a datos abiertos sobre el tema del feminicidio están rotos desde 2022. Los datos arrojados por el instrumento “Incidencia delictiva del fuero común. Clasificación de delitos” (2020) del mismo organismo, sólo reportaba 13 feminicidios en el primer cuatrimestre de 2020. Llama la atención la discrepancia en los datos, supuestamente obtenidos por la misma institución.

tarde cambiar la versión y declarar que la muerte se debía a un intento de despojarla de su teléfono móvil (Animal Político 2020).

Agrupaciones feministas se organizaron para protestar e idearon una estrategia que recurrió tanto a las redes sociales (Twitter©) como a actividades en la calle. La iniciativa #PueblaDeLosFemicidios se lanzó el 18 de julio de 2020, coincidiendo con el 148 aniversario de la muerte de Benito Juárez, ya que el gobernador dirigiría una ceremonia en su honor y las activistas planeaban irrumpir en este. El nombre de la etiqueta, como primer punto de análisis, aludía y contestaba a los dos nombres oficiales que se le han asignado a Puebla: de los Ángeles y, posteriormente, de Zaragoza. El primero se relaciona con la leyenda fundacional de la ciudad capital, mientras que el segundo rinde tributo al supuesto héroe de la batalla del Cinco de mayo, Ignacio Zaragoza, quien fue, además, coetáneo de Juárez.<sup>79</sup>

En el capítulo introductorio comenté que Puebla es la única ciudad del país en la que se conmemora el Cinco de mayo, no sólo con la presentación de ofrendas florales en el monumento a Zaragoza, sino con un desfile militar y una representación de la batalla en el sitio-museo de los Fuertes de Loreto y Guadalupe (donde se libró la batalla). La celebración se fundamenta en una serie de imprecisiones (por no decir falsedades), que omiten el que las élites poblanas apoyaron a los franceses (Jímenez y Escalante 2009; Aguilar 2014; Mason 2019) y que mostraban una marcada animadversión contra Zaragoza. Por consiguiente, la “parafernalia” (Jímenez y Escalante 2006) en torno al Cinco de mayo y subsecuente asignación de su nombre a la ciudad son un ejemplo de lo que Hobsbawm y Ranger denominan *tradición inventada*: “La ‘tradición inventada’ implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado” (1983, 8). M1C y M14G compartían esta impresión y se lamentaron de que estas ficciones se utilizaran para distraer a la población de problemas más actuales y urgentes. En la opinión de M10R, Puebla debía llamarse “De los feminicidios”, ya que es un fenómeno común y, por lo tanto, representativo de la vida en la ciudad. M3R, por su parte, compartió la siguiente anécdota que constituye un pequeño

---

<sup>79</sup> Supuestamente, la victoria del 5 de mayo fue uno de los hitos en la consolidación del régimen liberal mexicano (del que Juárez era el principal exponente). Zaragoza (más bien su ejército y las condiciones meteorológicas durante la batalla) repelió el avance enemigo y retrasó un año la toma de la capital. Sin embargo, el ejército francés se asentó en Veracruz y al año siguiente (1863), el mismo día, lanzó otra ofensiva contra Puebla. En esa segunda batalla no llovió y los franceses pudieron tomar el cerro de Loreto y Guadalupe, de ahí se hicieron con la ciudad y avanzaron hacia la capital. Juárez huyó y los conservadores trajeron a Maximiliano de Habsburgo, para coronarlo emperador de México, lo que dio inicio al Segundo Imperio Mexicano (1863-1867).

ejercicio de contramemoria: “A Zaragoza ni siquiera le gustaba Puebla. . . Tenía un refrán: «al poblano y al perico se le toca con un palito, porque es animal maldito»“.<sup>80</sup>

Después de abrir la etiqueta en redes sociales, un grupo de mujeres se presentó en la conmemoración a Juárez e intentó increpar al gobernador; pero la policía municipal las retuvo (Galeana 2020). Cuando Barbosa se retiró, el equipo de seguridad permitió que las mujeres se acercaran al monumento, sobre el que pegaron carteles de protesta y retiraron las coronas florales. Otras activistas, que no se atrevían a circular por la ciudad debido a la crisis sanitaria, replicaron este gesto desde sus hogares y difundieron en redes imágenes de los sitios de memoria de la ciudad (la Catedral, la Fuente de los Frailes, el Ángel Custodio, el Ojo/noria de Puebla) acompañadas de la leyenda #PueblaDeLosFemicidios, además de consignas o datos estadísticos.

En la segunda parte de la iniciativa, las mujeres que se quedaron en sus casas imprimieron algunos de los posts y los colocaron en el mobiliario urbano que tenían más cerca: farolas, paredes, mamparas, quioscos o casetas telefónicas, tal como se muestra en las figuras 26 a 30:



<sup>80</sup> Hay estudios como el de Gaitán (2015) que respaldan el dato aportado por M3M. Aguilar, investigador de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, por su parte, asegura que las clases altas de Puebla obstaculizaron en todo momento la labor de Zaragoza: “En este sector se encuentra la Iglesia, que veía en los europeos una posibilidad de recuperar los privilegios –bienes y poder político e ideológico— que había perdido con la promulgación de las Leyes de Reforma. Entre sus destacados miembros se encuentra el padre Miranda –Francisco Javier Miranda— y monseñor Ignacio Antonio Labastida y Ávalos, poblanos que trabajaron en la instalación de la monarquía de Maximiliano de Habsburgo. Así también las clases altas –principalmente hacendados y comerciantes—, que estaban cansadas de que el país no avanzara hacia un destino de progreso y desarrollo, o que habían sido afectadas por diversas circunstancias” (en Noticias BUAP 2017). Por su parte, Connaughton (1996) explora el panorama político de la época y enfatiza que la sociedad de Puebla del s.XIX era, en su mayoría, sumamente conservadora, por lo que fue un foco de resistencia a la implantación de políticas de corte liberal-republicano.

Fig. 26. PueblaDeLosFemicidios 1. Imagen tomada del muro de REDefine Puebla. El texto dice “#PueblaDeLosFemicidios fue un recordatorio de que seguimos aquí, aún la distancia, acuerpándonos y visibilizándonos en los espacios que nos sean posibles (...) así como la violencia no está en cuarentena, nuestra(s) lucha(s) tampoco”.

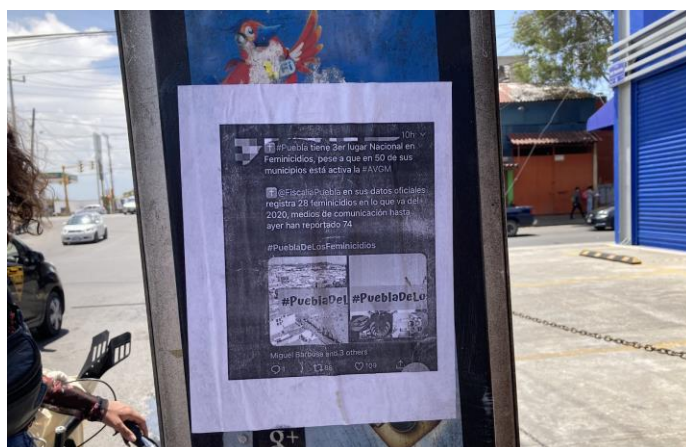


Fig. 27. PueblaDeLosFemicidios 2. Imagen tomada del muro de REDefine Puebla. En el texto: “Puebla tiene el 3er lugar nacional en femicidios, pese a que en 50 de sus municipios está activa la #AVGM [Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres]. @FiscalíaPuebla en sus datos oficiales registra 28 femicidios en lo que va del 2020, medios de comunicación hasta ayer han reportado 74”.



Fig. 28. y Fig. 29. PueblaDeLosFemicidios 3 y 4. Imágenes tomadas con autorización del muro de Facebook© de REDefine Puebla. Primera intervención de la iniciativa PueblaDeLosFemicidios. En el centro de la cruz (en el original en color rosa) se lee “Ni una menos”. El cartel fue colocado sobre el monumento a Juárez.



Fig. 30. PueblaDeLosFemicidios 5. Imagen tomada con autorización del muro de Redefine Puebla. En el texto se lee: “#PueblaDeLosFemicidios es un título más acertado para lo que sigue sucediendo. El pretexto antes era que salíamos a la calle a ‘exponernos’ y era ‘nuestra culpa’, pero ¿Ahora que estamos en cuarentena? La violencia de género no para, no sé porque se aferran a negar su existencia”.



Fig. 31. PueblaDeLosFemicidios 6. Imagen tomada con autorización del muro de Redefine Puebla. Aunque el texto resulta ilegible, lo relevante es el juego que establece con la leyenda “Sólo avisos parroquiales”. Así, denuncia la falta de implicación por parte de la Iglesia católica en la crisis de violencia, aunque intervenga en otras cuestiones (sobre todo para obstaculizar la despenalización del aborto).

Las consignas, junto con los datos estadísticos, imágenes alusivas a la violencia de género y otros mensajes dan cuenta de que la intervención #PuebladelosFemicidios era, además de una protesta, una tentativa de construcción de un archivo político (feminista). Anteriormente, mencioné las dos tipologías de archivo esbozadas por Assman (2008, 13): el archivo político y el histórico. La diferencia entre uno y otro radica en que “while political archives function as an important tool for power, historical archives store information which is no longer of immediate use” (2008, 103). Los archivos históricos, continúa Assman, conservan conocimiento *inerte* o, más bien, información que puede o no ser interpretada. Lo que se conserva en el archivo histórico se encuentra en un estado intermedio entre la memoria y el olvido: “The archive, therefore, can be described as a space that is located on the border between forgetting and remembering; its materials are preserved in a state of latency, in a space of intermediary storage” (2008, 103). Para adquirir la condición de conocimiento, es necesario que esa información sea extraída y analizada, labor que normalmente corresponde a disciplinas como la historia.

En contraposición, el archivo político tiene fines organizativos y de control. Estos espacios permiten que determinados organismos regulen y normalicen la vida social a través de la información que de ahí extraen y que convierten en conocimiento; o, por el contrario, que oculten aquella que resulta inconveniente: “Archives always belonged to institutions of power: the church, the state, the police, the law, etc. Without extended archives of data, there is no state

bureaucracy, no strategy to organize the future and no control over the past” (2008, 102). En este sentido, la creación de un archivo por parte de las activistas desestabilizó y redistribuyó, aunque fuera un poco, el ejercicio del poder. Al mismo tiempo, subvirtió algunas de las prácticas de “bloqueo” u “ocultamiento” por parte de las autoridades, ya que, por ejemplo, recuperó el nombre de víctimas de feminicidio cuyas carpetas de investigación (y por lo tanto los casos) estaban paralizados. En otras ocasiones, denunció la corrupción, colaboración o beneplácito de organismos como la Fiscalía, la policía o el gobierno del Estado, algo similar a lo que denunciaban algunas de las pintas previamente analizadas. Otra de las críticas que se hacía con esta intervención era la tendencia del Estado a convertir todo en estadísticas. Los datos numéricos despersonalizan la experiencia de las mujeres y dan la apariencia de que el Estado intenta encontrar soluciones (aunque luego no dé un uso pertinente a esta información). Sin embargo, al imprimir los indicadores, la cantidad de carteles, junto con sus elementos gráficos (tipografía, colores, emoticones, imágenes), las activistas hacían un acertamiento real y más sensible al problema: “Son evidencias. Pero verlo te cambia la percepción” (M11G).

M10R, una de las artífices del proyecto, recordó que #PuebladelosFeminicidios surgió como una tentativa de “poner la voz en cualquier espacio” para que las víctimas de femicidio no fueran olvidadas, pero también para que la sociedad poblana cobrara conciencia y se posicionara al respecto de la crisis de violencia. En relación con esto, Derrida (1995/1997, 4) asevera que el trabajo sobre el archivo apunta a un proyecto de sociedad, más que al pasado: “La cuestión del archivo no es, repitámoslo, una cuestión del pasado (...) es una cuestión del porvenir, la cuestión del porvenir mismo, la cuestión de una respuesta, de una promesa y de una responsabilidad para mañana”. Al traer los datos de vuelta al espacio público, las activistas hacían una interpelación directa a la sociedad para que se enfrentaran más directamente al problema y, la posibilidad más optimista, se involucraran activamente en el combate de la violencia.

La segunda estrategia tuvo lugar durante la quema simbólica en la Fiscalía (agosto de 2026, revisada en el tercer capítulo, sección 3.1.1). Otro aspecto de esta intervención que sería pertinente a realizar son los sellos utilizados para “clausurar” simbólicamente el edificio. En la siguiente imagen se muestran a detalle las cadenas con las que se cerraron las puertas y el cartel, que por su destaca por su referencia a doña Carmen Serdán.



Fig. 32. “Clausurado por ser parte del Estado feminicida...” Fotografía tomada con autorización del muro del Frente Feminista Radical de Puebla. En la parte posterior se lee “Clausurado por ser parte del Estado Feminicida y hacer caso omiso de las denuncias de las familias de mujeres víctimas de feminicidio y desaparición en Puebla”.

La ciudad de Puebla es conocida como “Cuna de la Revolución Mexicana” ya que fue ahí donde se realizó el primer levantamiento armado en contra del general Porfirio Díaz (18 de noviembre de 1910) y donde se vivieron las primeras formas de represión contra el movimiento revolucionario. Junto con el 5 de mayo, el 19 y 20 de noviembre son fechas referentes para la identidad poblana. Sin embargo, la narrativa en torno a la revolución estuvo fuertemente masculinizada. Hasta hace no poco, entre los próceres que la hicieron posible, se reconocía la participación de pocas mujeres, de entre las que destacaba Carmen Serdán Alatriste.

El resto de las colaboraciones femeninas se habían estudiado de forma superficial y casi siempre como colectivos en lugar de enfocarse a trayectorias individuales (Rocha 1990; Jaiven 1995), salvo por referencias esporádicas al papel de doña Carmen o análisis en torno a las soldaderas (Adelitas) y su impacto en la cultura popular (Arrizón 1998; Fernández 2009; Arce 2017; Gutiérrez-Monroy 2021). Sin embargo, la colaboración femenina antes y durante la revolución fue extensa y relevante. Tan sólo en Puebla, doña Carmen y una agrupación de mujeres llamada Club femenino Luz y Progreso fueron uno de los principales soportes de la campaña presidencial de Francisco I. Madero (Turner 1967). Entre sus aportaciones, realizaron tareas de considerable riesgo tanto para ellas como sus familias, por ejemplo, difundieron fragmentos de la entrevista Díaz -Creelman (1908), donde Díaz había reconocido que era momento de terminar su (larga) gestión presidencial y permitir elecciones democráticas en México. Otras mujeres auspiciaron reuniones del Partido Antireeleccionista en sus hogares, almacenaron armas y municiones o distribuyeron propaganda anti-Díaz. Carmen Serdán,

además, publicó artículos en contra del régimen en los periódicos de oposición *El hijo del Ahuizote* y *El diario del hogar*.

Después del fraude electoral y de la fallida proclama del Plan de San Luis Potosí, Madero se refugia en los Estados Unidos. A los pocos días de la huida del candidato, la policía inspeccionó la casa de los Serdán. La familia se pertrechó y disparó a la policía desde los balcones. Mientras que los dos hermanos fueron asesinados durante el asedio, Carmen resultó herida y fue trasladada a la cárcel de la Merced, para de ahí ser recluida en el hospital de San Pedro, todavía en condición de presa política. Su hermana Natalia, a la que poco o nada se menciona, quedó a cargo de las familias de Carmen y sus hermanos. Hasta 1914, con la caída de Victoriano Huerta (quien traicionó y asesinó a Madero para arrebatarse la presidencia, además de que persiguió a quienes le apoyaban políticamente), Carmen fue liberada y regresó a Puebla, donde trabajó como enfermera hasta el final de la Revolución.

Se observa que el cambio de nombre de Puebla de Zaragoza por el de Puebla de Carmen Serdán perseguía dos objetivos. El primero y más evidente, la recuperación de genealogías femeninas dentro de la historia de la ciudad. En otros documentos (publicaciones en redes sociales, comunicados de prensa, pliegos petitorios) también se utiliza este nombre para darle un viso de oficialidad. Por otra parte, y de acuerdo con lo que establecen Frank y Ristic, (2020, 562), la (re)apropiación del espacio público por grupos subalternizados no siempre necesita ser violenta para resultar efectiva: “While fallism is often one-sidedly associated with vandalism, damage, defacement and destruction—negative terms that describe it from the perspective of the prevailing order (Marshall 2017, 204)—we intend to flip the discussion over by interpreting *urban fallism* as creative appropriation, modification and transformation of monuments that engages urban public space in a non-military trans-border struggle for more just, diverse and inclusive cities”. En la perspectiva de ambas autoras, pequeñas alteraciones al paisaje urbano, como la colocación de nuevos marcadores territoriales, tienen el mismo potencial transformador que iniciativas más combativas y espectaculares. En cualquier caso, lo que garantiza el éxito de intervenciones más sencillas es su repetición a lo largo del tiempo. Lamentablemente, para 2021 la propuesta Puebla de Carmen Serdán había caído en desuso y para las últimas revisiones que hice de redes sociales (en enero de 2024) ya no había nuevas evidencias.

### **5.3 De lugares a dinámicas: una aproximación procesual a la memoria**

El tercer aspecto para desarrollar es la transición de *lugares* a *dinámicas* de memoria propuesta por Rigney (2004, 2008a, 2008b, 2012). De acuerdo con la autora, hasta finales del siglo XX el



paradigma de los estudios de la memoria dependía en exceso de su ubicación y, por consiguiente, de la materialidad:

When collective memory first rose to prominence on the academic agenda in the late 1980s, the emphasis was on the “sites” which act as common points of reference within memory communities. Such “sites” . . . do not always take the form of actual locations, but they have in common the fact that, by encapsulating multifarious experience in a limited repertoire of figures, they provide a placeholder for the exchange and transfer of memories among contemporaries and across generations. (Rigney 2008b, 345)

Desde su perspectiva, los lugares no son el único ni el mejor medio para almacenar y transmitir memoria o, más correctamente, que hablar de sitios de memoria no implica ni se limita necesariamente a una ubicación o espacio geográfico.

Nora (1989) ya hablaba de ceremonias, emblemas o himnos como posibles *lieux*. Sin embargo, tanto él como Halbwachs confirieron demasiado poder al Estado y a su tendencia a imponer determinadas memorias. De ahí que el estudio de Nora tuviera por únicos objetos a los *lieux* oficiales e institucionalizados de Francia. Por otra parte, tanto Halbwachs como Nora (1985) e incluso Foucault (1977) o Ricoeur (2000) configuran un modelo de memoria que Rigney denomina “escasez y plenitud” (2005, 12), que implica “looking at memory as something that is fully formed in the past (it was once ‘all there’ in the plenitude of experience, as it were) and as something that is subsequently a matter of preserving and keeping alive. Memory is thus seen as working at its best when a maximum number of original experiences are preserved for as long as possible”. Aquí, la memoria es un cúmulo de experiencias y la tarea de quienes la investigan es recabar la mayor cantidad posible de información para descubrir una suerte de “esencia” o verdad en torno al pasado. Conforme la brecha temporal aumenta, el riesgo de perder información valiosa (y la posibilidad de acceder a la verdad) aumenta.

En contraposición, la propuesta de Rigney (2008b, 346) parte de un enfoque *constructivista* y, por lo tanto, procesual, en el que reconoce que, si bien hay una tentativa de los grupos dominantes por “fijar” un recuerdo (o la interpretación de éste), los comportamientos de la memoria son siempre variables e impredecibles. La memoria no es una cosa, sino el resultado de una serie de procesos y, sobre todo, una interpretación. De ahí que el pasado esté en un constante proceso de relectura, lo que consecuentemente afecta a sus soportes. En este sentido, Rigney también matiza la noción de memoria para dotar de mayor agencia a los sujetos, no sólo como portadores, sino como co-productores: “In this ongoing process, existing memory sites become invested with new meanings and gain a new lease of life. But they may also be

upstaged by alternative sites and become effectively obsolete or inert. Indeed, the ‘dynamic’ perspective on cultural remembrance suggests that ‘memory sites,’ while they come into being as points where many acts of remembrance converge, only stay alive as long as people consider it worthwhile to argue about their meaning”. Por esto mismo, el modelo constructivista de Rigney da centralidad a otro tipo de productos culturales para el estudio de la memoria, de entre los que destaca los textos (literarios).

Ahora bien, a pesar de que análisis se adscribe a la propuesta de Rigney, que separa memoria y espacio, es innegable que la mayoría de las metáforas relacionadas con este tema, sobre todo en el habla cotidiana, se refieren la espacialidad y el territorio. Lo mismo sucede con las políticas de memoria (se siguen construyendo monumentos, museos) y también con iniciativas como la iconoclasia. En este sentido, el pasado es siempre algo que se visita y se recorre. En consecuencia, asimilar e integrar una memoria (o no) condiciona la manera de habitar en el mundo. Lo que no significa que no puedan utilizarse otros medios para aproximarse a los recuerdos, para transmitirlos o para teorizar al respecto.

Con esto en consideración y siguiendo la línea analítica de Rigney, los textos (literarios) cobran relevancia como tecnologías de memoria, ya que tienen una naturaleza “viajera”,<sup>81</sup> que se adaptan con mayor facilidad a otros lenguajes, gustos y valores. Además, Rigney asegura que la memoria es indisociable de la narración, ya que esta es su proceso de dotación de sentido y también por su capacidad para suscitar empatía e interés en el público:

Within more recent discussions, moreover, narrativization has emerged, not just as an interpretative tool, but also as a specifically mnemonic one. Stories “stick.” They help make particular events memorable by figuring the past in a structured way that engages the sympathies of the reader or viewer (Rigney, “Portable”). Arguably, all other forms of remembrance (monuments, commemorations, museums) derive their meaning from some narrativizing act of remembrance in which individual figures struggle, succumb, or survive. (Rigney 2008b, 347)

Narrar la memoria no consiste únicamente en dar un orden a lo ocurrido, sino investirlo de emocionalidad y viveza a través de recursos literarios. A través de la narración se convierte un cúmulo de hechos en una historia.

Otras ventajas que proveen los textos (literarios), esbozadas no sólo por Rigney sino por autoras como Jelin (2002) o Huyssen (2003), es que existe un menor control por parte de las

---

<sup>81</sup> Resalta aquí la influencia de Mieke Bal (2009) y su propuesta de “conceptos viajeros”, que Rigney (2005) reconoce.

autoras en cuanto a los alcances de su obra, el público que la leerá y, por tanto, de las interpretaciones a las que estará sujeta. Jelin (2002, 89) resalta además el potencial seductor e intimista de las producciones testimoniales: “La potencialidad de seducción del género es notoria. Invitar al lector a participar y ser testigo de la generación de un actor y de una voz despierta complicidad, la creencia de compartir y proyectar una intimidad que, ilusoriamente al menos, se basa en la autenticidad (Sommer 1991, 132)”. El reconocimiento de la literatura como una fuente válida para los estudios de la memoria es algo reciente. Halbwachs (en su concepción esencialista de la memoria) desconfiaba del valor testimonial de la literatura, y la consideraba una fuente poco fidedigna. Sin embargo, los estudios contemporáneos de la memoria reivindican estas producciones como una suerte de “mapa” y una vía de acceso a la vivencia subjetiva (e individual) del pasado “The written medium allows things to survive, then, but in doing so it aggravates the loss of original plenitude by carrying ‘lived’ or ‘internal’ memory into what Halbwachs calls the ‘external’ sphere of history” (Rigney 2005, 13).

Si se considera que el relato dominante es una interpretación de entre muchas que pueden hacerse del pasado, las reticencias de Halbwachs pierden validez. Además, y como señala LaCapra (2005, 38), la escritura, sobre todo la escritura de ficción, traza un mapa de la sensibilidad relativa a un fenómeno y, por lo tanto, de la manera en que este es procesado e integrado por los sujetos, algo a lo que los métodos tradicionales (de la historiografía) no siempre son capaces de acceder: “Se podría argumentar que las narraciones propias de la ficción pueden implicar también reivindicaciones de verdad en un nivel estructural o general, pues aportan discernimiento acerca de fenómenos como la esclavitud y el Holocausto, ofrecen una lectura de un proceso o un periodo, o generan una ‘sensibilidad’ ante la experiencia y la emoción que sería muy difícil de conseguir a través de métodos documentales estrictos” (LaCapra 2005, 38).<sup>82</sup>

Finalmente, conforme la industria cultural se ha democratizado, aunque sea parcialmente, más sectores sociales han recurrido a soportes literarios, plásticos o musicales como mecanismo de transmisión de la memoria. Tanto Rigney (2005, 14) como Assman y Czaplicka (1997) defienden que la memoria es el resultado de procesos de mediatización, textualización y actos comunicativos que se han potenciado a partir del siglo XX y en el que las artes han tenido un rol protagónico. Hoy día, por el efecto conjunto del auge de los medios de comunicación masiva

---

<sup>82</sup> La perspectiva de Halbwachs, sin embargo, debe entenderse en su contexto de producción, a principios del siglo XX, cuando el paradigma positivista era el dominante dentro de las ciencias sociales. Muchos de los supuestos en que se basa la primera teoría en torno a la memoria colectiva se han modificado, sobre todo después de la reivindicación de los métodos cualitativos y del auge de enfoques como el feminista y poscolonial.

(digitales) y el impulso a las políticas de la identidad, hay un “boom” de la cultura memorial (sobre todo la literatura, Winter 2001), entre cuyas principales producciones se encuentran géneros autobiográficos, confesionales, líricos o epistolares.

Al respecto, Huyssen (2003, 15) indica que la posmodernidad tardía pasa por un proceso de “musealización” que, a su vez, ha desencadenado en los individuos una pulsión a veces hasta narcisista por producir textos de carácter memorial, lo que produce una sobresaturación de los mercados y el subsecuente ocultamiento de aquellas obras que no gozan de respaldo económico-editorial. Jelin respalda y complementa esta postura: “Huyssen habla de ‘convulsiones mnemónicas’, que coexisten y se refuerzan con la valoración de lo efímero, el ritmo rápido, la fragilidad y transitoriedad de los hechos de la vida” (2001, 97). Sin embargo, Jelin defiende a este tipo de producciones como mecanismos de anclaje que brindan seguridad y estabilidad a individuos y comunidades.

En cualquier caso, y a pesar de la certera crítica esbozada por Huyssen, los textos de este tipo han permitido que más grupos humanos se sumen al proceso de co-construcción de la memoria a sus diferentes niveles: locales, nacionales o mundiales. En algunos casos, sus creaciones tienen como objetivo la integración de estos otros-cuerpos o cuerpos-otros en el entramado de la historia mundial y la creación de vínculos a partir de experiencias similares (de dolor): “Indeed, Halbwachs himself seemed to point to the inevitability of mediation when he suggested that individuals seek to express the memory of their own experience in terms that are understandable by others, and that they may end up identifying with someone else’s recollection even if this does not correspond in all respects with their own experience (Halbwachs, 1997 [1950]: 53; also Assmann, 1997: 35–7)” (Rigney 2005, 15). Otros, en cambio, pretenden desmarcarse de un modelo sistémico fallido –capitalista, colonialista, patriarcal como sus principales marcas— y, en cambio, legitiman pasados y formas de organización comunitaria alternativas. Por último, un tercer grupo denuncia las violaciones a los derechos humanos que se han perpetrado en el seno del modelo de organización social dominante, tanto a los sujetos que se encuentran dentro de este como sobre los cuerpos excéntricos.

Huyssen señala y critica la centralidad que se le confiere al Holocausto como paradigma de la escritura memorial,<sup>83</sup> a la vez que recupera otros casos, por ejemplo, el de las dictaduras en el Cono Sur o las narrativas anticoloniales en países africanos, entre una muy larga lista:

---

<sup>83</sup> Cento Bull y Hansen (2016) y otras integrantes del proyecto DisTerrMem, que mencioné en el segundo capítulo han hecho la misma crítica.

Especially since 1989, the issues of memory and forgetting have emerged as dominant concerns in postcommunist countries in Eastern Europe and the former Soviet Union; they remain key politically in the Middle East; they dominate public discourse in post-apartheid South Africa with its Truth and Reconciliation Commission, and they are all-present in Rwanda and Nigeria; they energize the race debate that has erupted in Australia around the issue of the “stolen generation”; they burden the relationship among Japan and China and Korea, and they determine, to varying degrees, the cultural and political debate about the “desaparecidos” and their children in “post-dictadura” societies in Latin America, raising fundamental questions about human rights violations, justice, and collective responsibility. (2003, 15)

El problema de esta constante producción de textos, no obstante, es que ni los individuos ni las comunidades pueden procesar, retener ni apreciar adecuadamente todos y cada uno de ellos, ni las memorias que contienen. La *musealización del mundo*, manteniendo el término de Huysen, entaña y amplifica el mismo riesgo de olvidar, no por coacción sino por incapacidad, ya que las desigualdades estructurales favorecen la popularización de unos textos sobre otros. En este sentido, resulta llamativo cómo la “Canción sin miedo” se resiste a este fenómeno.

#### **5.4 “No olvide sus nombres, por favor”: las dinámicas de memoria en la “Canción sin miedo”**

Antes de proceder con la “Canción sin miedo”, hay una tecnología de memoria a nivel latinoamericano que la antecedió en cuanto a su condición de *contramonumentalidad* (textual): la performance “Un violador en tu camino” de la colectiva chilena Las tesis. Autoras como Bieletto-Bueno (2020) o Weihmüller et al. (2021) coinciden en el impacto global que tuvo esta intervención, presentada por primera vez en 2019 en Valparaíso, en el marco del Estallido social chileno. Asimismo, las 3 coinciden en la importancia de las redes sociales como herramienta fundamental para la difusión mundial de la performance. Por su parte, Ortíz Cadena (2021, 272) comenta sobre las diferentes adaptaciones que se hicieron en más de 300 ciudades y cómo es que estas son un caso paradigmático de la cómo el feminismo contemporáneo “crea una *communitas* espontánea, que hace de los cuerpos singulares una concatenación de cuerpos colectivos a escala global, articulando el territorio íntimo con el colectivo”. Algo similar a lo que ya antes habían logrado los pañuelos verdes, que surgieron como parte de los movimientos “Ni una más” y “Vivas y libres” en Argentina.

Con esto en consideración, procedo con el análisis relativo a la “Canción sin miedo”, obra de la autora coahuilense Vivir Quintana (Viviana Montserrat Quintana Rodríguez, (1985-)). La dimensión memorial es una constante dentro de la producción musical de Quintana, tanto en las letras, como en los ritmos que utiliza y en sus motivaciones. Por ejemplo, en varias entrevistas ha comentado que uno de los principales motivos por los que se dedica a la música es para sanar una herida familiar. Según narra, su abuela materna también quería dedicarse a la música, pero su familia no lo permitió, ya que “eso no era para mujeres” (en Jessie Cervantes 2023). Además, gran parte de la producción musical de Quintana se inscribe dentro del género folk (regional), que combina música tradicional mexicana (tambora/banda, corrido, rancheras, la mayoría géneros masculinizados) con ritmos extranjeros, como el pop o el rock.

La carrera musical de Quintana se inició en 2017, cuando ya residía en la ciudad de México. Anteriormente, había tenido que compaginar sus intereses musicales con un trabajo como profesora de español y, ya asentada en la capital, con empleos precarios como dependiente de ferretería y cantante de bares, entre otros (en Jessie Cervantes 2023). En cuanto a la “Canción sin miedo”, el proyecto surgió en 2020, cuando Quintana trabajaba en la iniciativa “Querida Rosita Álvarez, maté a Hipólito”,<sup>84</sup> en la que componía corridos con mujeres que habían sido encarceladas por defenderse de agresiones feminicidas.<sup>85</sup> Esta actividad suscitó el interés de la cantautora Mon Laferte, quien realizaba una actividad similar en Chile y le propuso trabajar juntas. Su primera colaboración fue durante la gira de Laferte, *Norma* (octubre 2019), cuando interpretaron “Cucurucú Paloma” en el Palacio de los Deportes de la Ciudad de México.<sup>86</sup> Laferte ya era una figura famosa dentro del feminismo latinoamericano o, como lo

---

<sup>84</sup> El nombre del proyecto refiere a un corrido popular de Coahuila, *Rosita Álvarez*, en el que se narra un crimen feminicida perpetrado por la pareja de Rosita, de nombre Hipólito. Existen no menos de 4 películas y una novela gráfica sobre la figura de Rosita. El proyecto de Quintana era una contestación a estas producciones, ya que aquí eran las mujeres quienes se defendían y lograban vencer a su agresor (Ríos 2019).

<sup>85</sup> El corrido es un género musical mexicano, caracterizado por su componente narrativo, que se popularizó a finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, sobre todo durante la Revolución Mexicana, en la que funcionó como medio informativo (Lira-Hernández 2013, 29). Hay varios subgéneros del corrido, como el tumbado (urbano) o los narcocorridos (prohibidos en México como “apología del delito”), además de los históricos y los de (des)amor. La mayoría de intérpretes de este género son varones, entre los que destacan exponentes clásicos como Los cadetes de Linares, los Tigres del Norte, Chalino Sánchez y, en referentes actuales, Nathanael Cano, El Komander (figura controvertida por su exaltación de la vida delictiva) o Peso Pluma (también una figura polémica por la misoginia de sus canciones y por su origen de clase alta y etnicidad blanca, de ascendencia mexicano-libanesa).

<sup>86</sup> Canción popular mexicana compuesta por Tomás Méndez que narra los efectos del mal de amor. El intérprete más famoso de “Cucurucú” fue Pedro Infante, quien la popularizó en la cinta *Escuela de Vagabundos* (1955). La versión del Palacio de los Deportes fue un intento por feminizar la música popular mexicana, además de un tributo de Laferte para público nacional. Esta también fue la primera colaboración entre Laferte, Quintana y el grupo El Palomar, un grupo de más de 60 cantautoras latinoamericanas dedicadas a visibilizar el trabajo musical de las mujeres en la región. El Palomar también las acompañó en la presentación de “Canción sin miedo”.

expresó M1C “Es que yo amo a Mon, es un mujerón” o M4J “Uff, yo a Mon ¿Qué te digo? Es una ch\*ng\*n\*. No estoy muy de acuerdo con algunas cosas que hizo cuando lo de la Toma de México, pero eso no quita lo demás que ha hecho por el feminismo”.

El segundo proyecto conjunto fue la “Canción sin miedo”, que se interpretó por primera vez el día 7 de marzo de 2020, con motivo de la vigilia para el 8M de la Ciudad de México. Ambas intérpretes buscaban dejar claro con su canción que el Día de la Mujer era un motivo de conmemoración y no de celebración (Cáceres 2021), sobre todo después de una oleada de feminicidios (Vivanco 2020) particularmente virulenta que asoló al país. Es decir, la canción se compuso en medio de un clima de descontento social por parte de los grupos feministas y, al mismo tiempo, de indiferencia por parte de las autoridades (Rodríguez 2020). Además, y como resultado de los estallidos feministas de 2019 en la Ciudad de México, había una marcada polarización de la opinión pública en torno al feminismo. Frases como “no son formas” o “no nos representan”, sobre las que ironizaron M15A o M2M, eran comunes de escuchar.

La recepción de la obra sorprendió a Quintana, tal como reveló en una entrevista concedida a EXA Fm: “Me acuerdo que mi mamá me preguntó ¿Y qué crees que pase después de que cantes con Mon? Y yo te lo juro, le dije «pues yo creo que a lo mejor en Twitter me van a mencionar alguien o algún medio o no sé» y no sabía que era como esto tan fuerte que iba a suceder” (Jessie Cervantes, 6m 45). Contrario a las expectativas de la autora, en menos de un año la canción alcanzó más de 8 millones de reproducciones en la plataforma Youtube© (Patiño 2021) y se difundió a nivel nacional y por Latinoamérica. En el caso de Puebla, fue parte del programa para las protestas del 28S y del 25N de 2020 y se cantó durante la marcha del 8M de 2021. Fue tal su alcance que publicaciones nacionales como *El Heraldo de México* (2022), e internacionales como *Rolling Stones* (Cáceres 2021), *CNN* en español (Patiño 2020), *Forbes* (Mendoza 2020) y *El País* (2020), la denominaron “el himno feminista”. M1C, por su parte, resumió la importancia de la canción de la siguiente manera “Es mi lugar de vulnerabilidad, [donde me permito] hacer catarsis. En el coche la canto y la lloro. Y en las manifestaciones la grito”.

A este respecto, dos precauciones iniciales: la identificación de M1C, como del resto de entrevistadas, no derivaba de un ejercicio netamente imaginativo, sino de aspectos biográficos. Muchas de las participantes me confiaron que habían sido víctimas de diferentes tipos de violencia,<sup>87</sup> una de ellas incluso tenía una experiencia familiar relacionada con el feminicidio. En su perspectiva, la obra de Quintana ayudó a poner en palabras lo sucedido. Esta situación

---

<sup>87</sup> Agradezco y reconozco el valor de estas mujeres, así como la confianza que me brindaron al hacerme partícipe de su historia personal.

no es exclusiva de quienes colaboraron en mi investigación, sino que es un fenómeno que se manifestó a nivel república. En cierto sentido, la autora se convirtió, sin pretenderlo, en portavoz de innumerables vivencias, lo que, a su vez, favoreció el debate y elaboración de duelos largamente postergados. A través de la canción, muchas mujeres encontraron un momento para escucharse a sí mismas y a las demás. Sobre este punto, Jelin (2002, 86) resalta el componente dialógico y de interpelación que garantiza la subsistencia de la memoria:

¿Cómo se genera la capacidad de escuchar? No se trata de la escucha ‘interna’ de quienes comparten una comunidad y un nosotros. En esos ámbitos, la narrativa testimonial puede a veces ser una repetición ritualizada, más que un acto creativo de diálogo. Se requieren ‘otros’ con capacidad de interrogar y expresar curiosidad por un pasado doloroso, combinada con la capacidad de compasión y empatía. Sugiero que la ‘alteridad’ en diálogo, más que la identificación, ayuda en esa construcción.

La segunda precaución tiene como punto de partida lo dicho por LaCapra (2005, 14) en cuanto a trabajar sobre situaciones límites: “Es importante distinguir la empatía de la identificación y explorar cuáles pueden ser las maneras de articular con las exigencias y las responsabilidades”. Este punto me concernía directamente, tanto en la recolección como durante el análisis y presentación de la información. La capacidad de *ponernos en el lugar de o imaginar* es un primer paso para plantear soluciones a las problemáticas sociales. Pero no debe plantearse como un sustituto para la restitución, ni debe interferir con el mínimo de objetividad requerido en la investigación “[escuchar] sin sucumbir por ello al engañoso y peligroso proyecto de identificación que niega la transferencia, suprime el papel de la reflexión crítica y acalla la voz del otro” (2005, 15). También relacionado con esto, la empatía de quien investiga y los efectos que le produzca lo analizado no pueden cobrar centralidad sobre los sujetos de estudio.

Para solventar esta cuestión, LaCapra propone una *voz media* (2005, 59), concepto que retoma de los estudios lingüísticos, principalmente de Barthes y Ricoeur, y que equilibra las exigencias de objetividad con el compromiso empático de la investigación: “En calidad de fuerza que contrarresta el entumecimiento, la empatía puede entenderse como algo que presta atención e incluso intenta recuperar la posible dimensión escindida, afectiva de la vivencia de otros. También se la puede ver como algo que contrarresta la victimización, incluso la autovictimización. Implica que la afectividad es un aspecto crítico de la comprensión del historiador o de otro observador o estudioso”. La voz media es una postura de representación que equilibra dos necesidades y que surge de una actitud comprometida y sensible ante el



estudio de pasados difíciles. La voz media permite, por ejemplo, subsanar aquellos vacíos en las narrativas del sujeto de investigación, dotar de coherencia interna a su relato o, por el contrario, evitar la sobreexposición del sujeto, a través de matices y reformulaciones.

Con estos elementos como contexto de elaboración y recepción, además de las precauciones mencionadas, se puede proceder al análisis de la letra. La “Canción sin miedo” está compuesta por cinco estrofas y un estribillo. El tono de la canción se establece en los primeros dos versos: “Que tiemble el estado, los cielos, las calles/que tiemblen los jueces y los judiciales”, ambos con un sentido imperativo que se refuerza con la conjunción subordinante “que”, la cual, a su vez, introduce una proposición de deseo “que tiemblen”. El uso del verbo *temblar* no es arbitrario y contiene una referencia al terremoto del 19 de septiembre de 2017, que afectó a las zonas centro y sur del país. Quintana contrasta la ejemplar solidaridad (Cruz 2017; Rojas 2017) mostrada por el pueblo mexicano a través de donaciones de comida, dinero, en tareas de rescate o reconstrucción con la indiferencia con que ha afrontado el problema del feminicidio, que en la canción figura como otra “sacudida” en el tejido social. Al referirse a los jueces y los judiciales (entre otros funcionarios), denuncia la corrupción institucional que favorece la impunidad de los feminicidas, a la vez que declara el fin de esas malas prácticas. Es decir, el aparato estatal, androcéntrico (Martíñón Velázquez 2022) y feminicida debería temblar (de miedo) ante el avance feminista.

La metáfora del temblor no es exclusiva de la canción de Quintana. En septiembre de 2019, por ejemplo, agrupaciones de la ciudad de México organizaron una marcha que iría del Monumento a la Revolución al Ángel de la Independencia. La manifestación se encuadraba en las conmemoraciones por el terremoto de 2017, por lo que se le adjudicó el nombre de *Terremoto feminista*. Sin embargo, provocó rechazo en numerosos sectores sociales, ya que se la consideraba irrespetuosa y poco sensible. En 2021, con un uso menos polémico, la escritora Laura Castellanos y la ilustradora Brenda Castro publicaron *¡Terremoto feminista! Una historia ilustrada sobre derrocar al patriarcado*. Las protagonistas del libro son dos niñas, Sofi y Luisa, que, acompañadas de figuras como Sor Juana Inés de la Cruz, hacen un recorrido histórico en torno al patriarcado mexicano y las formas de resistencia de las mujeres. El libro abarca desde el mundo prehispánico hasta 2020 y cierra con las tomas de los Congresos de Quintana Roo y Puebla durante los meses de noviembre y diciembre.

En cuanto a la estructura de la canción, cada una de las estrofas está compuesta por entre cuatro y seis versos que elaboran paralelismos entre sí (dentro del mismo verso o con su sucesor) y uno o dos versos de cierre, que estructuran la canción como si de un proceso dialéctico se tratara: “Nos roban amigas, nos matan hermanas / Destrozan sus cuerpos, los

desaparecen / No olvide sus nombres, por favor, señor presidente”. O este otro ejemplo: “Cantamos sin miedo, pedimos justicia / Gritamos por cada desaparecida”. Tal estructura refleja el contexto altamente conflictivo en que se elaboró la canción y la naturaleza de la memoria que preserva, también marcada por la violencia y la lucha. Por otra parte, los versos de cierre de cada estrofa operan como una síntesis o resolución, no de la situación como tal, sino del efecto de lo narrado en quien canta.

Jelin (2002, 28) diferencia entre *memorias habituales* y *memorias narrativas*: “Son las segundas las que nos interesan. Dentro de ellas, están las que pueden encontrar o construir los sentidos del pasado y —tema especialmente importante aquí— las ‘heridas de la memoria’ más que las ‘memorias heridas’ (esta última, expresión de Ricoeur, 1999)”. Las memorias narrativas que se dirigen a pasados difíciles, como el caso de esta canción, cumplen una doble función sanadora: por un lado, favorecen la asimilación de lo sucedido y permiten la puesta en común de esas heridas para hacerlas más soportables: “Son las situaciones donde la represión y la disociación actúan como mecanismos psíquicos que provocan interrupciones y huecos traumáticos en la narrativa. Las repeticiones y dramatizaciones traumáticas son ‘trágicamente solitarias’” (Jelin 2002, 29).

De acuerdo con Rigney, la *comunalidad* (2005, 15) es lo que fortalece y dinamiza la memoria cultural: “People may have undergone comparable experiences, but the cultural memory of those experiences is the ongoing result of public communication and of the circulation of memories in mediated form”. Y según afirmaba Halbwachs (2004), siempre es un otro el que provoca y habita nuestros recuerdos, es decir, no es posible elaborar memoria en soledad. De ahí que la canción recurra de manera alternada a dos personas líricas, el “yo” que permite el agenciamiento de la letra: “Yo todo lo incendio, yo todo lo rompo” (que, además, alude a la dimensión iconoclasta estudiada en el capítulo 3), y un “nosotras” que es quien domina la composición: “Hoy a las mujeres nos quitan la calma, nos sembraron miedo, nos crecieron alas” o “A cada minuto de cada semana, nos roban amigas, nos matan hermanas”. El recurso del “yo” lírico también da cuenta de una *recolección vicaria* en cuanto a que representa vivencias de otras personas y no necesariamente las de la compositora. Este es un aspecto constitutivo de la memoria cultural, en cuanto que “cultural memory is the product of representations and not of direct experience, it is by definition a matter of vicarious recollection” (Rigney 2005, 15), y responde a diferentes circunstancias, por ejemplo, la imposibilidad (por falta de medios) o la incapacidad (emocional) de ciertos sujetos para verbalizar sus experiencias.

No obstante, la canción también cuenta con una dimensión testimonial (el yo lírico se corresponde con la autora), ya que retrata un suceso de la biografía de Quintana cuando era normalista y una de sus compañeras fue asesinada.<sup>88</sup> En ese momento, relata, el concepto de feminicidio no era conocido y fue *a posteriori*, cuando compuso la canción, que integró y resignificó esa memoria:

Entonces era como las muertas de Juárez y Juárez, a pesar de que es el norte y estábamos nosotros en el norte, era “el Norte”, ¿no?, era lejano. Entonces, cuando nos pasa eso, a mis compañeros y a mí, no teníamos la palabra puesta ahí, sino que fue llegándome poco a poco. Cuando yo hago esta canción, precisamente, volví a buscar la noticia en internet, volví a meterme ahí y entender realmente lo que había sucedido . . . Que ya lo sabía, pero era como entenderlo y aceptarlo. (en Jessie Cervantes 2023, 8m 43s)

En consonancia con las declaraciones de Quintana, varias de las entrevistadas refirieron un momento constitutivo de su concienciación como feministas en torno al feminicidio. M1C, M2N, M16K, M10R y M14G se refirieron al caso Mara (2017) y cómo a partir de este experimentaron un cambio: “Yo estaba desinformada y era (¡ay qué penita!) de las que pensaba que ni machismo ni feminismo... Y cuando pasó lo de Mara escuché la palabra *feminicidio*. Fueron dos profesoras [de la universidad donde ella estudiaba] que nos hicieron una actividad en clase y me abrió los ojos... Sentí muy feo, más cercano” (M2M). Está también el testimonio de M14G: “Lo de Mara fue como un espejo. . . Empecé a sentir [se detiene a pensar] y duró mucho tiempo ese movimiento interno, me pesa todavía”.

La manifestación por el caso Mara fue la primera que se organizó en Puebla para protestar por un feminicidio o, más correctamente, fue la primera a la que se le dio cobertura empática y en la que el grueso de la opinión pública se posicionó en contra. No obstante, el caso contenía un sesgo de clase y raza que más tarde provocó enfrentamientos con agrupaciones que ya trabajaban sobre el tema de feminicidio y no habían recibido atención adecuada: “Fue la primera vez que escuché el concepto de privilegio, en una asamblea con madres de víctimas” (M14G). Además, instituciones que originalmente apoyaron a la familia y enarbolaron la causa del combate contra la violencia, se desmarcaron dos años después, en cuanto el movimiento feminista se radicalizó. En algunos casos, replicaron los discursos victimizantes y promovieron iniciativas que atentaban contra algunos de los objetivos de la lucha feminista. En respuesta a una de estas iniciativas, que tuvo lugar durante 2020, un pequeño grupo de estudiantes protestó y denunció falta de memoria por parte de las instituciones, en palabras de M17V y M16K. A

---

<sup>88</sup> Normalista: estudiante de Magisterio.

respecto de esta protesta, la iniciativa contra la que se alzó estaba relacionada con los discursos que impiden la despenalización del aborto. Algunos comentarios en contra de las activistas fueron, por lo tanto, que sus carteles y consignas no tenían ninguna relación con el detonante, lo que nuevamente les valió ser calificadas como “irracionales” y otros calificativos peores. Ahora, si bien es cierto que el motivo por el que se reunieron afuera de la institución no tenía una relación directa con lo sucedido a Mara, en la perspectiva de las participantes (sobre todo de M17V), la violencia de género (feminicida) no es un fenómeno aislado, sino que resulta de numerosas prácticas de invisibilización, silenciamiento, etc., que de manera conjunta y paulatina y ascendente se justifican y naturalizan.



Fig. 33. Protesta y memoria de Mara. Protesta frente a una de las instituciones que originalmente apoyó a los familiares de Mara. En la pancarta se lee “Qué rápido se olvidaron de Mara C\*?”. Dos participantes (M1C, y M16K) presenciaron esta protesta. Fotografía tomada con autorización del muro de la colectiva Coatlícue Siempre Viva.

También a este respecto, LaCapra (2005, 192) indaga sobre la escritura del pasado cuando esta se relaciona con sucesos violentos y, aunque en todo momento deja claro que el trauma es un fenómeno psicológico inaccesible y, en muchos sentidos, inexpresable, la escritura puede reflejar algunas de sus marcas, por ejemplo, la fragmentariedad, el exceso y el desbordamiento. Es decir, los textos pueden organizar, aunque sea parcialmente, la experiencia y dar directrices sobre el impacto del pasado en la persona, ya que “implica *acting out*, repaso y, en alguna medida, elaboración, cuando se analiza y se ‘da voz’ al pasado, procesos todos que implican avenirse a las ‘experiencias’ traumáticas, los sucesos límite y sus efectos sintomáticos, y que se articulan en distintas proporciones y en formas híbridas”. Es necesario, no obstante,

tener en cuenta la crítica que hacen autoras como Kansteiner (2004), Kansteiner y Weilnböck (2008), o Pickering y Keightley (2009), quienes rechazan la aplicación del concepto “trauma” para referirse a fenómenos comunitarios, sobre la base de que el trauma hace referencia a una herida psíquica, a la incapacidad de las personas para procesar y dar sentido a experiencias extremas.<sup>89</sup> Dado que no existe algo como una mente colectiva (Olick 1999, 34), ya que implicaría la reificación del cuerpo social como si de una gran entidad orgánica se tratara, los procesos psíquicos o sus patologías tampoco se pueden extrapolar para abordar fenómenos sociales.

LaCapra también advierte que su propuesta no puede migrar de lo individual a lo colectivo con facilidad y que, de hacerlo, se entraña el riesgo de no atender correctamente a las problemáticas sociales ni a sus causas: “Este enfoque tampoco deberla convertirse en un pretexto para eludir cuestiones económicas, sociales y políticas. Por el contrario, el mismo proceso de elaboración debería estar estrechamente relacionado con esos temas. Recurrir a conceptos psicoanalíticos, como los de melancolía, duelo, *acting out* y elaboración, añade una dimensión necesaria a los análisis económicos, sociales y políticos, pero no los sustituye” (2005, 17), lo cual no niega que existan estrategias que agrupan a personas que han padecido violencias similares y que, mediante el trabajo conjunto, encuentran la manera de armonizarlas e integrarlas. La escritura, en estos casos, facilita la puesta en común y constituye por sí misma un triunfo: “Para quien sobrevive a ciertas experiencias, el mero hecho de sobrevivir puede ser más que suficiente, y el repaso de los testimonios sirve para dejarlo muy en claro. El mero hecho de dar voz al testimonio –hacer conocer ciertos inexpresables agravios, insultos y situaciones degradantes— ya es una hazaña” (LaCapra 2005, 214). Aun así y en consonancia con lo anteriormente expuesto, en *Escribir la historia, escribir el trauma* se esboza brevemente una alternativa para el concepto de (*escritura del*) *trauma*, a saber, *sucesos* y *escritura límite*, que resultan más adecuados para los fenómenos aquí estudiados.

Una vez hecha esta precisión, se prosigue con el análisis. La construcción de contramemorias en la obra de Quintana se centra en las experiencias de tres grupos. Por un lado, están las víctimas de feminicidio, que se nombran y se hacen presentes mediante el “yo” lírico de la cuarta estrofa:

Soy Claudia, soy Esther y soy Teresa

---

<sup>89</sup> De acuerdo con Pickering y Knightley (2009), tampoco es recomendable diagnosticar como trauma cualquier suceso doloroso que padecen los individuos. Esta afirmación no quita legitimidad al sufrimiento que pueden implicar experiencias como la pérdida, la enfermedad o accidentes; pero establece una serie de criterios clínicos que tienen por objetivo que la persona reciba atención adecuada y ajustada a sus necesidades psíquicas.

Soy Ingrid, soy Fabiola y soy Valeria  
Soy la niña que subiste por la fuerza.  
Soy la madre que ahora llora por sus muertas  
Y soy ésta que te hará pagar las cuentas  
¡Justicia, justicia, justicia!

Aunque no es pertinente ahondar en lo que sucedió a cada una de estas mujeres, hay dos nombres que requieren un breve comentario: los casos Ingrid y Fátima (“la niña que subiste por la fuerza”) se enmarcan en la oleada de feminicidios por los que Laferte y Quintana escribieron la canción. El feminicidio de Ingrid convocó protestas a nivel república en las que participaron dos de las entrevistadas (M6F y M8N). Una de ellas expresó que “a partir de lo que pasó con Ingrid, de verlo, de lo feo y del morbo, empecé a sentir que estaba atrapada en una caja muy chiquita”. En cuanto al caso Fátima, dada la corta edad de la víctima (fue a su vez feminicidio e infanticidio) se produjo una sensación límite en muchas mujeres “Vives con la sensación de que el mismo peligro lo estás corriendo tú. . . Con el miedo de ser la siguiente. Piensas «Ya no más» «Nadie nos va a ayudar». Lo que le pasó a Fátima y otras niñas desarticuló muchos argumentos [en cuanto a que no era tan grave lo que estaba sucediendo]” (M9A).

La afirmación de M9A, “Vives con la sensación de que el mismo peligro lo estás corriendo tú”, junto con el “ya no más” o la de M8N respecto a la “caja chiquita” dan cuenta de la gravedad acuciante que había alcanzado el problema de la violencia. Algo que también se reflejaba en indicadores estadísticos y que Quintana tradujo en los versos “a cada minuto, de cada semana / nos roban amigas, nos matan hermanas”. Como reveló la autora en otra entrevista concedida a la revista *Rolling Stones*: “Esto [los crímenes feminicidas] nos pasa todos los días. A un año de haber sacado ‘Canción sin miedo’, sigue sucediendo. Yo creí que ya no iba a tener vigencia y me di cuenta que más bien eso era un sueño utópico, porque la violencia sucede diario” (en Cáceres 2021).

En la mayoría de los casos, las mujeres que entrevisté describieron esta época como un periodo crítico. Para superarla, tuvieron que pasar por dos estadios. En un primer momento, experimentaron un desbordamiento, algo común en las experiencias (límites) y que se reflejan en la “‘incapacidad semiótica’ durante el acontecimiento mismo, que impide ‘experimentarlo’ . . . y representarlo en los términos del orden simbólico disponible” (Jelin 2002, 88). A este respecto, las observaciones de Ahmed también resultan pertinentes. De acuerdo con la teórica anglopaquistaní, el miedo y la tristeza son emociones paralizantes, pasivas incluso (de ahí que también estén feminizadas): “One’s whole body becomes a space of unpleasant

intensity, an impression that overwhelms us and pushes us back with the force of its negation, which may sometimes involve taking flight, and other times may involve paralysis” (2014, 65). El miedo, además, es una emoción anticipatoria, que se basa, pero también condiciona, la percepción del futuro (“el miedo de ser la siguiente” al que se refería M9A): “An object that approaches us. Fear, like pain, is felt as an unpleasant form of intensity. But while the lived experience of fear may be unpleasant in the present, the unpleasantness of fear also relates to the future. Fear involves an anticipation of hurt or injury. Fear projects us from the present into a future”. (2014, 65). Sin embargo, el estadio del miedo debe superarse para poder sanar.<sup>90</sup> En algunos casos, cuando el sentimiento se comparte con otros, se enuncia y se le limita a partir del lenguaje, es posible transitar a un segundo estadio, ahora (pro)activo. A través de la comunicación, el miedo se convierte una emoción más agente, como la rabia o la indignación. Ambas emociones movilizan una necesidad combativa, como reza el estribillo: “ya nada me calla, ya todo me sobra / si tocan a una, respondemos todas”, o, en otros casos, creativa.

En lo que se refiere a la elaboración a través de la rabia, durante el lanzamiento de la “Canción”, Laferte invitó a las asistentes a gritar en lugar de guardar el convencional minuto de silencio: “Quiero pedir, no un minuto, el tiempo que queramos para no estar en silencio, para gritar, porque ya hemos estado en silencio. Y quiero que gritemos por todas nuestras hermanas asesinadas, nuestras hermanas desaparecidas. . . vamos a gritar fuerte para que nos escuche el presidente y todo el mundo” (Puntos Suspensivos 2020, 9m 05s). Al día siguiente, en la manifestación, esa misma rabia encontró otros canales de expresión más contundentes.<sup>91</sup> En cuanto a la pulsión creativa, M5P compartió cómo la escritura se convirtió en su mecanismo de (autor)regulación y asimilación: “Sentía un dolor deslocalizado, que se convirtió en un punto de inspiración... Me tomaba un vino y un cigarro y me ponía a escribir. Pensaba «es horrible, no sólo para ti... Sácalo de tu sistema». . . Escribir me ayudó a dar cierre a muchos sentimientos”. Tal experiencia resuena con la “purga” emocional descrita en “ya nada me calla, ya todo me sobra” y con el origen del proyecto de Quintana y Laferte.

El segundo grupo de interés para la canción, que también aparece en el estribillo, son las mujeres que han participado en movimientos de la historia reciente de México. Tales eventos son hitos que Quintana identifica como constitutivos de la historia contemporánea de los feminismos. A la par, dan cuenta de otro aspecto organizativo de la memoria cultural que consiste en la selección y canonización intencionada de eventos: “Cultural remembrance is

---

<sup>90</sup> El trauma acontece cuando una persona queda “atrapada” mentalmente en un suceso límite.

<sup>91</sup> Rechazo calificar como violentas o agresivas las pintas y las quemadas.

subject to a certain internal dynamic or lifespan from the relatively unorganized exchange of stories among contemporaries and eyewitnesses to the increasingly selective focus on ‘canonical’ sites which work as points of reference across generations” (Rigney 2005, 346). Así, la segunda parte del estribillo cumple con tres objetivos que se indica a través de la anáfora “por”: votivo o de tributo,<sup>92</sup> trazar la genealogía feminista y el objetivo propiamente memorial:

Por todas las compas<sup>93</sup> marchando en Reforma  
Por todas las morras<sup>94</sup> peleando en Sonora  
Por las comandantas luchando por Chiapas  
Por todas las madres buscando en Tijuana  
Cantamos sin miedo, pedimos justicia  
Gritamos por cada desaparecida  
que resuene fuerte “nos queremos vivas”  
que caiga con fuerza, el feminicida.

Con el primero, “las compas marchando en Reforma”, se hace referencia a la Revolución de la brillantina (diamantada), que fueron dos protestas que tuvieron lugar en la Ciudad de México, en la alcaldía de Azcapotzalco en agosto de 2019 (sobre la que hice referencia en la Introducción). Las manifestaciones se convocaron después de que se hicieran públicas dos denuncias de violencia sexual, una de ellas perpetrada contra una menor de edad. En ambos casos estaban implicados agentes de la policía local. La situación hizo crisis al saber que desde la Fiscalía se filtró información de una de las denunciadas, quien también fue hostigada y amenazada de muerte para intentar amedrentarla y disuadirla de continuar con el proceso. Ni el entonces Secretario de Seguridad Ciudadana, Jesús Orta, ni la Jefa de Gobierno de la Ciudad de México, Claudia Sheinbaum, respondieron adecuadamente a las denuncias. El primero se negó a atender a la familia y en una entrevista reconoció que ignoraba el número de crímenes de género que se perpetraban en la ciudad. Ante esta declaración y por su actitud displicente, fue rociado con brillantina (purpurina, diamantina) morada (Forbes 2019). La respuesta de Sheinbaum, en una entrevista posterior, fue que abriría una carpeta de investigación para perseguir y castigar a quienes habían “atacado” al Secretario y sentenció que no caería en

---

<sup>92</sup> En estricto sentido, la preposición que indica ofrecimiento o regalo es “para”. Para respetar la versificación y el ritmo, no obstante, en la canción se utiliza “por”.

<sup>93</sup> Compas: forma apocopada de compañeras.

<sup>94</sup> Morra(s): localismo propio del norte de México para referirse a una muchacha, adolescente. Actualmente se ha incorporado en el resto de la república y las colectivas feministas se refieren a sí mismas con este mote. A partir de 2017, y derivado de las protestas en Argentina, colectivas de diversas partes de Latinoamérica popularizaron el uso de regionalismos para señalar las especificidades que tiene la lucha en cada país. En Argentina, por ejemplo, se usa el término “pibas” y en Colombia, “parceras”.



“provocaciones” orquestadas por grupos de choque (Galván 2019), esto, en lugar de responder a las demandas feministas.

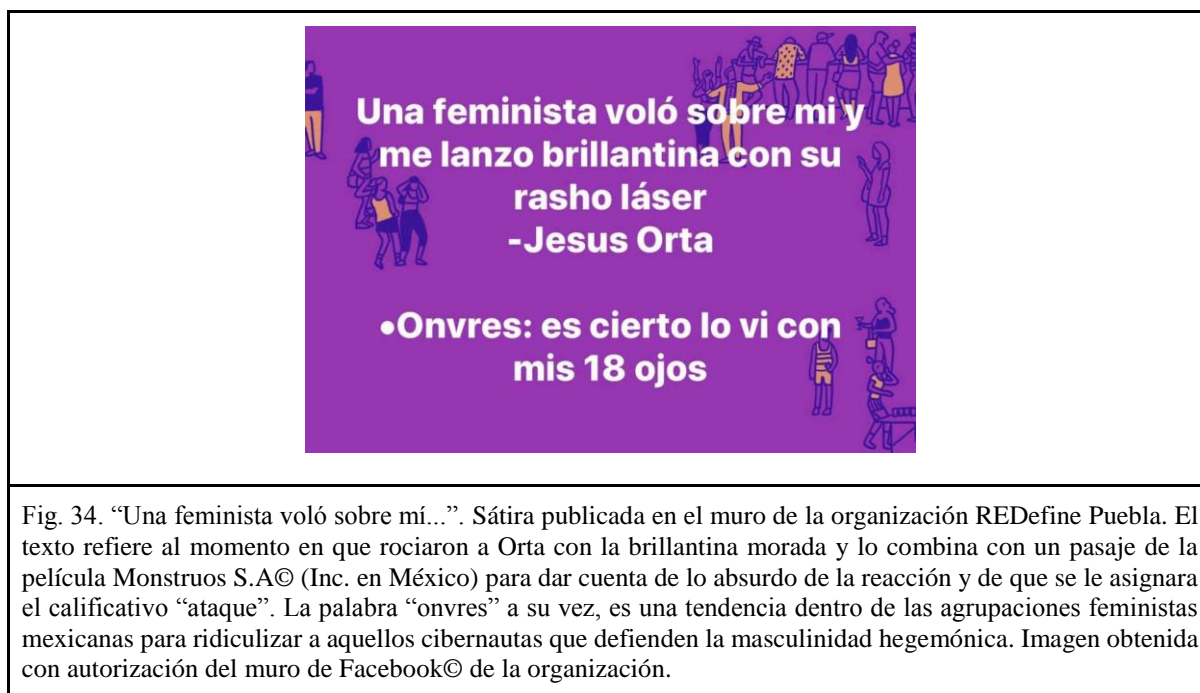


Fig. 34. “Una feminista voló sobre mí...”. Sátira publicada en el muro de la organización REDefine Puebla. El texto refiere al momento en que rociaron a Orta con la brillantina morada y lo combina con un pasaje de la película *Monstruos S.A©* (Inc. en México) para dar cuenta de lo absurdo de la reacción y de que se le asignara el calificativo “ataque”. La palabra “onvres” a su vez, es una tendencia dentro de las agrupaciones feministas mexicanas para ridiculizar a aquellos cibernautas que defienden la masculinidad hegemónica. Imagen obtenida con autorización del muro de Facebook© de la organización.

En respuesta, se crearon las etiquetas #NomeCuidanMeViolan y #ExigirJusticiaNoEsProvocacion con los que se convocó a dos marchas en la capital. Para participar, se solicitaba traer brillantina morada o rosa como símbolo de rechazo a las autoridades capitalinas. Durante la segunda manifestación, y como uno de sus aspectos destacados, se realizó una de las primeras y más conocidas intervenciones iconoclastas feministas, sobre el Ángel de la Independencia (Barragán 2019). También, se incendiaron patrullas y se vandalizaron comisarías, a los que la canción también hace referencia con el verso “Yo todo lo incendio, yo todo lo rompo”.

Posteriormente, y como segundo aspecto notable, después de las marchas empezó la descentralización del movimiento feminista mexicano, cuando las manifestantes que provenían de otros estados (Guadalajara, Veracruz, Monterrey, Puebla) formaron colectivas en sus localidades de origen. M17V, por ejemplo, relató que “fue una experiencia ‘grata’ [si es que aplica el término] ver lo rápido que creció el movimiento de 2019 a 2020, se volvió algo masivo”. El *Frente Feminista Radical de Puebla* se formó después de la segunda marcha de la brillantina: “Éramos siete [mujeres] que fuimos a la diamantada, de regreso decidimos organizarnos de forma independiente y hacer nuestras actividades” (M6F). La colectiva sigue en funciones cuatro años después. Otras entrevistadas, como M8N y M7Z, que no estaban

afiliadas a ninguna agrupación, también se refirieron a este evento como un hito de su concienciación feminista: “Vimos lo que sucedió en CDMX y tratamos de importarlo [a Puebla]” (M8N).



Por su parte, el verso “nos queremos vivas” también enlaza con los movimientos feministas, en su dimensión regional. La frase original “Ni una menos, vivas y libres nos queremos” fue uno de los lemas acuñados en Argentina en 2015 en el marco del movimiento “Ni una menos” (Friedman y Rodríguez Gustá 2023), también contra la violencia feminicida. La primera marcha se celebró el día 3 de junio y el mismo mes se replicó en varios países de Latinoamérica, en el caso de México, el día 5 de junio. Los lemas de sus análogas argentinas se copiaron, aunque se añadieron otros nuevos como el “Ni una más [ni una asesinada más]” y “nos queremos vivas”. En estas marchas, además, se popularizó el uso de los pañuelos verdes, que también se originaron en Argentina como símbolo de la lucha por la despenalización del aborto (Expansión 2022; Páez 2023).<sup>95</sup>

Aunque sea de manera breve y antes de abordar a la tercera figura de memoria, la madre, mencionaré los sucesos a los que se hacen referencia en el segundo y tercer verso del estribillo. El segundo “por todas las morras peleando en Sonora”, alude a una protesta realizada frente al

<sup>95</sup> Los pañuelos empezaron como un tributo a las Madres y Abuelas de la Plaza de mayo, quienes, en su momento, portaron pañuelos blancos (Feliti y Ramírez 2020).

Palacio de Justicia, también durante 2020. Para disuadir a las más de 1500 mujeres que se habían reunido afuera del inmueble, las autoridades cortaron la luz y cerraron las puertas. En lugar de irse, no obstante, las mujeres utilizaron las lámparas de sus teléfonos móviles para alumbrarse y seguir protestando. Posteriormente, ingresaron al Palacio, donde realizaron pintas, rompieron muebles, ventanas y quemaron documentos (Expansión Política 2020).

En cuanto al tercer verso, “por las comandantas luchando por Chiapas”, se refiere a los levantamientos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que tuvieron lugar en la década de 1990. Al igual que otros sucesos históricos, la inclusión de las mujeres en el EZLN no estuvo exenta de dificultades ni de rechazo o, en palabras de Olivera (2012, 107): “El EZLN, como todas las estructuras político-militares, además del verticalismo propio de su funcionamiento, no está exento de la discriminación a las mujeres, que en general no han tenido la misma oportunidad de capacitarse y desarrollarse que los hombres. Las mujeres zapatistas tienen que luchar permanentemente por sus reivindicaciones de género”. Figuras como la de la comandanta Ramona o la comandanta Susana, entre muchas otras, trabajaron para que las demandas de las mujeres se incluyeran en la agenda zapatista, a veces con sus compañeros en contra. Actualmente y en el caso de colectivas de inspiración poscolonial, como Coatlicue Siempreviva, las comandantas son el punto de partida para la elaboración de genealogías alternativas, en sustitución de figuras más populares del feminismo blanco importado de otros países. M17V también comentó sobre este punto y resaltó que “Algunas ejercen violencia desde la teoría. . . Una teoría que [además] ya no aplica, como la de Beauvoir, con enfoques eurocentristas y blancos”.



Fig. 36. Mural para la Comandanta Ramona. El texto dice “Ramona ¡Vive! Nunca más un México sin nosotros”. Fotografía tomada por integrantes de la colectiva Coatlicue Siempre Viva durante su participación en el Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan (Semillero Huellas, en la zona zapatista de Morelia, diciembre de 2019). Imagen compartida y tomada con autorización del muro de Facebook© de la colectiva.

Ahora bien, el tratamiento que hace Quintana de este suceso plantea una doble dificultad: por un lado, reconocer e incorporar la lucha de un grupo triplemente oprimido del que no forma parte, en ese caso mujeres pobres e indígenas (Lagarde en Olivera 2012, 97), sin, al mismo tiempo, cooptar su lucha o incurrir en un ejercicio de ventriloquismo. En este sentido y para transitar esta disyuntiva de la forma más correcta posible, Quintana se limitó a mencionarlas. En una posterior adaptación de la canción (en 2022), cambiaría de estrategia.

En cuanto al tercer y último sujeto de memoria en el estribillo, este se encarna en la figura de la madre, quien ocupa dos posiciones: por un lado, como víctima indirecta del crimen feminicida: “Soy la madre que ahora llora por sus muertas” y, a su vez, como la principal agente de resistencia: “Por todas las madres buscando en Tijuana”. Además, está en la referencia “yo todo lo incendio, yo todo lo rompo”, que es una paráfrasis de las declaraciones de doña Yesenia Zamudio. La señora Zamudio dirige el *Frente Nacional Ni Una Menos México*, desde que asesinaron a su hija Marichuy en 2016. El crimen, que originalmente se enmascaró como suicidio y hasta 2019 no se recalificó como feminicidio, sigue impune. En respuesta, Zamudio se organizó con otras mujeres en situación similar para exigir justicia. Entre los meses de septiembre de 2019 y febrero de 2019, durante la toma de la CNDH de la Ciudad de México, Zamudio concedió varias entrevistas a los medios de comunicación como portavoz de las agrupaciones de madres y, hasta ese momento, del Bloque negro feminista. En una de ellas, visiblemente emocionada, declaró lo siguiente: “Y si me ven de negro, y soy muy radical. Y si quemo, y rompo y hago un p\*nche despadre en esta ciudad,<sup>96</sup> ¿cuál es su p\*nche problema? A mí me mataron a mi hija. . . . Tengo todo el derecho a quemar y a romper. No le voy a pedir permiso a nadie, porque yo estoy rompiendo por mi hija. Y la que quiera romper que rompa, y la que quiera quemar que queme, y la que no, ¡Que no nos estorbe!” (Desde el margen, 2020). En este discurso, además, respondía a muchas de las críticas que circulaban en torno a los métodos de protesta feministas: iconoclasia, toma de la CNDH e incendios incluidos.

---

<sup>96</sup> En el discurso de Zamudio se cambia la expresión “desmadre” (“Acción y efecto de desmadrarse (conducirse sin respeto ni medida”, DRAE 2023), que en México conlleva una lectura peyorativa hacia la figura materna, por la de “despadre”. Este cambio también refiere a las problemáticas en torno a la paternidad en México, caracterizada por la violencia, la ausencia y la negligencia.

Al abordar la lucha contra el feminicidio en México es imposible pasar por alto la figura de la madre.<sup>97</sup> Tanto es así que M3R, M9A, M4J, M10R, algunas de las cuales asistieron a la marcha del 8M con sus respectivas progenitoras, también hablaron de ellas y reconocieron en ellas una doble condición: por un lado, las ensalzaron como motor para la lucha; por el otro, reconocieron su fragilidad y su necesidad de apoyo: “Las mamás estaban ahí. . . y al verlas se sentía como algo propio [el dolor] a piel viva. Necesitan mucha ayuda para resolver sus casos” (M4J). En esta cuestión, Jelin (2002, 99) señala que en la construcción de memorias hay una codificación de género, por la cual “Los símbolos del dolor y el sufrimiento personalizados tienden a corporizarse en mujeres, mientras que los mecanismos institucionales parecen ‘pertener’ a los hombres”.

Ahora bien, la madre a la que refiere la canción no cumple una función netamente simbólica. De forma similar a lo que sucedió durante las dictaduras del Cono Sur, hace por lo menos dos décadas que en México se organizan grupos de búsqueda de desaparecidos, la mayoría iniciados por mujeres y, entre ellas, madres. Las primeras organizaciones de este tipo se formaron en Tijuana, entre las décadas de 1990 y principios del 2000 para responder a la crisis de las *Muertas de Juárez*. Asociaciones surgidas en este periodo fueron Casa Amiga, Nuestras Hijas de Regreso a casa, Justicia para nuestras hijas y Red Mesa de Mujeres de Ciudad Juárez. Su función, además de la búsqueda de las mujeres y jóvenes desaparecidas, se corresponde con lo que Jelin denomina *emprendedoras de memoria* que combaten el olvido: “Elegir hablar de ‘emprendedores’ de la memoria agrega aquí un elemento de optimismo. Porque los emprendedores saben muy bien que su éxito depende de ‘reproducciones ampliadas’ y de aperturas de nuevos proyectos y nuevos espacios” (2005, 62).

Otra figura necesaria al trabajar sobre este verso es doña Marisela Escobedo, quien se ha convertido en un símbolo de la lucha contra la impunidad y, en un sentido secular, en una mártir dentro de los feminismos mexicanos. La realización de las entrevistas y los eventos que analizo coincidieron con el lanzamiento del documental *Las tres muertas de Marisela Escobedo* (2020), del director Carlos Pérez Osorio, en cuya banda sonora se incluyó la composición de Quintana. El documental retrata la trayectoria doña Escobedo, hasta su asesinato en 2010. Dos años antes (2008), su hija fue víctima de feminicidio y, aunque el culpable fue llevado a juicio

---

<sup>97</sup> También hay casos de paternidades combatientes, que sería injusto obviar. Por ejemplo, don José Luis Castillo, entre muchos otros, quien busca justicia por su hija desde hace 14 años, lamentablemente sin recibir respuesta. Don José Luis asiste cada año a la manifestación del 8M y participó en la Revolución de la brillantina. Además, es conferenciante y está afiliado al Comité de madres y mujeres desaparecidas. Al igual que doña Marisela, don José Luis suele asistir a las protestas portando el retrato de su hija Esmeralda, sobre el que escribió la leyenda “No me olviden, faltó yo”.

y reconoció su crimen, las autoridades de Chihuahua desestimaron el caso “por falta de pruebas” (BBC Redacción 2020). En respuesta, doña Escobedo abandonó su trabajo como enfermera para dedicarse de lleno a exigir justicia. Su método de protesta más conocido era vestirse con el cartel de búsqueda de su hija, como una suerte de sambenito, y plantarse frente al Palacio de Justicia. Mantuvo esta práctica aún después de recibir amenazas de muerte por parte del asesino de su hija. En una de sus últimas declaraciones dijo: “Si me va a venir este hombre a asesinar, que me venga a matar aquí, enfrente [del palacio de Chihuahua] para vergüenza del gobierno” (en Ochoa 2023).

Durante su intervención, M3R trajo a colación este evento, aunque por sus implicaciones emocionales no pudo elaborar mucho al respecto: “Es algo que nos podría pasar a cualquiera... No puedo pensar en esa mujer sin llorar”. Después, aseguró que vería el documental, pero necesitaba prepararse emocionalmente para ello. M9A ya había visionado la cinta cuando la entrevisté y compartió lo siguiente: “Lloré, sufrí, me vomité del coraje... pero creo que es algo que todos tenemos que ver”. Con motivo del Día de Muertas (2 de noviembre de 2020), el Frente Feminista organizó una proyección comentada.



Fig. 37. Cartel de invitación para la proyección de la película “Las tres muertes de Marisela Escobedo”. La proyección se realizó a través de la plataforma Streamyard©, debido a las restricciones sanitarias. Imagen obtenida con autorización del muro de Facebook© del Frente Feminista Radical de Puebla.



Fig. 38. “Marisela hizo todo lo que pudo...” Portada de un hilo de Facebook© dedicado a la activista. Como encabezado, llevaba la leyenda “...Y cuando ya no sepas cómo seguir, recuerda a Marisela Escobedo”. Imagen obtenida con autorización del muro de Facebook© del Frente Feminista Radical de Puebla.



Fig. 39. “Marcho para acompañar el dolor de aquellas madres...”. Imagen cedida por una de las participantes. En la imagen está su madre y otra pariente sosteniendo los carteles que llevaron a la marcha del 8M. En uno se lee “Yo marcho por la libertad de todas nuestras hijas. Y marcho para acompañar el dolor de aquellas madres que las perdieron ¡No están solas! #NiUnaMenos”. Destaca de este cartel la mención a las madres de las víctimas como uno de los principales emprendedores de memoria (Jelin 2002) en México. El cartel de la derecha, por su parte, dice “Por un país donde todas salgamos libres y volvamos vivas #8m #NiUnaMenos”. Tanto la participante, como la madre y la otra pariente autorizaron el uso de esta foto como evidencia.

Mencioné en el capítulo cuarto que la memoria es una resistencia metafísica. En contraposición, el olvido, específicamente el olvido politizado e intencionado, es una tentativa de aniquilación que, según se enuncia en la “Canción sin miedo”, ataca a las mujeres en tres

niveles: 1) El primer nivel es el físico y se traduce en la tortura, asesinato y desaparición a la que se somete a las víctimas. Estos crímenes atentan contra el cuerpo como soporte material de la existencia, lo que se denuncia en el verso “destrozan sus cuerpos, los desaparecen”. No obstante, es uno de los más difíciles de representar, ya que puede incurrir en la sobreexposición de las víctimas (o sus familiares), al difundir vejaciones que estas necesitan silenciar, olvidar incluso, en el entendido del olvido como clausura, pero nunca como resultado de la impunidad: “Los silencios en las narrativas personales son, en este punto, fundamentales. A menudo, no son olvidos, sino opciones personales como ‘un modo de gestión de la identidad’ (Pollak y Heinich, 1986: 5), ligado al proceso de ‘recuperar la vergüenza’ (Amati Sas, 1991). ¿Cómo combinar la necesidad de construir una narrativa pública que al mismo tiempo permita recuperar la intimidad y la privacidad?” (Jelin 2002, 114). De ahí que Quintana refiera únicamente a un nivel abstracto de la violencia, para conferir dignidad y privacidad a las víctimas. La delicadeza y el pudor al abordar estos temas es un imperativo, ya que de otra manera se incurre en el morbo y la espectacularización de la violencia: “En la época que nos toca vivir, en la cual a través de los medios de comunicación de masas se plantea una ‘publicización’ de la vida privada en los talk shows y los reality shows, que banalizan los sentimientos y la intimidad, se corre el riesgo de que el género testimonial caiga en la exposición (¿excesiva?) y en la espectacularización del horror” (Jelin 2002, 97). Sobre esto mismo, la mayoría de las políticas de memoria insisten en el recordar para prevenir, en el derecho a recordar. En cambio, hay pocas menciones y teorizaciones respecto al derecho a olvidar: “También hay voluntad de silencio, de no contar o transmitir, de guardar las huellas encerradas en espacios inaccesibles, para cuidar a los otros, como expresión del deseo de no herir ni transmitir sufrimientos” (Jelin 2002, 31). Sin embargo, el derecho a olvidar no puede ejercerse si antes no hay justicia.

2) En el segundo nivel de aniquilación, el feminicidio destruye una serie de relaciones que sólo se actualizan con la presencia de las dos partes involucradas: la madre y la hija, las hermanas, las amigas: “Nos roban amigas, nos matan hermanas” refleja la desarticulación familiar y social que sigue a la desaparición violenta de una mujer. También, y aunque no se explicita en la canción, remite al abandono y precariedad en que queda la descendencia, enfermos o personas mayores que estaban al cuidado de estas mujeres, en especial, si dirigían un hogar monomaternal.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> Según el *Informe de Feminicidio e Intento de Feminicidio en Puebla (2020)* emitido por el ya desaparecido Consejo de Seguridad Ciudadana, en colaboración con el Observatorio de Violencia de Género en Medios de Comunicación (OVIGEM), la violencia feminicida durante 2020 dejó 58 personas huérfanas.



El proceso de colectivización del duelo por el que aboga la canción debe, no obstante, equilibrar dos posturas. Por un lado, respetar la condición situada y personal de cada pérdida y, por consiguiente, no favorecer una identificación que desplace la atención de quien más lo requiere. Por el otro, y sobre lo que advierte Jelin (2001), debe rechazar el fundamento familista del que parten la mayoría de las iniciativas gubernamentales en torno a la reparación y la rememoración. Desde su perspectiva, el discurso que legitima a la familia como la única autorizada para exigir justicia, refuerza la dimensión doméstico-privada (personal) que tradicionalmente se les ha asignado a los afectos (y a procesos como el duelo) y, por lo tanto, exime al Estado de intervenir.

3) En el caso de mujeres o niñas que no tienen descendencia, hay una tercera forma de olvido. La cadena natural de transmisión de la memoria va de las generaciones mayores a las más jóvenes: “La sucesión de generaciones —esto sí, en un sentido demográfico de reemplazo generacional— está íntimamente ligada a los procesos de memoria social. ¿Qué huellas del pasado se borran de manera irrecuperable? ¿Cuáles quedan, activas o guardadas en el olvido, para ser eventualmente recuperadas?” (Jelin 2002, 120). Cuando una mujer joven es asesinada, se interrumpe este proceso y sus madres, abuelas, sus padres, amigas o hermanas pasan a ser portadoras de memoria. La amenaza que pende a partir de entonces es qué sucederá con la memoria de estas jóvenes cuando sus familiares mueran, cuando envejezcan o si se ven afectadas por enfermedades que afecten sus capacidades cognitivas. La “Canción sin miedo”, en este sentido, reacomoda el proceso de transmisión de memoria, a la vez que implica a otros actores políticos para disminuir la carga de las familias. En primer lugar, la traspasa a las activistas, quienes hacen el relevo generacional: “cantamos sin miedo, pedimos justicia / gritamos por cada desaparecida”. De ahí, involucra al resto de la sociedad y al Estado, al que previamente ha señalado como perpetrador y, por lo tanto, merecedor de castigo: “que tiemblen los jueces y los judiciales”.

Sobre este último punto, el verso “No olvide sus nombres, por favor, señor presidente”, es el único vocativo dentro de la canción, reafirma la obligación del Estado (el presidente, en este caso) con las víctimas y responde a la ya conocida postura de presidente Andrés Manuel López Obrador en torno a la problemática de género. Por otra parte, le exige una mayor implicación en este fenómeno y le demanda una forma de restitución concreta: “que caiga con fuerza, el feminicida”. Además, este verso tiene un carácter situado y se relaciona con un suceso acontecido poco antes del 8M de 2020, cuando el presidente anunció la subasta del avión presidencial. Este proyecto fue una de las propuestas de la cuarta candidatura presidencial de López Obrador, quien también prometió que los recursos obtenidos se destinarían a la compra

de medicinas y material médico, entre otras obras de asistencia social (Rivers 2020). En su propuesta, el avión era un símbolo de derroche de las administraciones pasadas, lo que dio lugar a la frase “ese avión no lo tiene ni Obama” (en Índigo 2023). La venta de la aeronave, por lo tanto, era un gesto simbólico de la supuesta transformación (la famosa 4T) que operaría su gobierno. Sin ahondar en lo disparatado de la propuesta ni de la forma en que se concretó, la fecha elegida para el sorteo se empalmaba directamente con las de las protestas de las mujeres. La interpretación más común fue que se había elegido intencionadamente para desviar la atención y opacar las actividades del 8M.

Durante la conferencia matutina del 22 de febrero, un día después de que anunciara el sorteo, se confrontó al presidente y se cuestionó su proceder en torno al reciente caso Fátima. El presidente respondió brevemente: “Es un asunto de los conservadores que no me ven con buenos ojos, pero vamos a proteger a las niñas, a las mujeres, a todos los mexicanos, es mi responsabilidad” (en Forbes 2020), antes regresar al tema de la rifa. Huelga decir que su respuesta aumentó la tirantez de su relación con las activistas y que hizo implosión en el 8M, donde nuevamente se realizaron pintas, se quemó y se rompió mobiliario público, tanto en la capital como en otros estados. Quintana, por su parte, aprovechó la canción para recordar las obligaciones del Ejecutivo para con las mujeres y censurar la actitud del presidente.

Así pues y según se enuncia en la “Canción sin miedo”, el feminicidio produce una triple aniquilación de las mujeres. La restitución y el cierre de estas heridas orbita en todo momento en torno al castigo del feminicida, para lo que exigen que el Estado se implique. Ahora bien, existe un último riesgo que he abordado anteriormente, pero sobre el que es necesario profundizar. Mantener el recuerdo de las víctimas hasta que reciban justicia no implica de ninguna manera la espectacularización de las violencias sufridas. Cuando se difunde inadecuadamente su sufrimiento, este cumple una función pedagógico-disciplinaria, a la vez que pasa por un proceso de *pornificación* particularmente despreciable: “Hemos vivido en lo gore a través de la historia en la violencia extrema tanto física como psicológica —y más recientemente la violencia medial—, pues éstas han sido parte de nuestra cotidianidad, de nuestra educación” (Valencia 2010, 174). O como lo refirió M11G: “Es una forma de violencia simbólica, con un mensaje muy claro: las mujeres no deberían habitar los espacios públicos, deben quedarse en su casa”, aunque, como ya se vio, muchos de los agresores están en el espacio doméstico. Paradójica e injustamente, mientras que las víctimas sí llegan a ser olvidadas, la violencia de su muerte imprime una huella que sigue circulando en el entramado social y que reporta numerosos beneficios para los sistemas de dominación, amén del disfrute sádico que

brinda a determinados sectores sociales.<sup>99</sup> Como lo plantea Piper Shafir (2015, 166), “La violencia se formula como una acción que no necesita ser ejercida para provocar miedo pues existiría en las memorias colectivas y esa sola existencia basta para convertirla en una amenaza”.

Por todas las implicaciones, el trazado de genealogías que elabora, la sensibilidad y su compromiso político, no es de extrañar el éxito casi inmediato de la “Canción sin miedo”. Además de los datos mencionados al inicio de esta sección, otros aspectos que dan cuenta de su popularización fue la manera en que trascendió al contexto mexicano (defeño capitalino) para ser (re)interpretada y (re)apropiada por movimientos de mujeres en otras latitudes. Sólo en el ámbito nacional, en 2021 se lanzó una segunda versión interpretada por Quintana y las alumnas de Escuela de Mariachi Ollin Yoliztli y otra más que incluía fragmentos en maya, interpretada por Belle Delouisse. Fue el himno no oficial de las manifestaciones del 8M de 2021 y se adaptó en balets, pancartas, consignas o vídeos, entre muchos otros formatos.

En 2022, la Banda Femenil Regional Mujeres del Viento Florido colaboró con Quintana para una tercera versión, ahora en lengua Ajuuk,<sup>100</sup> en la variante de Tlahuitoltepec (Oaxaca). Anteriormente, había comentado sobre la disyuntiva a la que se enfrentaba Quintana para abordar la realidad de las mujeres indígenas y sus luchas.<sup>101</sup> Esta tercera versión fue la primera interpretada por la propia Quintana en la que se cambiaron los nombres de las víctimas. Además, Leticia Gallardo, la voz que acompañó a Quintana, no se limitó a los coros, como había hecho el grupo Ollin Yoliztli en la versión de 2021, sino que intercalaron toda la canción. El verso “por todas las madres buscando en Tijuana” se cambió por “por todas las madres buscando en Oaxaca”.

A la par de estas dos versiones, en otros lugares de habla hispana se hicieron adaptaciones, por ejemplo, en Guatemala, Perú, Puerto Rico, España, Chile u Honduras, casi todas con motivo del 8M. En la actualidad, hay versiones en lengua de signos, interpretadas por agrupaciones separatistas o mixtas, según las necesidades y especificidades de cada contexto.

---

<sup>99</sup> Valencia (2010) habla de un nuevo cuerpo social, *los sujetos endriagos*, que ejercen la violencia y disfrutan con sus expresiones más cruentas como una suerte de compensación macabra por las múltiples opresiones de raza, etnia y clase que padecen.

<sup>100</sup> Autodenominación que se asignan las comunidades mixes, ubicadas en el noroeste de Oaxaca. Por su etimología (a= idioma, palabra; yuuk: montaña, florido o yä'äy: gente, muchedumbre) significa “gente del idioma florido”.

<sup>101</sup> Uno de los motivos por los que se organizó Mujeres del Viento Florido, en 2009, fue para crear un espacio en el que las mujeres de la zona norte de Oaxaca pudieran desarrollarse como intérpretes musicales. La banda regional oaxaqueña es, al igual que otras formas de música tradicional, un género masculinizado. Las pocas mujeres que podían participar en este veían truncadas sus carreras en cuanto contraían matrimonio, además de que se enfrentaban al constante rechazo y menosprecio de sus contrapartes masculinas (en Curiel 2022).

De ahí que, por ejemplo, en cada nueva versión se cambien los nombres de las víctimas, se añadan problemáticas propias de cada región (las luchas garífunas en Honduras, la trata de mujeres en la región de Puno en Perú) o que se integren aspectos identitarios (fragmentos traducidos al quechua y aymara junto con referencias al ande y la sierra, en el caso peruano, o el uso de instrumentos de percusión típicos de la bomba puertorriqueña)<sup>102</sup>.

Por todo esto, la “Canción sin miedo” se ha convertido en un *contramonumento* y, por lo tanto, en lugar de memoria, en cuyas reinterpretaciones encuentra sentido y permanencia: “Adaptation, translation, reception, appropriation have thus become key words, with the cultural power of an artistic work being located in the cultural activities it gives rise to, rather than in what it is in itself” (Rigney 2008b, 349). Si se tiene en consideración que la memoria requiere de la reinterpretación para mantenerse operativa, se entiende que Quintana incentive y se complazca con las adaptaciones, como reconoció en la ya citada entrevista en radio EXA “es muy hermoso . . . hay muchas versiones de Canción sin miedo por todo el mundo . . . O sea, ya es una canción. . . Yo digo que yo la hice, pero ya deja de ser tuya, en el sentido de que la toma la gente” (en Jessie Cervantes 2023, 10m 12s).

La frase que no obstante ha prevalecido en todas las versiones y con la que cierro esta sección es “Y retiemble en sus centros la tierra, al sororo rugir del amor”. En primera instancia, este verso hace referencia y reformula el himno nacional mexicano para despojarlo de su sentido belicista (el original dice “y retiemble en sus centros la tierra, al sonoro rugir del cañón”), además de que da cuenta del sentido amoroso del recuerdo. Si se atiende a su etimología, recordar viene del latín *re* (volver) y *cordis* (corazón), volver al corazón. El testimonio de M10R resulta sumamente conmovedor e ilustra a la perfección la relación entre memoria, amor y justicia: “[La madre de una de las víctimas] lloró y nos abrazó. Nos dijo «ustedes son fuerza para mí». . . Lloré de nuevo y nos abrazamos. Fue un golpe de realidad y una respuesta al ¿por qué lo hacemos [militar como feministas]?”.

De esta manera, la “Canción sin miedo” recupera y sintetiza numerosas experiencias, no sólo de mujeres que han sido víctimas de violencia, sino de aquellas que luchan contra ésta desde diversos lugares de México (y en el mundo hispanohablante) y con distintas herramientas. En su condición de *contramonumentalidad textual*, esta tecnología de memoria ofrece un espacio para procesar ciertas emociones y dar coherencia a narrativas en torno al pasado, tanto individual como colectivo. Al mismo tiempo y dado su carácter profundamente emotivo, ha

---

<sup>102</sup> Bomba puertorriqueña: evento musical y comunitario que incluye danza, canto y música. Algunos de los instrumentos más comunes son el barril (percusión parecida al tambor), la cuá (otro tipo de percusión) y las maracas.

sido una de las pocas (sino la única) tecnología de memoria aquí estudiada que no ha suscitado controversia ni enfrentamiento con otros sectores sociales. Por el contrario, se ha convertido en un instrumento de catarsis y reelaboración del tejido social, que (nos) ha permitido a las activistas conectar con otra experiencia de feminismo, una esperanzadora y amorosa con la que se construye comunidad y memoria.

## CONCLUSIONES

A lo largo de mi investigación, he analizado tres tipos de tecnologías de memoria utilizadas por las activistas feministas poblanas durante 2020 y he intentado identificar los siguientes elementos: en primera instancia, sus motivaciones para realizarlas y para darles un carácter polémico o conflictivo. Como segundo punto, las he revisado en clave de memoria cultural y cómo la relectura y reapropiación del pasado considerado como común orienta estas intervenciones. A lo largo del estudio analicé las regularidades y diferencias entre estas intervenciones, sobre todo su relación con las emociones, sus sujetos de memoria, los mecanismos de transmisión y comunicación a los que recurren y las perspectivas de las activistas en torno a ellas. Por último, vinculé las tecnologías de memoria con hitos de la historia local y de México, desde una perspectiva revisionista y crítica.

Para responder a estos interrogantes y lograr mis objetivos de investigación, recurrí al enfoque de estudios de caso, ya que este permitía el análisis de fenómenos cercanos en el tiempo de una manera holística y profunda. En cuanto a los métodos de compilación de información, en un primer momento trabajé con entrevistas semiestructuradas, realizadas a activistas poblanas, cuya información triangulé con datos obtenidos de prensa local, nacional e internacional. Adicionalmente, recurrí a imágenes obtenidas de las redes sociales o facilitadas por las propias entrevistadas para enriquecer sus relatos o para subsanar aquellos vacíos que podrían haberse producido como resultado del olvido. En cuanto al aparato crítico, la mayoría de los conceptos utilizados en mi análisis provenían de los estudios de la memoria y de los *Emotion studies*. A su vez, incorporé nociones de la historia, literatura, estudios culturales a partir de sus puntos de contacto con la noción clave en esta investigación: la memoria cultural.

Por memoria cultural, me refería al entramado de discursos, soportes, emociones y actitudes en torno al pasado que mediante un proceso de canonización configuran una noción de comunidad (nosotros), anclada a un territorio específico. La memoria cultural, además, es un término paraguas que alude por igual a producciones artísticas, sucesos históricos o fenómenos religiosos, en el entendido de cualquiera de estos tres rubros se consideran referentes y autoridades en el proceso de construcción identitaria de cualquier sociedad. En contraposición, la memoria comunicativa, a la que en un primer momento se inscriben los relatos feministas, se compone de discursos, práctica y símbolos que aunque circulan en la esfera popular, no cuentan con respaldo institucional y, por lo tanto se conservan por menos tiempo. La difusión por medio de la oralidad y la íntima relación que estos relatos tienen con el archivo, entendido como espacio liminal en el que quedan los vestigios del pasado

considerados como poco relevantes, eran otros de los aspectos iniciales que caracterizaban la memoria feminista.

Otros conceptos clave que orientaron mi investigación son el de iconoclasia, emociones y agonística que, al momento de evaluar los resultados, resultaron estar íntimamente vinculados. La iconoclasia, entendida como cualquier transformación dentro del reparto simbólico dominante, normalmente va acompañada de un fuerte componente afectivo-emocional, a la vez que moviliza en los sectores “víctimas” múltiples reacciones de la misma índole. Las emociones, según la aproximación de este análisis, se entienden como formas de relacionarse entre sujetos y objetos que integran una sociedad. Son el resultado de racionalizar, interpretar y nombrar las percepciones y sentimientos y, en la mayoría de casos, dada su relación con el lenguaje, tienen implicaciones políticas. Por último, la propuesta agonística hace referencia a la naturaleza de la vida en sociedad y a la política, ámbitos que están siempre en conflicto, ya que cada integrante de la sociedad posee una perspectiva, aspiraciones y memorias únicas, que muchas veces entran en conflicto con los de quienes le rodean. Esa noción, no obstante, pretende capitalizar estas diferencias para fortalecer la vida en sociedad, a la vez que reconoce que el conflicto es connatural e inevitable en el marco de la convivencia.

Con el apoyo de estas especificidades teóricas y metodológicas, llegué a la conclusión de que las tecnologías usadas por las activistas han de entenderse como un proceso gradual y constante que buscaba separarse del canon memorial establecido, recuperar las experiencias de mujeres (víctimas de violencia) y otros sujetos subalternizados para sacarlos de la esfera de la memoria comunicativa y, su máxima aspiración, construir un cuerpo de contramemoria cultural feminista autónomo. Es decir, a través de recursos como las pintas, las transformaciones sobre el imaginario religioso o con la “Canción sin miedo”, las activistas pretendían elaborar sus propias versiones del pasado. Asimismo, buscaban que estos relatos fueran capaces de sobrevivir a la generación que las elaboró. A la par, estas intervenciones corrigieron, reinterpretaron o rechazaron aspectos de la memoria difundida por el Estado y las élites (blancas y católicas) de la localidad. Otra herramienta fundamental en la consecución de los objetivos feministas era la ritualización de sus prácticas, de tal manera que sedimentaran en el imaginario colectivo y, paulatinamente, se naturalizaran como una forma más de vivir y recordar en Puebla.

En cuanto a la pregunta que detonó este proceso de investigación y su correspondiente objetivo, las activistas realizaron este tipo de intervenciones y las dotaron de este carácter polémico, conflictivo o, más correctamente, agonístico en algunos casos, antagónico en otros, para provocar a un Estado y a ciertos sectores sociales indiferentes, amnésicos y que han

naturalizado la violencia como una forma más de ser (mujer) en México. A su vez, el cariz conflictivo permite un desahogo emocional o catarsis tanto en las activistas como en las personas que apoyan y les permiten la creación de espacios de duelo colectivo. Estas intervenciones, por lo tanto, se convierten en un ritual que hace su mundo más habitable y les brinda la sensación de poder enfrentarse a las dificultades y agresiones que siguen acechándolas. Si bien estas propuestas tenían una pretensión agonística, también es cierto que las condiciones de persecución, hostigamiento y el riesgo que implicailiar como feminista en Puebla hacen necesario recurrir a estrategias mucho más agresivas de lo que las participantes desearían.

Los resultados obtenidos me permiten afirmar, por lo tanto, que la memoria elaborada por las activistas reunía las siguientes características: es un relato socialmente construido y, por lo tanto, arbitrario y susceptible de relecturas, además de ser una memoria iconoclasta, emocional, y, en algunos casos, agonista o, más correctamente, una contramemoria con estos atributos. En su condición de constructo social, estas versiones del pasado, al igual que cualquier otro, son frágiles y mutables a lo largo del tiempo, que surgen de una perspectiva particular en torno al contexto que las rodea y el pasado que las antecede; pero que no constituyen la única ni última representación de la realidad.

Sobre la dimensión iconoclasta, aquí es donde se observa con mayor claridad la progresión, maduración y autonomía de las intervenciones feministas. Mientras que en el capítulo 3, dedicado a las pintas de grafiti, vemos una tentativa de romper con el orden simbólico dominante, mediante procesos de alteración e incluso destrucción, para el capítulo 4 ya se observa una relación mucho menos combativa, a veces incluso que aspira al consenso entre diferentes visiones del pasado y la sociedad. En el el capítulo 5 vemos que la pretensión iconoclasta se abandona. En su lugar, el trabajo de memoria realizado a través de recursos como #PueblaDeLosFeminicidos, Puebla de Carmen Serdán y, sobre todo, la “Canción sin miedo” propone una nueva genealogía que permite que las mujeres tengan sus propias figuras de identificación en el pasado de la ciudad, sus propios símbolos, entre los que destacan los pañuelos verdes y morados y sus propios hitos.

Al respecto de los hitos históricos, las genalogías feministas tienen puntos de contacto con la historia institucionalizada de México (como la Revolución y la Guerra Cristera), aunque desde una revisión crítica que deja de ensalzarlos como motivo de orgullo patrio. Por otra parte, y en relación con el pasado reciente, estas tecnologías establecen una relación entre diferentes movimientos contrahegemónicos recientes, tanto de alcance nacional como a nivel de Lationamérica. Algunos momentos constitutivos del pasado reciente feminista incluyen los



movimientos estudiantiles del 68, el “Ni una menos”, “Vivas y libres”, que iniciaron en Argentina, el Estallido social chileno, el surgimiento de las organizaciones de búsqueda de desaparecidos (que en México se inició con las asociaciones de mujeres en Ciudad Juárez y se fortalece a partir de la guerra contra el narcotráfico iniciada durante la presidencia de Felipe Calderón, aunque en lugares del Cono Sur ya existían desde la segunda mitad del siglo XX). Por último, la Revolución de la brillantina en México figura como el antecedente más reciente y como un fenómeno clave que dio lugar a la formación de la mayoría de colectivas feministas de Puebla.

Sobre los nuevos sujetos de memoria que se recuperan como parte de estas genealogías, destaca la figura de las víctimas de feminicidio y las de la madre, la segunda como la gran emprendedora de memoria en el imaginario feminista. Respecto a las víctimas de feminicidio, las políticas de contramemoria feministas han de entenderse como una tentativa de volver a los procesos naturales de transmisión de la memoria, al mantener vivo el recuerdo de estas mujeres en la siguiente generación. Además, es un inmenso acto de amor, que remite a la esencia misma de la memoria, volver al corazón. A diferencia de otros momentos y entidades, donde el acto de recordar se mueve en función de emociones como la rabia, el dolor o el miedo, cuando se acerca a los nombres y vacíos que dejaron las víctimas de feminicidio, nos encontramos ante tecnologías de memoria ideadas y organizadas por el amor, como fuerza que mueve a la vida y le permite resistir.

En cuanto al segundo sujeto de memoria, no es de extrañar que la figura de María de Guadalupe, como máxima representante y modelo de la maternidad mexicana sea una de las imágenes intervenidas por las feministas. Mientras que las madres buscadoras de Tijuana y otros estados de la República, Marisela Escobedo, Yesenia Zamudio, son el testimonio más desgarrador de las consecuencias de la violencia feminicida en México, la advocación de María de Guadalupe es un símbolo de resistencia popular. Al mismo tiempo, es una huella de dominación colonial que excedió las atribuciones religiosas para convertirse en insignia de movimientos tan diferentes como las luchas cristeras, los levantamientos indígenas, las identidades lésbicas y los movimientos de mujeres. Ahora bien, las reapropiaciones de la maternidad guadalupana, así como las trayectorias de Escobedo, Zamudio y otras madres luchadoras, rompen completamente con la peligrosa y tradicional asociación entre maternidad y sumisión para proponer nuevos modelos de feminidad, filiación, sexualidad, afectividad y resistencia social.

Al respecto de la dimensión iconoclasta, también es necesario reflexionar en qué espacios se realizaron las intervenciones más agresivas (destructivas, incluso). Como se planteó

en el tercer capítulo, las pintas de grafiti o las quemadas no se hacen de forma arbitraria. Este tipo de prácticas, que son las que alcanzan la mayor difusión mediática, con el objetivo de desprestigiar al movimiento, se realizan normalmente sobre dos espacios: los monumentos relacionados con la colonialidad y los agentes del Estado que ignoran, protegen e incluso incentivan los crímenes feminicidas. En el caso de las pintas sobre iglesias, punto en el que no todas las activistas se muestran a favor e incluso lo consideran contraproducente para el movimiento, normalmente obedecen a provocaciones previas por parte de autoridades eclesiásticas o, sobre todo, de grupos antiderechos-provida. Por otra parte, dado que muchas de las oficinas de gobierno (el Senado, por ejemplo) tienen sede de casonas coloniales en el centro de la ciudad, no puede caerse en el equívoco de creer que las pintas se realizan con el objetivo de dañar el patrimonio histórico de Puebla. En realidad, lo que se busca es desahogar una serie de emociones, destructivas en primer lugar para quienes las experimentan y que están dirigidas al Estado, pero para evitar sanciones y problemas legales, se vuelcan sobre sus instituciones y los espacios en los que se asientan.

Desde la perspectiva de las entrevistadas, estos mecanismos de desahogo son necesarios, pero insuficientes para hacer responsable a un Estado indiferente, corrupto y feminicida. Algunos gestos que confirman esta imagen de Estado patriarcal y feminicida que fueron denunciados por las participantes incluyen los siguientes: no contar con un instrumento jurídico adecuado para perseguir a los feminicidas, perder las carpetas de investigación, acosar a quienes buscan justicia, criminalizar la protesta, reproducir discursos misóginos, revictimizar a las mujeres y sus familias o, en el peor de los casos, proteger a los feminicidas. Otros, que obstaculizaron la realización de mi estudio y de los que, por lo tanto, doy testimonio, incluyen la desaparición de organismos encargados de estudiar la problemática de género en Puebla (como el OVIGEM), así como la documentación que se elaboró en estos (y que contenía información necesaria para probar algunas de mis afirmaciones) o de otros organismos responsables de combatir este crimen (la Fiscalía), además del control y manipulación de la prensa local, lo que dificultó considerablemente el proceso de triangulación.

Relativo a la dimensión emocional y agonística de la memoria, a lo largo de las casi 14 horas de entrevistas, más los periodos de relectura y análisis, me di cuenta de que lo que motivó a estas mujeres a salir de sus casas, aun en medio de una crisis sanitaria y de múltiples amenazas a su integridad, era el deseo de “hacer algo” con emociones tan intensas como la rabia, el miedo o el dolor. Estas mujeres necesitaban recuperar la sensación de control sobre sus vidas y entorno, salir (en sus propias palabras) de las cajas, jaulas o límites a las que las confiaba el miedo. Otras querían sanar, cerrar heridas, soldar huesos metafóricos y literales, apagar fuegos,

creer que había un futuro que no estuviera acompañado de violencia, crueldad o indiferencia. Unas últimas, o en realidad, todas, buscaban consolar a las miles de madres, amigas, hermanas que se exponían desde hace años, a la espera de obtener justicia y verdad. Sorprendentemente, los resultados de algunas de sus intervenciones eran satisfactorios y les daban esperanzas y fuerza para seguir adelante. En otros, lamentablemente, tanto ellas como yo reconocíamos que aún quedaba tanto por hacer. En cualquier caso, esa energía, ese mar, ese viento o ese fuego que se movía dentro de cada una de las entrevistadas era una señal de que, a pesar de las dificultades, en Puebla y en México aún hay quienes creen que otras formas de comunidad, otros futuros de país son posibles, aún hay cuerpos que aman, cuerpos que perdonan, cuerpos que esperan y que construyen un mejor mañana. No obstante, también llegamos a la conclusión de que así como las emociones mueven a ciertas personas a protestar, defenderse y proponer, hay otros sectores de la sociedad poblana que experimentan rechazo, miedo e incluso repugnancia por la causa feminista. Campañas de desprestigio que circulan tanto en prensa como en las redes sociales e incluso de boca en boca impiden que la sociedad atienda a los reclamos de las activistas, que las ridiculice a ellas y sus iniciativas, que las ataque o que, incluso, justifiquen la criminalización y hostigamiento por parte del Estado. En este sentido, todas las activistas percibían una relación antagónica con el aparato estatal y se mostraron cuanto menos escépticas de que esta dinámica pudiese mejorar.

No obstante, tampoco puede pasarse por alto que existen sectores sociales que desearían apoyar a estas activistas, pero la necesidad de sobrevivir, las carencias y otros factores contextuales impiden un acercamiento y coordinación. En otros casos, se necesitan espacios de diálogo y que no sólo la sociedad, sino las propias feministas, concedan y reconozcan puntos válidos en las perspectivas y expectativas de otros sectores sociales. Resultaría injusto (y antagónico) establecer un nuevo maniqueísmo entre sociedad y feministas, cuando la recepción positiva de algunas de las tecnologías revisadas dan cuenta de la porosidad y complejidad de las relaciones entre estos grupos. De igual manera, no puede afirmarse que la postura feminista sea la única correcta y válida en torno a ciertas cuestiones, ya que existen valores culturales, religiosos, estéticos e incluso económicos que son legítimamente defendidos por otros sectores de la sociedad poblana. En este punto, por mencionar un ejemplo, los reclamos en torno a los efectos de los grafitis sobre la industria turística deberían ser escuchados, ya que esta provee de sustento a numerosas familias de la localidad, muchas de las cuales se encuentran en situación de precariedad. Uno de las grandes interrogantes, por lo tanto, sería cómo mediar entre dos sectores que defienden posturas igualmente legítimas, en este caso, la necesidad de catarsis y la protección de su fuente de ingresos.

En cuanto a la dimensión agonística de la memoria, que se hizo visible sobre todo en el capítulo 4, en las reformulaciones al imaginario religioso, se puso de manifiesto que la memoria, al igual que cualquier otro ámbito que depende de lo colectivo, es un espacio de conflicto. Sin embargo, el conflicto no es algo necesariamente negativo, ya que la posibilidad de disentir sólo existe en sociedades libres y, aunque sea un poco, democráticas. Resulta innegable que, como en muchos otros aspectos, la democracia mexicana tiene numerosas áreas de oportunidad, pero la participación de estas mujeres, como la de otros grupos que las acompañaron (asociaciones campesinas, de desaparecidos, en defensa del territorio, LGTTBIQ+) representan un ejercicio activo y responsable de ciudadanía. Con las herramientas, la financiación y los espacios adecuados, es más que probable que, en algún momento, tanto en Puebla como en México se viva en una democracia vibrante y sana. A este respecto, también, resulta sorprendente que dos grupos aparentemente enemistados por el núcleo de sus posicionamientos políticos, como lo son católicos y feministas, puedan encontrar espacios de encuentro, manifiestos en la recepción de la letanía feminista o en la participación en la posada. Por pequeño que parezca, el hecho de que una persona que ha sido socializada durante 20, 30, 40 años como católica pueda conciliar aspectos de su espiritualidad con los objetivos feministas resultan esperanzadores. Sin embargo, estas pequeñas victorias no deben oscurecer el panorama actual: existe una mucho mayor disposición para el diálogo, el encuentro y el consenso por parte de las mujeres que primero se aceptan como feministas y luego como católicas que por quienes anteponen sus creencias a sus convicciones políticas. Como tampoco debe obviarse que también dentro del movimiento se dan actitudes de exclusión y rechazo hacia mujeres con proyectos de vida tradicionales, lo que resulta en un alejamiento e imposibilidad de diálogo.

Con todo esto en consideración, afirmo que las tres tecnologías de memoria que utilizaron las activistas feministas de Puebla durante el año 2020 resultaron efectivas en la consecución de sus objetivos a corto plazo, con la precaución de que no existe el suficiente distanciamiento temporal para hacer afirmaciones más contundentes y que, de entre las tres, la más efectiva fue la “Canción sin miedo”, seguida de las Letanías Lauretanas. La efectividad de las pintas, por su parte, se relaciona con sus posibilidades catárticas; sin embargo, continúa siendo un tema sensible y un motivo de enfrentamiento tanto entre feministas como con la sociedad. Además, con cuatro años de distancia, algunas iniciativas como el cambio de nombre a Puebla de Carmen Serdán quedaron inactivas, mientras que el tema de las pintas empezó a tomar un cariz distinto y problemático en relación con sus objetivos originales, en algunos casos que preocupan a las colectivas feministas, ya que atentan contra los derechos de propiedad y empleo de otras personas. Por otra parte, y lo que considero más importante, la recuperación de

memoria de las víctimas de feminicidio no basta para hacer justicia. Mientras sus agresores y aquellos que los protegieron no las restituyan a ellas y a sus familias del daño producido (si es que esto fuera posible), no se puede hablar de políticas de contramemoria exitosas.

Al igual que las iniciativas que investigué, me gustaría creer que esta investigación contribuirá de alguna manera, aunque sea un poco, para que estas mujeres reciban la justicia que toda la sociedad poblana le debemos. Confío asimismo en que esta investigación ayudará a comprender las luchas feministas de la localidad y que brindará algunas directrices en torno a las tareas pendientes, los logros conseguidos y los siguientes objetivos. De cualquier manera, reconozco que el entramado de la memoria, las emociones que la hacen perdurar y los símbolos, superficies y relatos a los que recurrimos son siempre frágiles. No obstante, el aprendizaje más valioso que me queda, después de cuatro años de reflexión, lecturas, relecturas, conversaciones, intercambios, dudas y certezas, es que aquello que es valioso, aquello que constituye nuestra esencia como seres humanos, que merece ser amado y protegido, nos hace vulnerables porque es frágil, delicado y, por lo tanto, hermoso. Las iniciativas de memoria más potentes y más efectivas no se realizaron en piedra. Estaban hechas de palabras, cera, pintura, flores, luces de velas, papel, barro, notas musicales y lágrimas. Todas ellas, cosas que se lleva el tiempo y que, a pesar de todo y de alguna manera casi milagrosa, sobreviven.

## OBRAS CITADAS

- Aadnesgaard, Helen. 2020. "The Angry Feminist". *Agenda* 34: 83-89. <https://doi.org/10.1080/10130950.2020.1798791>.
- Acle-Mena, Ramón Sebastián, Jessica Yazmín Santos-Díaz y Beatriz Herrera-López. 2020. "La gastronomía tradicional como atractivo turístico de la ciudad de Puebla, México". *Revista de Investigación, Desarrollo e Innovación* 10: 237-248. <https://doi.org/10.19053/20278306.v10.n2.2020.10624>
- Aguilar, Juan Manuel. "Qué bueno sería quemar a Puebla". *E-consulta*, 6 de abril de 2014. <https://www.e-consulta.com/opinion/2014-04-06/que-bueno-seria-quemar-puebla>.
- Aguirre, Arturo. 2016. *Nuestro espacio doliente. Reiteraciones para pensar en el México contemporáneo*. Ciudad de México: Afinita editorial.
- Ahmed, Sara. 2004a. "Collective feelings: Or, the impressions left by others". *Theory, Culture & Society* 21: 25-42. <https://doi.org/10.1177/0263276404042133>.
- . 2004b. "Affective Economies". *Social Text* 22 (2): 117-139 <https://muse.jhu.edu/article/55780>.
- . 2010. *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press.
- . 2014. *The Cultural Politics of Emotion*. 2a ed. Londres: Routledge.
- Aldáz, Evelyn, Sandra Fosado y Ana Amuchástegui. 2020. "Entendí que Dios no juzga. La reflexión ética sobre el aborto en jóvenes seguidores de *Catolicadas*". En *Mujeres, aborto y religiones en América Latina. Debates sobre política sexual, subjetividades y campo religioso*, editado por Martín Jaime y Fátima Valdivia, 279-311. Lima: CMP Flora Tristán, UMNSM.
- Allier, Eugenia. 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>.
- Almanaque Redacción. 2020. "Fotos: Feministas 'queman' al rector de la BUAP y lo acusan de encubrir acoso sexual". *Almanaque*, 26 de agosto de 2020, <https://almanaquerevista.com/puebla/fotos-feministas-queman-al-rector-de-la-buap-y-lo-acusan-de-encubrir-el-acoso-sexual/>.
- Alonso Herrero, José Antonio. 2015. "Reseña: El espíritu renovado: la iglesia católica en México, de la nueva tolerancia al Concilio Vaticano II. 1940-1968. Puebla, un escenario regional." *Tla-melaua: revista de ciencias sociales* 36: 190-197. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7380092>.
- Álvarez Enríquez, Lucía. 2020. "El movimiento feminista en México en el siglo XXI: juventud, radicalidad y violencia". *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 65: 147-175. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7574731>.
- Amezcuca, Melissa, y Humberto Padgett. 2020. "Tráfico sexual, negocio familiar que se hereda en Tlaxcala". *El Universal*, 5 de febrero de 2020. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/trafico-sexual-negocio-familiar-que-se-hereda-en-tlaxcala/>.
- Anderson, Ben, y Paul Harrison. 2006. "Questioning Affect and Emotion". *Area* 38: 333-335. <http://www.jstor.org/stable/20004551>

- Andersson, Erick, y Stepham Barthel. 2016. "Memory carriers and stewardship of metropolitan landscapes". *Ecological Indicators* 70: 606-614. <https://doi.org/10.1016/j.ecolind.2016.02.03>.
- Andrade, María José. "Pintaremos lo que tengamos que pintar hasta que nos dejen de matar." *Lado B*, 23 de julio de 2020. <https://www.ladobe.com.mx/2020/07/pintaremos-lo-que-tengamos-que-pintar-hasta-que-nos-dejen-de-matar/>.
- Animal Político. 2020. "Fiscalía asegura que ya esclareció el caso de Angie Michelle; 8 detenidos han sido vinculados a proceso". *Animal Político*, 30 de agosto de 2020. <https://www.animalpolitico.com/2020/08/angie-michelle-fiscalia-puebla-8-detenidos>
- . 2021. "Grupo Provida busca cárcel para estudiante de Medicina y doctora en Puebla por «promover aborto»". *Animal Político*, 10 de abril de 2021. <https://www.animalpolitico.com/2021/04/grupo-provida-busca-carcel-estudiante-doctora-puebla-aborto>.
- Aragón, Millén. 2014. "La trata de niñas y mujeres jóvenes en la región Puebla-Tlaxcala: una indagatoria desde la crítica del desarrollo". Tesis de Maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. <http://www.eco.buap.mx/aportes/tesis/mdeci/2014/aragonmilen.pdf>.
- Arce, Christine. 2017. *Mexico's Nobodies. The Cultural Legacy of the Soldadera and Afro-Mexican Women*. Nueva York: SUNY Press.
- Arellano, Mely. 2020. "Así de inédita fue la toma del Congreso de Puebla por grupos feministas". *Lado B*, 30 de noviembre de 2020. <https://www.ladobe.com.mx/2020/11/asi-fue-la-inedita-toma-del-congreso-de-puebla-por-grupos-feministas/>.
- Arias Vargas, Viviana, Luis Eduardo López y Nohema Guevara. 2009. "Constitución de sujeto político: historias de vida política de mujeres líderes afrocolombianas". *Universitas Psychologica* 8: 639-652. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1657-92672009000300005&script=sci\\_abstract&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1657-92672009000300005&script=sci_abstract&tlng=es)
- Arrizón, Alicia. 1998. "Soldaderas" and the Staging of the Mexican Revolution. *TDR* 42: 90-112. <http://www.jstor.org/stable/1146648>.
- Aspe, María Luisa. 2016. "Reseña del libro: La Puebla de los Ángeles en el Virreinato". *Revista de Artes y Humanidades* 4: 136-141. <https://revistas.upaep.mx/index.php/ayh/article/view/178/165>.
- Assman, Aleida. 2008. "Transformations between History and Memory". *Social Research* 75: 49-72. <http://www.jstor.org/stable/40972052>.
- Asman, Jan. 2008. "Communicative and Cultural Memory." En *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, editado por Astrid Erll y Ansgar Nünning, 109-118. Nueva York: De Gruyter.
- . 2011. "Communicative and Cultural Memory." En *Cultural Memories. The Geographical Point of View (Knowledge and Space)*, editado por Peter Meusburger, Michael Heffernan y Edgar Wunder, 15-27. Berlín: Springer.
- Assmann, Jan y John Czaplicka. 1995. "Collective Memory and Cultural Identity". *New German Critique* 65: 125-133. <https://doi.org/10.2307/488538>.
- Aston, Margaret. 1988. *England's Iconoclasts: Laws against Images*. Oxford: Clarendon Press.

- Ayala, Aranzazú. “En 2020, un feminicidio cada 4,5 días”. *Lado B*, 11 de julio de 2021. <https://www.ladobe.com.mx/2021/07/en-2020-un-feminicidio-cada-4-5-dias-en-puebla/>.
- Báez-Jorge, Félix. “Paradojas de las divinidades (El principio dual en la tradición religiosa mesoamericana: discusión preliminar”. *La palabra y el hombre*, 131 (2004): 131 - 139. <http://cdigital.uv.mx/handle/123456789/435>.
- Bal, Mieke. *Conceptos viajeros en las humanidades: Una guía de viaje*. Murcia: CENDEAC, 2009.
- Bantjes, Adrian. “Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De-Christianization Campaigns, 1929-1940”. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 13(1997): 87–120. <https://doi.org/10.2307/1051867>.
- . “The War against Idols: The Meanings of Iconoclasm in Revolutionary Mexico, 1910–1940” en *Negating the Image: Case Studies in Iconoclasm* editado por Anne McClanan y Jeffrey Johnson, 41-66, Londres: Routledge, 2005.
- Bankoff, Gregory. “Rendering the World Unsafe: ‘Vulnerability’ as Western Discourse”. *Disasters* 25(2001): 19-35. <https://doi.org/10.1111/1467-7717.00159>.
- Bastero de Elizalde, Juan Luis. “Sinopsis histórica de las letanías lauretanas” en *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes. Biblioteca de Teología* editado por Tomás Trigo, 1339 - 1362. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
- Barra, Vladimir y Selene Pérez. “La gastronomía poblana como recurso turístico cultural: Una reflexión al panorama actual” en *Gastronomía y turismo: una reflexión cultural* editado por Alvelayis Nieto, 132 – 147, Bogotá: Fundación Universitaria San Mateo, 2020.
- Barragán, Almudena. “El patrimonio puede ser restaurado, pero las mujeres violadas nunca volverán a ser las mismas”. *El País*, 25 de agosto de 2019. [https://verne.elpais.com/verne/2019/08/25/mexico/1566695449\\_766396.html](https://verne.elpais.com/verne/2019/08/25/mexico/1566695449_766396.html).
- BBC Redacción. “La historia de Marisela Escobedo, la mujer asesinada en México por indagar el feminicidio de su hija”. *BBC News*, 15 de octubre de 2020. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-54558317>.
- Belli, Gioconda. *Sobre la grama*. Barcelona: NVN Navona, 1972/2017.
- Bello Gómez, Felipe de Jesús. “Inmigración y capacidad empresarial en los albores de la industrialización de México”. *Secuencia*, 68 (2007): 7-54. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i68.1004>.
- Benavente, Fray Toribio. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Madrid: Real Academia Española, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 1536/2014.
- Bergmann, Emile. “Fictions of Sor Juana / Fictions of Sappho”. *Confluencia*, 9(1994): 9–15. <http://www.jstor.org/stable/27922209>
- Besançon, Alain. *The Forbidden Image. An Intellectual History of Iconoclasm*. Chicago: Chicago University Press, 2000.
- Biblia Reina Valera* (1960). Cipriano de Valera.
- Bioletto-Bueno, Natalia. “Sonido, vocalidad y el espacio de audibilidad. El caso de la performance “Un violador en tu camino” por Las Tesis Senior en el Estadio Nacional de Chile”. *Boletín Música*, 54 (2020): 71.



<http://casadelasamericas.org/publicaciones/boletinmusica/54/p71-91%20Sonido,%20vocalidad.pdf>

- Bidaseca, Karina. “Experiencias del feminismo contra-hegemónico en América latina” en *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, editado por Karina Bidaseca y Vanessa Vázquez, 200 – 203, Buenos Aires: Godot, 2016.
- Boler, Megan y Michalinos Zembylas. “Interview with Megan Boler: From ‘Feminist Politics of Emotions’ to the ‘Affective Turn’” en *Methodological Advances in Research on Emotion and Education* editado por Michalinos Zembylas y Paul Schutz, 17 – 30, Berlín: Springer, 2016. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-29049-2\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-319-29049-2_2).
- Bollmer, Grand David. “Virtuality in systems of memory: Toward an ontology of collective memory, ritual, and the technological”. *Memory Studies*, 4(2011): 450-464. <https://doi.org/10.1177/1750698011399407>
- Bond, Lucy y Jessica Rapson (eds.). *The Transcultural Turn: Interrogating Memory Between and Beyond Borders* (Vol. 15). Berlín: De Gruyter, 2014.
- Cabnal, Lorena. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala” en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* editado por ACSUR - Las Segovias, 11 – 25, Madrid: ACSUR - Las Segovias, 2010. <https://porunavidavivible.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>.
- “El relato de las violencias desde mi territorio -cuerpo tierra” en *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias* coordinado por Xóchitl Leyva y Rosalba Icaza, 113 – 127, Rotterdam: CLACSO, Cooperativa Editorial RETOS, 2019.
- Cáceres, Sara. “La historia detrás del himno del feminismo: “Canción sin miedo” por Vivir Quintana”. *Rolling Stones*, 8 de marzo 2021. <https://es.rollingstone.com/la-historia-detras-del-himno-al-feminismo-cancion-sin-miedo-por-vivir-quintana/>.
- Cacho, Lydia. *Los demonios del Edén*. Ciudad de México: De Bolsillo, 2004.
- Calveiro, Pilar. “Víctimas del miedo en la gubernamentalidad neoliberal2. *Revista de Estudios Sociales*, 59 (2017): 134-138. <https://doi.org/10.7440/res59.2017.11>.
- Campos, Marco Antonio. “Paco Ignacio Taibo II: El desmitificador”. *La Jornada*, 14 de abril de 2013. <https://www.jornada.com.mx/2013/04/14/sem-marco.html>.
- Caparrós, Martín. “¿Fracasó la izquierda latinoamericana?”. *New York Times*, 16 de septiembre de 2016. <https://www.revistaciendiascinep.com/home/del-giro-a-la-izquierda-al-regreso-de-las-derechas-reconfiguraciones-del-tablero-politico-en-america-latina/>.
- Calasso, Roberto. *El cazador celeste*. Barcelona: Anagrama, 2020.
- Carrillo, Jesús. “Arte, identidad regional y nacionalismo conservador en Puebla, México, 1920-1960”. *Artes, la revista*, 15 (2016): 28 - 51. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6907694>
- Castillo Ruíz, José. *Los límites del patrimonio cultural. Principios para transitar por el desorden patrimonial*. Madrid. Cátedra, 2014.
- Castro, Edgar. “El estudio de casos como metodología de investigación y su importancia en la dirección y administración de empresas”. *Revista Nacional de administración*, 1(2010): 31-54. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3693387>.

- Cento Bull, Anna. "Agonistic Memory and Post-Conflict Society" en *Literature Review: An introduction to agonistic memory and DisTerrMem* Anna Cento Bull y Mattia Cacciatori, 3 - 13. [https://static1.squarespace.com/static/5cf24f3849c4120001217452/t/5ec276e943f4d46c90289a2e/1589802813457/Literature+Reviews\\_Introduction\\_Agonistic+memory+and+DisTerrMem\\_Jan-20.pdf](https://static1.squarespace.com/static/5cf24f3849c4120001217452/t/5ec276e943f4d46c90289a2e/1589802813457/Literature+Reviews_Introduction_Agonistic+memory+and+DisTerrMem_Jan-20.pdf)
- Cento Bull, Anna y David Clarke. "Agonistic interventions into public commemorative art: An innovative form of counter-memorial practice?." *Constellations*, 28(2020): 192-206. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12484>.
- Cento Bull, Anna y Hans Lauge Hansen. "On agonistic memory". *Memory Studies*, 9(2016): 390-404. <https://doi.org/10.1177/1750698015615935>
- Cerdeira, Pamela. "Opinión: La toma de la CNDH en México, vista desde adentro". *Washington Post*, 13 de septiembre de 2020. <https://www.washingtonpost.com/es/post-opinion/2020/09/13/la-toma-de-la-cndh-vista-desde-adentro/>.
- Cerva-Cerna, Daniela. "La protesta feminista en México. La misoginia en el discurso institucional y en las redes sociodigitales". *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 65 (2020): 177-205. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2020.240.76434>.
- Cervantes de Salazar, Francisco. *Crónica de la Nueva España*. Madrid: Atlas, 1575/1971. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cronica-de-la-nueva-espana--0/html/>.
- Chuchiak, John. "El regreso de los autos de fe: Fray Diego de Landa y la extirpación de idolatrías en Yucatán, 1573-1579". *Península*, 1(2005): 29-47. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-57662005000100002&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-57662005000100002&lng=es&tlng=es).
- Ciriza, Alejandra. "Genealogías feministas y ciudadanía" Comunicación presentada en *VIII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres, III Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 25 a 28 de octubre de 2006. <https://bdigital.uncu.edu.ar/1501>.
- . "Movimientos sociales y ciudadanía: notas sobre la ambivalencia ante el espejo de lo colectivo". *La aljaba*, 11 (2007): 27-43. [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1669-57042007000100002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1669-57042007000100002&script=sci_arttext).
- . "Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones". *MILLCAYAC-Revista Digital de Ciencias Sociales*, 2(2015): 83-104. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/523>
- Civallero, Edgardo. "Cuando la memoria se convierte en cenizas: memoricidio durante el siglo XX". *Revista de Bibliotecología y Ciencias de la Información*, 10 (2007): 1 - 13. <http://hdl.handle.net/10150/209313>.
- Clark, Andy. *Being There: Putting Brain Body and World Together Again*. Cambridge: MIT Press, 1997.
- Clough, Patricia T. "The Affective Turn: Political Economy, Biomedicine and Bodies". *Theory, Culture & Society* 25(2008), pp. 1-22. <https://doi.org/10.1177/0263276407085156>
- Clough, Patricia T. y Jean Halley. *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham: Duke University Press, 2007.

- Código Penal del Estado de Puebla. Sección Sexta - Daño en Propiedad Ajena. Artículo 413 Ter, 13 de marzo de 2015 (México).
- Código Penal Federal. Título Vigésimo Segundo - Delito contra las Personas y su Patrimonio, Capítulo IV, Artículo 397, 17 de abril de 2024 (México).
- Cohen Néstor y Gabriela Rojas. “Instrumentos de registro” en *Metodología de la investigación, ¿para qué?: la producción de los datos y los diseños* editado por Néstor Cohen y Gabriela Rojas, 181 – 203, Buenos Aires: Teseo, 2019
- Connaughton, Brian F. “Cultura, política y discurso religioso en Puebla: los caminos entrecruzados de la primera ciudadanía, 1821-1854.” *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 39 (1996): 69-92. <https://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/article/view/1303>.
- Coller, Xavier. *Estudio de casos*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológica, 2005.
- Comisión Derechos Humanos Puebla (25 de noviembre de de 2021). *Recomendación 32/2021: Sobre la violencia feminicida y el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia; las violaciones a los Derechos Humanos al acceso a la justicia, por la inadecuada procuración de justicia; y a la verdad por la insuficiencia en la aplicación del protocolo actualizado para la investigación del delito de feminicidio para el estado de Puebla*. <https://cdhpuebla.org.mx/pdf/Rec/2021/Recomendaci%C3%B3n%2032-2021.pdf> (17 de noviembre de 2023).
- Confino, Allan. “Collective Memory and Cultural History: Problems of Method”. *The American Historical Review*, 102(1997): 1386–1403. <https://doi.org/10.2307/2171069>.
- Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. “A 50 años del golpe de Estado en Uruguay - Magdalena Broquetas San Martín” Video de Youtube, 15:08. Publicado el 26 de junio de 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=oIr-V8qKoqY&t=78s>.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (2020). *Informe de Pobreza y Evaluación 2020*. [https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Documents/Informes\\_de\\_pobreza\\_y\\_evaluacion\\_2020\\_Documentos/Informe\\_Puebla\\_2020.pdf](https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Documents/Informes_de_pobreza_y_evaluacion_2020_Documentos/Informe_Puebla_2020.pdf). (17 de noviembre de 2023).
- Conway, Steve. “Insights from obsolescence: The interpretive potential of skeuomorphs”. *Journal of Material Culture*, 0(2024). <https://doi.org/10.1177/13591835241248322>.
- Coordinadora Feminista de Puebla. *Comunicado de la Coordinadora Feminista de Puebla* 25 de noviembre de 2020). [https://www.scribd.com/document/485806699/Comunicado-de-La-Coordinadora-Feminista-de-Puebla#from\\_embed](https://www.scribd.com/document/485806699/Comunicado-de-La-Coordinadora-Feminista-de-Puebla#from_embed) (17 de noviembre de 2023).
- Cota, Ramón. “El chivo expiatorio y los orígenes de la cultura”. *Letras Libres*, 31 de julio de 2008. <https://letraslibres.com/revista-mexico/el-chivo-expiatorio-y-los-origenes-de-la-cultura/>.
- Cravioto, Arturo. “Tráfico y trata de personas no se han reducido en Puebla”. *Lado B*, 22 de enero 2013. <http://ladobe.com.mx/2013/01/trafico-y-trata-de-personas-no-se-han-reducido-en-puebla/>.
- Crenzel, Emilio Ariel y Eugenia Allier. “Introducción” *Las luchas por la memoria en América Latina. Historia reciente y violencia política*, compilado por Emilio Crenzel y Eugenia Allier, 11 – 32, Ciudad de México: Iberoamericana Vervuert, 2015.

- Cunniff Gilson, Erinn. "Vulnerability and victimization: Rethinking key concepts in feminist discourses on sexual violence". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 42(2016):71-98. <https://doi.org/10.1086/686753>.
- Curiel, Patricia. "Ya no somos solo inspiración en la música; queremos interpretar: Leticia Gallardo". *Milenio*, 3 de marzo de 2022. <https://www.milenio.com/cultura/mujeres-viento-florido-dedica-concierto-mujeres-indigenas>.
- Curiel, Ochy. "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". *Nómadas*, 26(2007): 92-101. <https://nomadas.ucentral.edu.co/index.php/23-articulos-26/298-Cr%C3%ADtica-poscolonial-desde-las-pr%C3%A1cticas-pol%C3%ADticas-del-feminismo-antirracista>.
- Cuypers, Daniel, Daniel Janssen, Jacques Hares y Bárbara Segart (eds.). *Public Apology between Ritual and Regret: Symbolic Excuses on False Pretenses or True Reconciliation out of Sincere Regret?* (Vol. 86). Ámsterdam: Rodopi, 2013.
- Cruz, Mónica. "Esto es México: las imágenes de solidaridad más compartidas tras el sismo". *El País*, 27 de septiembre de 2017. [https://verne.elpais.com/verne/2017/09/26/mexico/1506458301\\_387415.html](https://verne.elpais.com/verne/2017/09/26/mexico/1506458301_387415.html).
- Damián Tania. "Puebla, segundo estado con más universidades a nivel nacional; 77%, privadas". *Ángulo* 7, 23 de mayo de 2016. <https://www.angulo7.com.mx/2016/educacion/puebla-segundo-estado-con-mas-universidades-a-nivel-nacional-77-privadas/13933/>.
- Dávila, Fernando. "La institucionalización de la batalla del 5 de mayo como celebración del supremo gobierno, 1862-1868". *Istor: revista de historia internacional*, 13(2012): 193-216. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4215846>.
- Dávila Peralta, Nicolás. *Las santas batallas: la derecha anticomunista en Puebla*. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001.
- De Cesari, Ciara. "World heritage and the nation-state: a view from Palestine" en *Transnational memory: circulation, articulation, scales*, editado por Ciara De Cesari, y Ann Rigney, 247-270, Berlín: De Gruyter, 2014.
- De la Fuente Salido, Guadalupe. "El ejército imperial de Maximiliano durante la segunda intervención francesa en México." *Revista Digital Guerra Colonial* 5 (2019): 5-27.
- De la Torre, René. (1999). "Participación de la mujer en la guerra cristera". *Revista de Estudios de Género, La Ventana*, 1(1999): 205-213. <http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/407>.
- De la Maza, Francisco. *La ciudad de Cholula y sus iglesias*. Ciudad de México: IIE-UNAM, 1959.
- DeMarrais, Elizabeth, Luis Jaime Castillo y Timothy Earle. "Ideology, materialization, and power strategies". *Current Anthropology*, 37(1996): 15-31. <https://doi.org/10.1086/204472>
- DeLanda, Manuel. *Assemblage theory*. Londres: Edinburgh University Press, 2016.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *The Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Minnesota: University of Minneapolis Press, 1972/1983.
- . *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Nueva York: Bloomsbury Publishing 1980/1987.

- Delgado, Álvaro. *El Yunque: la ultraderecha en el poder*. Barcelona: Plaza y Jánés, 2003. <https://dn790008.ca.archive.org/0/items/ElYunqueUltraderechaEnElPoderAlvaroDelgadoPdf/El-yunque-ultraderecha-en-el-poder-Alvaro-delgado-pdf.pdf>
- Denscombe, Martyn. *The Good Research Guide for Small-scale Social Research Projects*. Nueva York: Open University Press, 2010.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthropos, 1967/2008.
- . *Mal de Archivo. Una impresión Freudiana*. Madrid: Trotta, 1995/1997.
- Desde el margen. “Tengo todo el derecho a quemar y romper”. Desde el margen, 18 de febrero de 2020. <https://desde-elmargen.net/tengo-todo-el-derecho-a-quemar-y-romper/>.
- Díaz Cruz, Rodrigo. “Iconoclasia, performance y la opacidad de la presencia”. *Alteridades*, 27(2017):13 - 36. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/903>.
- Díaz Mayordomo, Alicia. “Patrimonio religioso y turismo cultural en Puebla (México): estudio histórico-artístico y propuestas de gestión en una ciudad patrimonio de la humanidad”. Tesis de doctorado, Universidad de Extremadura, 2023. <https://dehesa.unex.es/handle/10662/17581#>.
- Díaz Tovar, Alfonso y Lilian Paola Ovalle. “Antimonumentos. Espacio público, memoria y duelo social en México”. *Aletheia*, 8(2018). [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.8710/pr.8710.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8710/pr.8710.pdf).
- Díaz Zermeño, Héctor. “El litigio entre las Brigadas Femeninas y la Liga Defensora de la Libertad Religiosa, durante la persecución callista a los cristeros, 1925-1929 (La masonería blanca)”. *Vectores de investigación*, 10(2015): 129-161. <https://biblat.unam.mx/es/revista/vectores-de-investigacion/articulo/el-litigio-entre-las-brigadas-femeninas-y-la-liga-defensora-de-la-libertad-religiosa-durante-la-persecucion-callista-a-los-cristeros-1925-1929-la-masoneria-blanca>.
- Domínguez-Silva, Patricia. “Vinculación de la ciudad histórico-turística de Puebla a través de itinerarios culturales”. *Economía, Sociedad y Territorio*, 5 (2005):595-615. <http://dx.doi.org/10.22136/est002005295>.
- Eco, Umberto. “An ars oblivionalis? Forget it!”. *pmla*, 103(1988): 254-261. <https://www.cambridge.org/core/journals/pmla/article/abs/an-ars-oblivionalis-forget-it/8A23A3BF16E666A7A6EFDC2C7FF8A795>.
- El Cronista. “La decisión de Milei que causó polémica: a qué dirigentes de ultraderecha metió en su lista a último momento”. *El Cronista*, 28 de julio de 2021. <https://www.cronista.com/economia-politica/la-decision-de-milei-que-causo-polemica-a-que-dirigentes-de-ultra-derecha-metio-en-su-lista-a-ultimo-momento/>.
- El Mundo. “Diputado brasileño: “el error de la dictadura fue torturar y no matar””: *El Mundo*, 9 de julio de 2016. <https://www.elmundo.es/america/2016/07/09/578123a5468aebf23c8b45db.html> (17 de noviembre de 2023).
- El País. “Canción sin miedo’ Un himno contra los feminicidios en México”. *El País*, 8 de marzo de 2020. <https://elpais.com/sociedad/2020-03-08/cancion-sin-miedo-un-himno-contra-los-feminicidios-en-mexico.html> (17 de noviembre de 2023).
- El Universal Puebla. “Barbosa y sus polémicas declaraciones sobre el feminismo”. *El Universal Puebla*, 8 de marzo de 2021. <https://www.eluniversalpuebla.com.mx/estado/barbosa-y-sus-polemicas-declaraciones-sobre-el-feminismo/> (17 de noviembre de 2023).

- Erl, Astrid. "Cultural Memory Studies: An Introduction" en *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary Handbook*, editado por Astrid Erl y Ansgar Nünning, 1 – 18, Berlín: De Gruyter, 2008.
- "Traumatic pasts, literary afterlives, and transcultural memory: new directions of literary and media memory studies". *Journal of Aesthetics & Culture*, 3(2011a), 1- 5 <https://doi.org/10.3402/jac.v3i0.7186>.
- "Travelling Memory". *Parallax*, 17(2011b): 4–18. <https://doi.org/10.1080/13534645.2011.605570>
- "Transcultural Memory". *Témoigner. Entre histoire et mémoire*, 119(2014). <https://doi.org/10.4000/temoigner.1500>.
- Entrena Durán, Francisco. (1986). "Los levantamientos cristeros en México: entre la «guerra santa» y la reivindicación agrarista". *Revista De Indias*, 46(1986): 593–607. <https://doi.org/10.3989/revindias.1988.i178.593>.
- Espino Armendáriz, Saúl, (2022). "Disidencias feministas en la Iglesia católica mexicana: el movimiento para la ordenación de mujeres durante los setenta del siglo XX". *Hist. mex.*, 71 (2022): 1723-1763. <https://doi.org/10.24201/hm.v71i4.4373>.
- Esposito, Elena. "Social forgetting: A systems-theory approach" en *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary Handbook*, editado por Astrid Erl y Ansgar Nünning, 181-190, Berlín: De Gruyter, 2008.
- Estrada de Gerlero, Elena. *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Expansión. "¿Cómo el pañuelo verde se convirtió en el símbolo de la lucha proaborto?". *Expansión*, 28 de septiembre de 2022. <https://expansion.mx/mundo/2022/09/28/panuelo-verde-que-significa-historia>.
- Expansión Política. "Protesta feminista en Sonora termina con irrupción en el Palacio de Justicia". *Expansión Política*, 24 de febrero de 2020. <https://politica.expansion.mx/estados/2020/02/24/protesta-feminista-en-sonora-termina-con-irrupcion-en-el-palacio-de-justicia>.
- Fabri, Silvina. "Reflexionar sobre los lugares de memoria: Los emplazamientos de memoria como marcas territoriales". *Geograficando*, 6(2010): 101 - 118. [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.4745/pr.4745.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4745/pr.4745.pdf). (17 de noviembre de 2023).
- Fallas, Teresa. "El rescate de las voces de las guerrilleras centroamericanas: un asunto de mujeres". *Géneros*, 18(2011): 173–188. <https://revistasacademicas.ucol.mx/index.php/generos/article/view/1321>.
- Fass, Paula. "The memoir problem". *Reviews in American History*, 34(2006): 107-123. <https://doi.org/10.1353/rah.2006.0004>.
- Federici, Silvia. *Caliban y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación original*. Madrid: Traficantes de sueños, 2004.
- Fernández, Delia. "From Soldadera to Adelita: The Depiction of Women in the Mexican Revolution". *McNair Scholars Journal*, 13 (2009). 53 - 62. <https://scholarworks.gvsu.edu/mcnair/vol13/iss1/6/>.

- Fernández, Paloma. “La expansión del movimiento feminista en Puebla”. *Manatí*, 2 de noviembre de 2020. <https://manati.mx/2020/11/02/expansion-movimiento-feminista-puebla/>.
- Felitti, Karina y María del Rosario Ramírez. “Pañuelos verdes por el aborto legal: historia, significados y circulaciones en Argentina y México”. *Encartes*, 3(2020): 111-145 <https://doi.org/10.29340/en.v3n5.132>.
- Ferri, Pablo. “La toma de la Comisión de Derechos Humanos de México exhibe las carencias en la ayuda a las víctimas”. *El País*, 7 de septiembre de 2020a. <https://elpais.com/mexico/2020-09-07/la-toma-de-la-comision-de-derechos-humanos-de-mexico-exhibe-las-carencias-en-la-ayuda-a-las-victimas.html> (17 de noviembre de 2023).
- “Ese cuadro no siente, ¡las mamás que buscan a sus hijas sí!”. *El País*, 8 de septiembre de 2020b. <https://elpais.com/mexico/2020-09-08/ese-cuadro-no-siente-las-mamas-que-buscan-a-sus-hijas-si.html> (17 de noviembre de 2023).
- Feuchtwang, Stephan. “Reinscriptions: Commemoration, Restoration and the Interpersonal Transmission of Histories and Memories under Modern States in Asia and Europe” en *Memory and Methodology* editado por Susannah Radstone, 59-77, Londres: Routledge, 2000.
- Finnegan, Cara y Jiyeon Kang. “Sighting” the public: iconoclasm and public sphere theory. *Quarterly Journal of Speech*. 90(2004): 377–402. <https://doi.org/10.1080/0033563042000302153>.
- Fischer-Lichte, Erika. *Estética de lo performativo*. Madrid: Ábada Editores, 2011.
- Fiscalía General del Estado de Puebla. (2020). *Incidencias delictivas del Fuero común. Clasificación de delitos* (enero - abril 2020, en el municipio de Puebla). <https://fiscalia.puebla.gob.mx/Incidencia> (17 de noviembre de 2023).
- Flores Sandria, Johana. “Formadora, Sabia y devota: El papel de la mujer mexicana en la guerra cristera 1926-1929”. *Raíces: Revista De Ciencias Sociales y Políticas*, 5(2021), pp. 73–83. <https://doi.org/10.5377/raices.v5i10.13596>.
- Foucault, Michael. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1966/1968.
- . *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975-1976*. Londres: Picador, 1976a
- . *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*. Londres: Pantheon Books, 1979b.
- . “Nietzsche, Genealogy, History” en *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews* editado por Donald Bouchard, 139 - 164. Nueva York: Cornell University Press, 1977.
- Forbes Staff. “Activistas “pintan” de morado a Jesús Orta en manifestación contra policías violadores”. *Forbes*, 12 de agosto de 2019. <https://www.forbes.com.mx/activistas-pintan-de-morado-a-jesus-orta-en-manifestacion-contr-policias-violadores/>.
- . “Críticas por feminicidio vienen de conservadores: AMLO”. *Forbes*, 22 de febrero de 2020. <https://www.forbes.com.mx/critica-por-feminicidios-vienen-de-conservadores-amlo/>.
- Frank, Sybille y Mirjana Ristic. “Urban fallism: Monuments, iconoclasm and activism”. *City*, 24(2020): 552-564. <https://doi.org/10.1080/13604813.2020.1784578>.

- Freedberg, David. *Iconoclasts and Their Motives*. Maarsen: SDU, 1989.
- Freeman, Mark. *Necessary evils: Amnesties and the search for justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Freixas, Meritxell. “José Antonio Kast, el ultraderechista que reivindica a Pinochet y lidera la carrera por la presidencia de Chile”. *ElDiario.es*, 24 de noviembre de 2021. [https://www.eldiario.es/internacional/jose-antonio-kast-ultraderechista-reivindica-pinochet-lidera-carrera-presidencia-chile\\_1\\_8519900.html](https://www.eldiario.es/internacional/jose-antonio-kast-ultraderechista-reivindica-pinochet-lidera-carrera-presidencia-chile_1_8519900.html).
- Friedman, Elisabeth y Ana Laura Rodríguez Gustá. ““El viento arrollador”: la irrupción de las jóvenes en la protesta del Ni Una Menos de Argentina”. *Perfiles Latinoamericanos*, 31(2023). <https://doi.org/10.18504/pl3161-003-2023>
- Gamboni, Dario. *La destrucción del arte. Iconoclasia y vandalismo desde la Revolución Francesa*. Madrid: Cátedra, 2014.
- Gaitán, Chester Urbina. “Prensa, discursos políticos y unidad nacional. La celebración de la Batalla de Puebla (1868-1909).” *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 1(2015): 47-55. <https://antropica.com.mx/ojs2/index.php/AntropicaRCSH/article/view/8>
- Galeana, Carlos. “Protestan en redes y en evento del gobierno por feminicidios en Puebla”. *Manatí*, 18 de julio de 2020. <https://manati.mx/2020/07/18/protestan-por-feminicidios-en-puebla/>.
- Galván, Melissa. ““No vamos a caer en provocaciones”, dice Sheinbaum tras protestas en SSC y PGJ”. *Expansión Política*, 12 de agosto de 2019. <https://politica.expansion.mx/cdmx/2019/08/12/sheibaum-tacha-provocacion-protestas-por-agresiones-sexuales>.
- Gámez, Luna. ““Estoy a favor de la tortura y lo sabes”: Jair Bolsonaro reabre las heridas de la dictadura”. *El Confidencial*, 23 de octubre de 2018. [https://www.elconfidencial.com/mundo/2018-10-23/elecciones-brasil-dictadura-bolsonaro\\_1633800/](https://www.elconfidencial.com/mundo/2018-10-23/elecciones-brasil-dictadura-bolsonaro_1633800/).
- García, Edwin. “¿Qué representa el Ángel Custodio y quién lo hizo?”. *E-Consulta*, 8 de agosto de 2019 <https://www.e-consulta.com/nota/2019-08-08/entretenimiento/que-representa-el-angel-custodio-y-quien-lo-hizo&sa=D&source=docs&ust=1714855331027352&usg=AOvVaw3FwgnU3BHW0EzIKaf5cKa2>.
- García, Julián y Erika Parrado. “Del ‘giro a la izquierda’ al ‘regreso de las derechas’: reconfiguraciones del tablero político en América Latina”. *Cien Días*, 96(2019): 1- 9. <https://www.revistaciendiascinep.com/home/del-giro-a-la-izquierda-al-regreso-de-las-derechas-reconfiguraciones-del-tablero-politico-en-america-latina/> (17 de noviembre de 2023).
- García Ramírez, Fernando. “Coatlicue, diosa o demonio”. *Letras Libres*, 1 de junio de 2021. <https://letraslibres.com/revista/coatlicue-diosa-o-demonio/>.
- Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Ciudad de México: Corte y Confección, 2014.
- Garrido Ortolá, Anabel. “El papel de las mujeres en los acuerdos de paz en Colombia: la agenda internacional”. *Política y Sociedad*, 57(2020): 77-97. <https://doi.org/10.5209/poso.60270>.



- Gatti, Gabriel. "Presentación: un mundo de víctimas" en Gatti, G., (ed.), *Un mundo de víctimas*, editado por Gabriel Gatti, 5 – 24, Buenos Aires: Siglo XXI, 2017.
- Genette, Gerard. *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus, 1989.
- Girard, René. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1982/1995.
- . *La violencia de lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- Gómez, Pedro. "El ritual como forma de adoctrinamiento". *Gazeta de Antropología*, 18 (2002): 1 - 12. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/7395>.
- González, Carmen. "Colectivas feministas colocan cadena en la puerta de la FGE de Puebla". *Periódico Central*, 26 de agosto de 2020. <https://www.periodicocentral.mx/2020/municipio/item/18758-en-vivo-colectivas-feministas-colocan-cadena-en-la-puerta-de-la-fge-de-puebla>.
- González, Jorge. "Exvotos y retablitos Religión popular y comunicación social en México". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 1(1986): 7-51. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31610102> (17 noviembre de 2023).
- González Ruíz, Edgar. *Muro, memorias y testimonios: 1961 - 2002*. Puebla: Cuadernos del Archivo Histórico Universitario, 2004.
- Grenoville, Carolina. "Memoria y narración. Los modos de re-construcción del pasado". *Andamios*, 7(2010): 233-257. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-00632010000200011&lng=es&tlng=](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632010000200011&lng=es&tlng=).
- Goitia, Fernando. "Las 'perlas' de Bolsonaro". *ABC*, 7 de noviembre de 2023. <https://www.abc.es/xlsemanal/personajes/bolsonaro-presidente-brasil-frases-perlas-libro.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F>.
- Guattari, Félix y Sueley Rolnick. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños, 2006.
- Gutiérrez-Monroy, Tania. "Reframing stories: A Woman and Her Building at the Dawn of the Mexican Revolution". *Journal of Architectural Education* 75(2021): 337–340. <https://doi.org/10.1080/10464883.2021.1947715>.
- Guzmán, Erick. "Pintas de feministas generan una mala opinión de movimiento: Barbosa". *El Sol de Puebla*, 26 de noviembre de 2020. <https://www.elsoldepuebla.com.mx/local/pintas-de-feministas-generan-una-mala-opinion-del-movimiento-barbosa-puebla-6062355.html>.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. The Critique of Functionalist Reason*. Boston: Polity Press, 1981.
- Halbwachs, Maurice. *Los cuadros sociales de la memoria*. Madrid: Anthropos, 1925/2004a.
- . *La topografía legendaria de los Evangelios en Tierra Santa*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas y Agencia Estatal Boletín del Estado, 1944/2014.
- . *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1950/2004b.
- Han, Byung-Chul. *La desaparición de los rituales: una topología del presente*. Barcelona: Herder, 2020.

- Haraway, Donna. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, 14 (1988): 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Harding, Sandra. "Introduction: Standpoint theory as a site of political, philosophic, and scientific debate" en *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies* editado por Sandra Harding, 1-15, Londres: Routledge, 2004.
- Hau, Matthias von. "The Developmental State and the Rise of Popular Nationalism: Cause, Coincidence or Elective Affinity?" en *State and Nation Making in Latin America and Spain. The Rise and Fall of the Developmental State* editado por Miguel Centeno y Agustín Ferraro, 317 – 345, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Henrich, Joseph, Michael Bauer, Alessandra Cassar, Julie Chytilová y Benjamin Grant Purzycki. "War increases religiosity". *Nature human behaviour*, 3(2019): 129-135. <https://doi.org/10.1038/s41562-018-0512-3>.
- Hernández, Magarely. "Fiscalía de Puebla reporta solo 28 feminicidios en lo que va del año". *Periódico Central*, 22 de junio de 2020. <https://www.periodicocentral.mx/2020/pagina-negra/femicidios/item/12932-fiscalia-de-puebla-reporta-solo-28-femicidios-en-lo-que-va-del-2020>.
- Herrera, Norma. "A diputados les dio miedo legislar sobre aborto en Puebla: Estefanía Rodríguez". *Alcance Diario*, 6 de marzo de 2021. <https://www.alcancediario.mx/2021/portada/24849-a-diputados-les-dio-miedo-legislar-sobre-aborto-en-puebla-estefania-rodriguez/>.
- Herrán Ávila, Luis Alberto. "Las guerrillas blancas: anticomunismo transnacional e imaginarios de derechas en Argentina y México, 1954-1972". *Quinto sol*, 19(2015): 1-26. [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-28792015000100003&script=sci\\_arttext&tlng=en](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-28792015000100003&script=sci_arttext&tlng=en).
- Hiner, Hilary. "Voces Soterradas, Violencias Ignoradas: Discurso, violencia política y género en los Informes Rettig y Valech". *Latin American Research Review*, 44(2009): 50-74. doi:10.1353/lar.0.0082
- . "'Fue bonita la solidaridad entre mujeres': género, resistencia, y prisión política en Chile durante la dictadura". *Revista Estudios Feministas*, 23(2015): 867-892. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38142136012>.
- . "Mujeres resistentes, memorias disidentes: ex-presas políticas, militancia e Historia Reciente en Chile". *Conversaciones del Cono Sur*, 2(2016): 4-8. <https://www.bibliotecafragmentada.org/mujeres-resistentes/>.
- Hirschberg, Julia. "La fundación de Puebla de los Ángeles. Mito y realidad" en *Ángeles y constructores. Mitos y realidades en la historia colonial de Puebla (Siglos XVI-XVII)*, editado por Carlos Contrera y Miguel Ángel Cuenya , 185 – 221, Puebla: Dirección General de Fomento Editorial Benemérita Universidad Autónoma del Estado de Puebla, 2006.
- Hirst, William y David Manier. "Towards a psychology of collective memory". *Memory*, 16(2008): 183–200. <https://doi.org/10.1080/09658210701811912>.
- Hobsbawm, Eric. "Introducción: la invención de la tradición" en *La invención de la tradición*, editado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, 7 – 21, Barcelona: Crítica, 1983.
- Hochschild, Arlie. "Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure". *American Journal of Sociology*, 85(1979): 551–575. <http://www.jstor.org/stable/2778583>.

- . *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. California: University of California Press, 1983.
- Hoetmer, Raphael. "Anatomía del giro autoritario y la derechización" En *Nuevas Derechas Autoritarias. Conversaciones sobre el ciclo político actual en América Latina* editado por Ferdinand Muggenthaler, Raphael Hoetmer, Ana Robayo, y Milagros Aguirre, 11-33, Quito: Fundación Rosa Luxemburgo/ Ediciones Abya Yala, 2020.
- Hurtado, Luis Ángel. "Panismo y yunquismo: historia de una relación". *El Cotidiano* 206 (2017): 99-119. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32553518010>.
- Huysen, Andreas. "Present pasts: Media, Politics, Amnesia" en *Globalization* editado por Arjun Appadurai, 57-78, Durham: Duke University Press, 2001. <https://www.muse.jhu.edu/article/26184>.
- . *Present pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. California: Stanford University Press, 2003.
- Illouz, Eva. *Emotions as Commodities. Capitalism, Consumption and Authenticity*. Londres: Routledge, 2019.
- Índigo Staff. "No lo tiene ni Obama: Avión presidencial, la historia que comenzó con Calderón y terminó con AMLO". *Reporte Índigo*, 20 de abril de 2023. <https://www.reporteindigo.com/reportes/no-lo-tiene-ni-obama-avion-presidencial-la-historia-que-comenzo-con-calderon-y-se-acabo-con-amlo/>
- INFOBAE. "Los Rojas Romero: la familia que controla la trata de mujeres en Tlaxcala". *INFOBAE*, 5 de febrero de 2020a. <https://www.infobae.com/america/mexico/2020/02/05/los-rojas-romero-la-familia-que-controla-la-trata-de-mujeres-en-tlaxcala/>. (17 de noviembre de 2023).
- . "Así fue la detención y tortura de Lydia Cacho en 2005". *INFOBAE*, 11 julio 2020b. <https://www.infobae.com/america/mexico/2020/07/11/asi-fue-la-detencion-y-tortura-de-lydia-cacho-en-2005/>.
- . "Las insensibles declaraciones de Miguel Barbosa: la mayoría de mujeres desaparecidas se van con el novio". *INFOBAE* 10 de junio de 2020c. <https://www.infobae.com/america/mexico/2020/06/10/las-indignantes-declaraciones-de-miguel-barbosa-la-mayoria-de-las-mujeres-desaparecidas-se-van-con-el-novio/> (17 de noviembre de 2023).
- Instituto de Derechos Humanos Ignacio Ellacuría S.J, y Observatorio de Violencia Social y de Género (2020). *Informe de Probables Femicidios durante el año 2019*. <https://repo.iberopuebla.mx/IDHIE/publicaciones/femenicidio/informe2019.pdf> (17 de noviembre de 2023).
- Instituto de Estudios Peruanos. "Elizabeth Jelin. El cambio de siglo en el campo de las memorias: nuevos y viejos desafíos. Seminario internacional. Memoria y educación: retos para la enseñanza de la historia reciente" Video de Youtube, 1:29:43, publicado el 12 de noviembre de 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=zocMoNNaxvQ&t=2813s>.
- Instituto Mexicano para la Competitividad (2021). *Índice de Competitividad Urbana: resultados Puebla - Tlaxcala*. <https://imco.org.mx/indices/indice-de-competitividad-urbana-2021/resultados/entidad/0051-puebla-tlaxcala> (17 de noviembre de 2023).
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística (2020). *Censo de Población y Vivienda 2020*. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/> (17 de noviembre de 2023).

- . *Producto Interno Bruto por Entidad Federativa (PIBE) Puebla*. Preeliminar, 2021. [https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2022/PIBEF/PIBEF\\_Pue.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2022/PIBEF/PIBEF_Pue.pdf).
- . *Comunicado de prensa num. 430/22: Estadísticas a propósito del Día Internacional de los Pueblos Indígenas*. 8 de agosto de 2022. [https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP\\_PueblosInd2.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_PueblosInd2.pdf) (17 de noviembre de 2023).
- Itzigsohn, John y Matthias von Hau. “Unfinished Imagined Communities: States, Social Movements, and Nationalism in Latin America”. *Theor Soc*, 35(2006): 193–212. <https://doi.org/10.1007/s11186-006-9001-1>.
- Jaiven, Ana Lau. “Las mujeres en la revolución mexicana. Un punto de vista historiográfico”. *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 33 (1995): 85-102. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i33.515>
- Jelin, Elizabeth. “Exclusión, memorias y luchas políticas” en *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* compilado por Daniel Mato, 91 – 110, Buenos Aires: CLACSO, 2001.
- . *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1998/2002
- . “Los derechos como resultado de luchas históricas”. *Revista de Extensión Universitaria+ E*, 2(2012): 20-26. <https://doi.org/10.14409/extension.v1i2.454>.
- Jessie Cervantes. “VIVIR QUINTANA le da VOZ a todas las MUJERES de México” Video de Youtube, 22:54, publicado el 8 de marzo de 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=1zkhao5574Q>.
- Jiménez, Mario Virgilio. “La universidad como «campo de batalla».: Tres escenarios de participación política de jóvenes católicos radicales anticomunistas en México 1934-1975”. *Contemporánea*, 12(2020): 85-101. <https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/cont/article/view/760>.
- Jimenez, Luis Arturo y Natalia Escalante. “Miradas y reflexiones antropológicas sobre el desfile del 5 de mayo en la ciudad de Puebla”. *Cuicuilco*, 16 (2009): 227 - 245. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-16592009000100011&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592009000100011&lng=es&nrm=iso) (17 de noviembre de 2023).
- Johansson, Patrick. “Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 34 (2003): 167-203. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78658>.
- Jones, Andrew. *Memory and Material Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Johnson, Christopher. “*About the Mnemosyne Atlas*”. The Warburg Institute, Cornell University, 2016. <https://warburg.library.cornell.edu/about>.
- Johnson, Jeffrey y Anne McClanan (eds.). *Negating the Image. Case Studies in Iconoclasm*. Londres: Routledge, 2005.
- Jonckheere, Koenraad. “The power of iconic memory: iconoclasm as a mental marker”. *BMGN-The Low Countries Historical Review*, 131(2016):141–154. <https://doi.org/10.18352/bmgn-lchr.10183>
- Juan Pablo II. (1995). *Evangelium Vitae*. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html). (17 de marzo 2022).

- Kansteiner, Wulf. "Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies". *History and Theory*, 41(2002):179–197. <http://www.jstor.org/stable/3590762>.
- . "Genealogy of a category mistake: a critical intellectual history of the cultural trauma metaphor". *Rethinking history*, 8(2004): 193-221. <https://doi.org/10.1080/13642520410001683905>.
- Kansteiner, Wulf y Harald Weilböck. "Against the Concept of Cultural Trauma" en *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary Handbook*, editado por Astrid Erll y Ansgar Nünning, 229 –240, Berlín: De Gruyter, 2008.
- Karppi, Tero, Lotta Kähkönen, Monna Manneuvo, Mari Pajala Tanja Sihvonen. "Affective Capitalism: Investments and Investigations". *Ephemera theory & politics in organization*, 16(2016): 1-13. <https://ephemerajournal.org/contribution/affective-capitalism-investments-and-investigations>.
- Kloppe-Santamaría, Gema. "Regionalizando La Larga Guerra Fría En México: Violencia Y Anticomunismo En Puebla, 1930-1979". *Estudios De Historia Moderna y Contemporánea De México*, 65 (2022) 179-210. <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2023.65.77761>.
- La Nación. "Bolsonaro elogia al dictador Pinochet". *La Nación*, 6 de septiembre de 2019. [https://www.lanacion.com.py/mundo\\_edicion\\_impresa/2019/09/06/bolsonaro-elogia-al-dictador-pinochet/](https://www.lanacion.com.py/mundo_edicion_impresa/2019/09/06/bolsonaro-elogia-al-dictador-pinochet/).
- Labanyi, Jo. "Doing things: emotion, affect, and materiality". *Journal of Spanish Cultural Studies*, 11(2010): 223-233. <https://doi.org/10.1080/14636204.2010.538244>.
- Lado B. "¿Quiénes somos?". *Lado B*. 13 de junio de 2011 <https://www.ladobe.com.mx/quienes-somos/>.
- LaCapra, Dominique. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires:Nueva Visión, 2005.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.
- Lacruz Alvira, María Elena y Juan Guedes. "Anti-monumentos: recordando el futuro a través de los lugares abandonados". *Rita: Revista Indexada de Textos Académicos*, 7 (2017): 86-91. <http://hdl.handle.net/10553/23170>.
- Lamas, Marta. "Justicia y aborto en México". *El País*, 9 de septiembre de 2008a. [https://elpais.com/diario/2008/09/09/opinion/1220911205\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2008/09/09/opinion/1220911205_850215.html). (17 de noviembre de 2023).
- . "El aborto en la agenda del desarrollo en América Latina". *Perfiles Latinoamericanos*, 31 (2008b): 65-93. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11503104>. (17 de noviembre de 2023).
- . "Mujeres, aborto e Iglesia católica". *Revista de El Colegio de San Luis*, 3 (2012): 42 - 67. <https://doi.org/10.21696/rcsl032012517>.
- Latour, Bruno. "What is iconoclasm? Or is there a world beyond the image wars". *Iconoclasm: Beyond the image wars in science, religion, and art*, (2002): 4-37. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/84-ICONOCLASH%20PDF.pdf>.
- Latzko-Toth, Guillaume, Claudine Bonneau y Melanie Millette. "Small data, thick data: Data thickening strategies for social media research" en *The SAGE Handbook of Social*

- Media Research Methods* editado por Anabel Quan-Haase y Luke Sloan, 157-172. Nueva York: SAGE Publications, 2018. <https://doi.org/10.4135/9781529782943>.
- Laudano, Claudia Nora. “Movilizaciones #niunamenos y #vivasnosqueremos en Argentina. Entre el activismo digital y #elfeminismolohizo”. Comunicación presentada en. 13th Women’s Worlds Congress, Florianópolis, Brasil, 30 de julio-4 de agosto de 2017. [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.14554/ev.14554.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.14554/ev.14554.pdf)
- Lemus, Jesús. “Grupos Provida se manifiestan en Puebla contra el Congreso”. *Heraldo de México*, 19 de noviembre de 2020. <https://heraldodemexico.com.mx/nacional/2020/11/19/grupos-provida-se-manifiestan-en-puebla-contra-el-congreso-227190.html>.
- Lira-Hernández, Alberto. “El corrido mexicano: un fenómeno histórico-social y literario”. *Contribuciones desde Coatepec*, 24(2013): 29-43. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28126456004>.
- Llavén, Yadira. “Con 486, Puebla es el estado con más universidades en México; sólo 29 están acreditadas, informó la Copaes”. *La Jornada de Oriente*, 3 de septiembre de 2019 <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/universidades-acreditadas-copaes/>.
- . “Anuncian marcha histórica de mujeres en Puebla por 8 de marzo; colectivos se aglutinarán en un mismo contingente”. *La Jornada de Oriente*, 4 de marzo de 2020. <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/marcha-mujeres-8-de-marzo/>.
- López Austin, Alfredo. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999.
- López Menéndez, Marisol. “Mártires abandonados: militancia católica, memoria y olvido en México”. *Sociedad y religión*, 27(2017): 97-129. [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1853-70812017000200005&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812017000200005&lng=es&tlng=es)(17 de noviembre de 2023).
- Lorde, Audre. “The Uses of Anger”. *Women’s Studies Quarterly* 25(1997): 278–285. <http://www.jstor.org/stable/40005441>.
- Loreto, Rosalva. *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. Ciudad de México: Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2000. [https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-conventos-femeninos-y-el-mundo-urbano-de-la-puebla-de-los-angeles-del-siglo-xviii--0/html/f223785a-9573-4396-b1a4-c9bb4cbeadb4\\_69.html#I\\_0](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-conventos-femeninos-y-el-mundo-urbano-de-la-puebla-de-los-angeles-del-siglo-xviii--0/html/f223785a-9573-4396-b1a4-c9bb4cbeadb4_69.html#I_0) (17 de marzo 2022)
- Louvier, Juan. *Historia política de México*. Ciudad de México: Trillas, 2007.
- Louvier, Juan, Manuel Díaz Cid y José Antonio Arrubarena. *Génesis UPAEP: Autonomía Universitaria*. Puebla: Universidad Popular Autónoma de Puebla, 2014.
- Lukinovic, Jonathan. “Intervención y destrucción de monumentos públicos en América Latina como respuesta ante el dominio cultural e ideológico del espacio público”. *Contenciosa*, 10 (2020): 1- 24. <https://doi.org/10.14409/rc.v0i10.9147>
- Luna, Lola. “Movimientos de mujeres, estado y participación política en América Latina. Una propuesta de análisis histórico”. *Boletín Americanista*, 44 (1992): 255 - 266. <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/12931/16070>.
- Macdonald, Sharon. *Difficult heritage: Negotiating the Nazi past in Nuremberg and beyond*. Londres: Routledge, 2009.

- . "Is 'difficult heritage' still 'difficult'? Why public acknowledgment of past perpetration may no longer be so unsettling to collective identities". *Museum International*, 67 (2015): 6-22. <https://doi.org/10.1111/muse.12078>.
- Manatí. "¿Quiénes somos?". *Manatí*, agosto 2017. <https://manati.mx/quienes-somos/>.
- Marín Ibarra, Mariana. "Madres, pecadoras y obedientes: la formación religiosa de las poblanas en la primera mitad del siglo XIX mexicano". *Historia Caribe*, 16(2021): 269-298. <https://doi.org/10.15648/hc.38.2021.2821>.
- Marradi, Alberto, Nélide Archenti y Juan Ignacio Piovani. *Metodología de las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Emecé, 2007.
- Martin, Emily. "The Potentiality of Ethnography and the Limits of Affect Theory". *Current Anthropology* 54(2013): 149–158. <https://doi.org/10.1086/670388>.
- Martínez Quintano, Paula. "«Las brujas que no pudisteis quemar». Deconstrucción y resignificación de la bruja como figura femenina monstruosa dentro del movimiento feminista" en *Mujeres y resistencias en tiempos de manadas* editado por Emma Gómez y María Medina-Vicent, 101 – 121, Castellón: Universitat Jaume I, Servei de Comunicació i Publicacions, 2021.
- Martínez Miguel Ángel y Javiera Donoso. *Trata de personas y desaparición en la Sierra Norte de Puebla*. Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Puebla y Secretaría de Educación Pública, 2023. [https://www.researchgate.net/publication/378907142\\_Trata\\_de\\_personas\\_y\\_desaparicion\\_en\\_la\\_Sierra\\_Norte\\_de\\_Puebla](https://www.researchgate.net/publication/378907142_Trata_de_personas_y_desaparicion_en_la_Sierra_Norte_de_Puebla).
- Martiñón Velázquez, Manuel. "Movimiento feminista versus Estado androcéntrico. Una disputa entre historia y memoria en México". *Revista Temas Sociológicos*, 30(2022): 419-460. <https://doi.org/10.29344/07196458.30.2968>.
- Mason, Robert. "The Battle of Cinco de Mayo: Memory, Myth, and Museum Practices in Mexico". *Museum and Society*, 17(2019): 37 - 51. <https://doi.org/10.29311/mas.v17i1.2786>.
- Massumi, Brian. "The Autonomy of Affect". *Cultural Critique*, 31(1995): 83–109. <https://doi.org/10.2307/1354446>.
- . *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press, 2002.
- Matos, Eduardo. "Destrucción del Templo Mayor". *Arqueología Mexicana*, 56(2014): 32. <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/destruccion-del-templo-mayor>.
- Medina, José. "Toward a Foucaultian epistemology of resistance: Counter-memory, epistemic friction, and guerrilla pluralism". *Foucault studies*, 11 (2011): 458 - 473. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i12.3335>.
- Meyer, Jean. *La cristiada: La guerra de los cristeros*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1994.
- . "¿Cómo se tomó la decisión de suspender el culto en México en 1926?". *Tzintzun. Revista de estudios históricos*, 64 (2016), 165-194. [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-719X2016000200165&script=sci\\_abstract&lng=pt](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-719X2016000200165&script=sci_abstract&lng=pt).
- McKenna, Brad, Michael Myers y Michael Newman. "Social media in qualitative research: Challenges and recommendations". *Information and Organization*, 27(2017): 87-99. <https://doi.org/10.1016/j.infoandorg.2017.03.001>.

- Mellid, Marisol. “Violencia y cruce de propagandas: La metáfora de la víctima Las fotografías de la Rebelión Cristera”. *ZER: Revista de Estudios de Comunicación= Komunikazio Ikasketen Aldizkaria*, 24(2019): 119 - 146. <https://doi.org/10.1387/zer.21003>.
- Méndez Enrique y Alonso Urrutia. “Rechaza AMLO ‘vandalismo’ en la CNDH”. *La Jornada Maya*, 7 de septiembre de 2020. <https://www.lajornadamaya.mx/nacional/27588/rechaza-amlo-vandalismo-en-la-cndh>.
- Mendieta Izquierdo, Giovane. “Informantes y muestreo en investigación cualitativa”. *Investigaciones Andina*, 17(2015): 1148-1150. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=239035878001>
- Mendizábal, Nora. “Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa” en *Estrategias de investigación cualitativa* coordinado por Irene Vasilachis, 65 – 105, Barcelona: Gedisa, 2006.
- Mendola, Daria y Alessandra Pera. “Vulnerability of refugees: Some reflections on definitions and measurement practices”. *International Migration*, 60(2021): 108-121. <https://doi.org/10.1111/imig.12942>.
- Mendoza, Viridiana. “Vivir Quintana, la canción de protesta que dio la vuelta al mundo”. *Forbes* 14 de diciembre de 2020). <https://www.forbes.com.mx/vivir-quintana-la-cancion-de-protesta-que-dio-la-vuelta-al-mundo/>.
- Merino Fernando. “Barbosa criminaliza la protesta y no atiende demandas de las mujeres: especialistas”. *Lado B*, 9 de marzo de 2021a. <https://www.ladobe.com.mx/2021/03/barbosa-criminaliza-la-protesta-y-no-atendiendo-demandas-de-las-mujeres-especialistas/>.
- . “Congreso confirma denuncias contra manifestantes del 8M; colectivas reprueban criminalización”. *Lado B*, 16 de marzo de 2021b. <https://www.ladobe.com.mx/2021/03/congreso-confirma-denuncias-contra-manifestantes-del-8m-colectivas-reprueban-criminalizacion/>.
- Montes, Rocío. “El presidenciable chileno que reivindica a Pinochet”. *El País*, 13 de noviembre de 2017. [https://elpais.com/internacional/2017/11/13/america/1510527795\\_264102.html#](https://elpais.com/internacional/2017/11/13/america/1510527795_264102.html#).
- Moraña, Mabel. *El monstruo como máquina de guerra*. Ciudad de México: Iberoamericana Vervuert, 2017.
- Morales Arizmendi, Moisés. “El ordenamiento territorial de los barrios indígenas en la parroquia de San Pedro Cholula, Puebla”. Comunicación presentada en el *VII Seminario Internacional de Investigación en Urbanismo, Barcelona-Montevideo*, Departament d’Urbanisme i Ordenació del Territori. Universitat Politècnica de Catalunya, 8 y 9 de junio de 2015. <https://upcommons.upc.edu/handle/2117/81478>.
- Moreno Villa, José. *Lo mexicano en las artes*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones estéticas, 1949.
- Mouffe Chantal. *The Democratic Paradox*. Londres: Verso, 2000.
- . *Politics and Passions. The Stakes of Democracy*. Londres: Center for the Study of Democracy, 2002.
- . “Cosmopolitan democracy or multipolar world order?”, *Soundings*, 28 (2004): 62 - 74. <https://westminsterresearch.westminster.ac.uk/item/93398/cosmopolitan-democracy-or-multipolar-world-order>.



- . *Prácticas artísticas y democracia agonística*. Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 2007.
- . *Agonistics. Thinking the World Politically*. Londres: Verso, 2013.
- . “Democratic Politics and Conflict: An Agonistic Approach”. *Política Común* 9(2016). <https://doi.org/10.3998/pc.12322227.0009.011>.
- Mudrovic, María Inés. “Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente”. *Historiografías*, 5 (2013): 11-31. [https://doi.org/10.26754/ojs\\_historiografias/hrht.201352457](https://doi.org/10.26754/ojs_historiografias/hrht.201352457).
- Mundó Gómez, Anna. “Elementos metodológicos para el análisis de imágenes” Comunicación presentada en *XVIII Coloquio de Historia de la Educación: Arte, literatura y educación*, pp. 346-354. Universitat de Vic-Universitat Central de Catalunya, 8- 10 de julio de 2015. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5204908>
- Navarro, Aurelia. “Congreso poblano rehuyó legislar la despenalización del aborto”. *Newsweek en español*, 16 de julio de 2021. <https://newsweekespanol.com/2021/07/16/congreso-poblano-rehuyo-legislar-la-despenalizacion-del-aborto/>.
- . “El PAN antepone atender otros asuntos antes de legislar el aborto en Puebla”. *Newsweek en español*, 8 de marzo de 2022 <https://newsweekespanol.com/2022/03/08/el-pan-antepone-atender-otros-asuntos-antes-de-legislar-el-aborto-en-puebla/>.
- Neiman Guillermo y Germán Quaranta. “Los estudios de caso en la investigación sociológica” en *Estrategias de investigación cualitativa* coordinado por Irene Vasilachis, 213 – 237, Barcelona: Gedisa, 2006.
- Ngai Sianne. *Ugly Feelings*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Nolasco, Sam. “Feministas toman simbólicamente la CDH Puebla en apoyo a otras organizaciones”. *Lado B* 20 de septiembre de 2020. <https://www.ladobe.com.mx/2020/09/feministas-toman-simbolicamente-la-cedh-puebla-en-apoyo-a-otras-organizaciones/>.
- Nora, Pierre. “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”. *Representations*, 26 (1989): 7–24. <https://doi.org/10.2307/2928520>.
- Noticias BUAP. “Puebla: ciudad protagónica durante el imperio de Maximiliano de Habsburgo y la intervención Francesa”. *Noticias BUAP*, 4 de mayo de 2017. <https://www.buap.mx/content/puebla-ciudad-protag%C3%B3nica-durante-el-imperio-de-maximiliano-de-habsburgo-y-la-intervenci%C3%B3n>.
- Núñez Efraín. “La poblana es una sociedad machista: Barbosa al dar patrullas para combatir la violencia de género”. *La Jornada de Oriente*, 10 de enero de 2020. <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/sociedad-machista-barbosa/>.
- . “El Yunque dejó de ser una organización meramente ideológica de ultraderecha y ha virado en un grupo de presión: Rivera”. *La Jornada de Oriente*, 28 de junio de 2021. <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/el-yunque-dejo-de-ser-una-organizacion-meramente-ideologica-de-ultraderecha-y-ha-virado-en-un-grupo-de-presion-rivera/>.
- Observatorio de Violencia de Género en Medios de Comunicación. *Declaratoria de Alerta de Violencia de Género para el Estado de Puebla*. Puebla: Subcomité para la Igualdad Sustantiva Sistema estatal de Telecomunicaciones, 2020.

[https://alertaporlasmujeres.puebla.gob.mx/component/k2/download/885\\_a2baf67963dc90c11a9a361224944535](https://alertaporlasmujeres.puebla.gob.mx/component/k2/download/885_a2baf67963dc90c11a9a361224944535).

- . *Informe de Femicidio e Intento de Femicidio en Puebla. Registro Hemerográfico 2020*. (2021). Puebla: Observatorio de Violencia de Género en Medios de Comunicación, Consejo Ciudadano de Seguridad y Justicia del Estado de Puebla, 2020. <https://www.scribd.com/document/538508632/Femicidio-e-intento-de-femicidio-en-Puebla-Registro-hemerografico-2020-2021>.
- Ochoa, Ariadna. “Marisela Escobedo: un símbolo de lucha contra la impunidad”. *Blog Efemérides Feministas*, junio 2023 <https://coordinaciongenero.unam.mx/2023/06/marisela-escobedo-un-simbolo-de-lucha-contra-la-impunidad/> (17 de noviembre de 2023).
- Olano, Magdiel. “¡Hagan su chamba!, exigen grupos feministas a autoridades”. *Leviatán*. 27 de agosto de 2020 <https://leviatan.mx/2020/08/27/hagan-su-chamba-exigen-grupos-feministas-a-autoridades/>.
- . “Feministas señalan que familias de desaparecidos son víctimas de violencia institucional”. *Leviatán*, 6 de agosto de 2021. <https://leviatan.mx/2021/08/06/feministas-senalan-que-familias-de-desaparecidos-son-victimas-de-violencia-institucional/>.
- Olick, Jeffrey. “Collective memory: The two cultures”. *Sociological theory*, 17(1999): 333-348. <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00083>.
- Olick, Jeffrey y Joyce Robbins. “Social Memory Studies: From “Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices”. *Annual Review of Sociology*, 24(1998), pp. 105-140. <https://www.jstor.org/stable/223476>.
- Olivera, Mercedes. “De subordinaciones y rebeldías: una historia de la participación de las mujeres indígenas de Chiapas” en *Chiapas: miradas de mujer* editado por Mercedes Olivera, Gómez, Magdalena y Damián Diana, 95 – 113, San Sebastián: GAKOA, 2012.
- . *Feminismo popular y revolución. Entre la militancia y la antropología*. Buenos Aires: CLACSO 2019.
- Olivier, Guilhem. “Jesucristo murió porque se le pasaron las copas”: apuntes sobre la influencia cristiana en los mitos mesoamericanos y sobre el método comparativo para su estudio. Respuesta a Michel Oudijk. *Estudios De Cultura Náhuatl*, 60(2019): 77–119. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78015>.
- Olsen, Bjornar. “Material culture after text: re- membering things”. *Norwegian Archeological Review*, 36(003): 87-104. <https://doi.org/10.1080/00293650310000650>.
- Ortega-Bastidas, Javiera. “¿Cómo saturamos los datos? Una propuesta analítica “desde” y “para” la investigación cualitativa”. *Interciencia*, 45 (2020): 293 - 299. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33963459007>.
- Ortíz Cadena, Kenia. “Performance feminista “un violador en tu camino”: El cuerpo como territorio de resistencia y subversiva resignificación”. (2021). *Encartes*, 4(2020): 265-291. <https://doi.org/10.29340/en.v4n7.179>.
- Osborne, James. “Counter-monumentality and the vulnerability of memory”. *Journal of Social Archaeology*, 17(2017): 163-187. <https://doi.org/10.1177/1469605317705445>.
- Padilla, Ignacio. “El legado de los monstruos. El escarnio de la madrastra”. *Revista de la Universidad de México*, 118(2013): 78 - 83.

<https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/77413929-115c-4fb3-aca5-1e6018d19e8d/el-legado-de-los-monstruos-escarnio-de-la-madrastra>.

- Palacios, Luis. “En Puebla, apoyaron a invasores franceses: historiador de la BUAP”. *Ángulo7*, 4 de mayo de 2017 <https://www.angulo7.com.mx/2017/educacion/puebla-apoyaron-invasores-franceses-historiador-la-buap/82135/> (17 de noviembre de 2023)
- Pastrana Santos, Maximiano. “Las posadas navideñas de España a México y de aquí a Estados Unidos: un viaje de ida y vuelta” en *Antropología y Religión en Latinoamérica IV. Palabras a la imprenta. Tradición oral y literatura en la religiosidad popular* coordinado por María Pilar Panero, José Luis Alonso y Fernando Joven, 161 – 173, Valladolid: Fundación Joaquín Díaz, 2016.
- Patiño, Daniela. “Vivir Quintana: “Canción sin miedo” el himno que nos hermana a Latinoamérica en el dolor y la injusticia contra las mujeres”. *CNN en español*, 8 de marzo de 2021 <https://cnnespanol.cnn.com/2021/03/08/vivir-quintana-cancion-sin-miedo-mujeres-8-m-orix/#:~:text=Es%20una%20semilla%20que%20avientas,y%2016.477%20comentarios%20y%20contando>.
- Páez, Aleja. “8M: la historia del pañuelo verde argentino, símbolo feminista que es referencia en América Latina y EE. UU”. *CNN en español*, 8 de marzo de 2023. <https://cnnespanol.cnn.com/2023/03/08/8m-historia-panuelo-verde-argentino-simbolo-feminista-exportacion-orix/>.
- Penalva, Clemente, Antonio Alaminos, Francisco Francés y Óscar Santacreu. *La investigación cualitativa. Técnicas de investigación y análisis con Atlas. Ti*. Alicante: Pydlos, 2015.
- Pereda, Rosa. “Puebla, una de las ciudades más conservadoras de América Latina”. *El País*, 1 de febrero de 1979. [https://elpais.com/diario/1979/02/01/internacional/286671608\\_850215.html#](https://elpais.com/diario/1979/02/01/internacional/286671608_850215.html#).
- Peregrina Ruiz, Ana María y Sigrid Louvier. *El partido católico nacional y la revolución mexicana*. Puebla: UPAEP, 2018.
- Pérez Flores, José Luis. “La cristianización como estrategia de resistencia: la representación de indígenas cristianos en el arte del siglo XVI”. *Boletín americanista*, 71(2015): 15-33. <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/14600>.
- Peterson, Rick. “Social memory and ritual performance”. *Journal of Social Archaeology*, 13(2013): 266-283. <https://doi.org/10.1177/1469605312455768>.
- Pickering, Michael y Emily Keightley. “Trauma, discourse and communicative limits”. *Critical Discourse Studies*, 6(2009): 237–249. <https://doi.org/10.1080/17405900903180970>
- Pila Guzmán, Paola y Olga Estrada Esparza. “Aproximación al ciberactivismo feminista en Latinoamérica en el siglo XXI”. *Política, globalidad y ciudadanía*, 9(2023), 24-45. [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S2395-84482023000100003&script=sci\\_arttext](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S2395-84482023000100003&script=sci_arttext) (17 de noviembre de 2023).
- Piper Shafir, Isabel. “Violencia política, miedo y amenaza en lugares de memoria”. *Athenea Digital*, 15(2015): 155-172. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1601>.
- Piper Shafir, Isabel y Pilar Calveiro. “Políticas del miedo. Violencias y resistencias”. *Athenea digital*, 15 (2015): 3-9. <https://raco.cat/index.php/Athenea/article/view/303280>.

- Piper Shafir, Isabel y Marisela Montenegro. “Ni víctimas, ni héroes, ni arrepentido/as. Reflexiones en torno a la categoría “víctima” desde el activismo político”. *Revista de Estudios Sociales*, 59(2017): 98-109. <https://doi.org/10.7440/res59.2017.08>.
- Piper, Shafir Isabel, María José Reyes y Roberto Fernández. “III. Women and public space: A psychosocial analysis of the monument ‘women in memory’”. *Feminism & Psychology*, 22(2012): 249-260. <https://doi.org/10.1177/0959353511415966>.
- Polo Marielo, Aranzazú Ayala, Paula Hernández, Paula y Mely Arellano. “#8M Postales de una inédita marcha de mujeres en Puebla”. *Lado B*. 9 de marzo de 2020. <https://www.ladobe.com.mx/2020/03/8m-postales-de-una-inedita-marcha-de-mujeres-en-puebla/> (17 de noviembre de 2023).
- Porrini, Sebastián. *El sacrificio del héroe*. Salamanca: Matrioshka, 2021.
- Prown, Jules David (1982). “Mind in Matter: An Introduction to Material Culture Theory and Method”. *Winterthur Portfolio*, 17(1982): 1–19. <https://blogs.ubc.ca/qualresearch/files/2010/09/Mind-in-Matter.pdf>.
- Puntos Suspensivos Comunicación “Canción Sin Miedo #MonLaferte #VivirQuintana y #ElPalomar...” Video de Youtube, 12:30. Publicado el 8 de marzo de 2020. [https://www.youtube.com/watch?v=J\\_V4WFPTzo](https://www.youtube.com/watch?v=J_V4WFPTzo).
- Quintero, Juliana. “Los lugares de la memoria en América Latina”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(2020):167-186. <https://doi.org/10.15332/25005375/5992>.
- Quiróz, Abraham. *Las luchas políticas en Puebla 1961 - 1981*. Puebla: Dirección General de Fomento Editorial Benemérita Universidad Autónoma del Estado de Puebla, 2006. [https://books.google.es/books?id=v3sGliGg0jgC&pg=PA103&lpg=PA103&dq=puebla+grupos+provida+poder&source=bl&ots=gqM7Q\\_CjCM&sig=ACfU3U0seV191acI x3JvgmNuDZfTIDRZYA&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwjPo\\_K0stL2AhVK1xoKHSveAaEQ6AF6BAgNEAM#v=onepage&q=puebla%20grupos%20provida%20poder&f=false](https://books.google.es/books?id=v3sGliGg0jgC&pg=PA103&lpg=PA103&dq=puebla+grupos+provida+poder&source=bl&ots=gqM7Q_CjCM&sig=ACfU3U0seV191acI x3JvgmNuDZfTIDRZYA&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwjPo_K0stL2AhVK1xoKHSveAaEQ6AF6BAgNEAM#v=onepage&q=puebla%20grupos%20provida%20poder&f=false) (17 de noviembre de 2023).
- Rabotnikof, Nora. “Memoria política a treinta años del golpe” en *Argentina 1976. Estudios en torno al golpe de Estado* compilado por Clara Lida, Horacio Gutiérrez y Pablo Yankelevich, 259 - 284). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Radio INAH. (28 de febrero de 2011). Indagan ubicación de iglesias hechas sobre templos prehispánicos. *Radio INAH*. <https://radioinah.blogspot.com/2011/02/indagan-ubicacion-de-iglesias-hechas.html> (17 de noviembre de 2023).
- Rangel, Azucena “Autor de retrato de Madero se une a causa feminista en CNDH”. *Milenio*, 20 de septiembre de 2020. <https://www.milenio.com/politica/autor-retrato-madero-une-causa-feminista-cndh> (17 de noviembre de 2023).
- Real Academia Española. (s.f). Quemar. En Diccionario de la lengua española. <https://dle.rae.es/quemar?m=form> (17 de noviembre de 2023).
- . (s.f). Desmadre. En Diccionario de la lengua española. <https://dle.rae.es/desmadre> (17 de noviembre de 2023).
- . (s.f). Iconoclasia. En Diccionario de la lengua española. <https://www.rae.es/dpd/iconoclasia#:~:text=1.,las%20figuras%20que%20la%20representan'%20> (17 de noviembre de 2023).
- Redacción Universal. “Autor de retrato de Madero en la CNDH se queja por intervención feminista”. *El Universal*, 8 de septiembre de 2020

- <https://www.eluniversal.com.mx/cultura/autor-del-retrato-de-madero-en-la-cndh-se-queja-por-intervencion-feminista/> (17 de noviembre de 2023).
- Reforma. “Elogia Bolsonaro a militar de dictadura”. *Reforma*, 8 de agosto de 2019. [https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/preacceso/articulo/default.aspx?\\_rval=1&urlredirect=https://www.reforma.com/elogia-bolsonaro-a-militar-de-dictadura/ar1741933?referer=--7d616165662f3a3a6262623b727a7a7279703b767a783a-](https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/preacceso/articulo/default.aspx?_rval=1&urlredirect=https://www.reforma.com/elogia-bolsonaro-a-militar-de-dictadura/ar1741933?referer=--7d616165662f3a3a6262623b727a7a7279703b767a783a-) .
- Reyes, Ignacio de los “Tenancingo, viaje a la capital de la esclavitud sexual en México”. *BBC News Mundo*, 22 de mayo de 2012. [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/05/120522\\_trata\\_mujeres\\_mexico\\_eeuu\\_sexual\\_pea](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/05/120522_trata_mujeres_mexico_eeuu_sexual_pea) (17 de marzo 2022).
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2000.
- Rigney, Ann. “Portable Monuments: Literature, Cultural Memory and the Case of Jeanie Deans”. *Poetics*, 52(2004): 361-396. <https://doi.org/10.1215/03335372-25-2-361>.
- . “Plenitude, scarcity and the circulation of cultural memory”. *Journal of European Studies*, 35(2005): 11-28. <https://doi.org/10.1177/0047244105051158>.
- . “Divided pasts: A premature memorial and the dynamics of collective remembrance”. *Memory Studies*, 1(2008a): 89-97. <https://doi.org/10.1177/1750698007083892>.
- . “The Dynamics of Remembrance: Texts Between Monumentality and Morphing”. En *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary Handbook*, editado por Astrid Erll y Ansgar Nünning, 345–356. Berlín: De Gruyter, 2008b.
- . “Reconciliation and remembering: (how) does it work?”. *Memory Studies*, 5(2012) 251-258. <https://doi.org/10.1177/1750698012440927>.
- Ríos, Armando. “Vivir Quintana, la cantante de Coahuila que alza su voz contra el feminicidio”. *La Vanguardia*, 5 de octubre de 2019. <https://vanguardia.com.mx/coahuila/saltillo/vivir-quintana-la-cantante-de-coahuila-que-alza-su-voz-contra-el-feminicidio-MUVG3486082>.
- Rivers, Matt. “La extraña historia de la rifa del avión presidencial en México”. *CNN en español*, 16 de septiembre de 2020. <https://cnnespanol.cnn.com/2020/09/16/la-extrana-historia-de-la-rifa-del-avion-presidencial-en-mexico/>.
- Robertson, Shauna. “Agonistic Memory: A Brief Introduction”. *DisTerrMem Blog*, 8 de mayo de 2020. <https://www.disterrmem.eu/blog/agonistic-memory-a-brief-introduction#:~:text=In%20contrast%20to%20the%20antagonistic,adversary%20rather%20than%20an%20enemy>.
- Rocha, Martha Eva. “Nuestras propias voces. Las mujeres en la Revolución Mexicana”. *Historias*, 25(1990): 111 - 123. <https://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/?p=3402>.
- Rodas, Hilderman. “Chivo expiatorio, intercambio sacrificial, violencia y corporalidad”. *Sociología, Problemas e Prácticas*, 92(2020): 37 - 52. <http://journals.openedition.org/spp/6767>.
- Rodríguez, Darinka. “La creadora del mapa de feminicidios: “el Estado no atiende las causas de la violencia””. *Verne*, 19 de febrero de 2020. [https://verne.elpais.com/verne/2020/02/18/mexico/1582062096\\_338935.html](https://verne.elpais.com/verne/2020/02/18/mexico/1582062096_338935.html) . (17 de noviembre de 2023).

- Rojas, Ana Gabriela. “La solidaridad tras el terremoto en México: “Las lágrimas se me salían sin parar al ver tanta ayuda y oír a la gente cantar””. *BBC News*, 20 de septiembre de 2017) <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-41338737>. (17 de noviembre de 2023).
- Roldán, Nayeli. “8M: Feministas de Puebla denuncian criminalización en su contra por parte del gobierno”. *Animal Político*, 12 de marzo de 2021 <https://animalpolitico.com/2021/03/feministas-puebla-denuncian-criminalizacion-marcha-gobierno> (17 de noviembre de 2023).
- Romero, Alejandro. “La Virgen de los Remedios. La Virgen de la Conquista”. *Arqueología Mexicana*, 163(2020): 62-65. <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/la-virgen-conquistadora>. (17 de noviembre de 2023).
- Rouso, Henry. “Conferencia “Desarrollos de la historiografía de la memoria””. *Aletheia*, 8 (2018): 1 - 12. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/68329>.
- Ruíz, Liliana y Paola Péreznieto. *Mujeres en el Mercado laboral formal e informal en México*. Londres: Work and Opportunity for Women, 2022. <https://assets.publishing.service.gov.uk/media/63da9a1ce90e0773d99d59e3/Query-70-Women-Informal-Mexico-Spanish-version.pdf>.
- Ruíz, Sofía. “Con #EstamosEnTodasPartes mujeres apoyan a toma del Congreso”. *El Sol de Puebla*, 1 de diciembre de 2020. <https://www.elsoldepuebla.com.mx/local/contestamosentodaspartes-mujeres-apoyan-a-toma-del-congreso-puebla-rocio-garcia-olmedo-denunciamesta-observatorio-ciudadano-de-derechos-sexuales-y-reproductivos-ac-odesyr-6085152.html>.
- Sampieri, Roberto, Carlos Collado y Pilar Baptista. *Metodología de la investigación*. Madrid: McGraw Hill España, 2014.
- Sánchez, Víctor. “El ángel custodio, 17 años de polémica”. *Almanaque*, 6 de noviembre de 2020. 6 de noviembre de 2020. <https://www.alcancediario.mx/2020/portada/13556-el-angel-custodio-17-anos-de-polemica/>.
- Sánchez Gaví, José Luis. “La fuerza de lo religioso y su expresión violenta. La rebelión cristera en el estado de Puebla, 1926-1940”. *Ulúa*, 14(2009) 121 - 165. <https://doi.org/10.25009/urhsc.v0i14.1312>.
- . *El espíritu renovado: la iglesia católica en México. De la nueva tolerancia al Concilio Vaticano II. 1940 –1968. Puebla: un escenario regional*. Madrid: Plaza y Valdés, 2012.
- Scheer, Monique. “Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuan approach to understanding emotion”. *History and Theory*, 51 (2012): 193-220. <http://www.jstor.org/stable/23277639>.
- Schlunke, Katrina. “Memory and materiality”. *Memory Studies*, 6(2013): 253-261. <https://doi.org/10.1177/1750698013482864>.
- Secretaría de Turismo. “Puebla es Patrimonio, es historia, es cultural”. *Blog SECTUR*. 14 de mayo de 2019a. <https://www.gob.mx/sectur/es/articulos/puebla-es-patrimonio-es-historia-es-cultura?idiom=es>.
- . “Cholula, Puebla. Talavera, el arte indígena y la modernidad”. Secretaría de Turismo, 24 de junio de 2019b. <https://www.sectur.gob.mx/gobmx/pueblos-magicos/cholula-puebla/>.
- . “Cholula, Puebla. Secretaría de Turismo”. *Blog Sectur*. 10 de agosto de 2019c. <https://www.gob.mx/sectur/articulos/cholula-puebla> (17 de noviembre de 2023).

- Sedgwick, Eve Kossofsky. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke University Press, 2003. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11smq37>.
- Seigworth, Gregory y Melissa Gregg. “An Inventory of Shimmers” en *The Affect Theory Reader* editado por Melissa Gregg y Gregory Seigworth, 1 - 25. Durham: Duke University Press, 2007.
- Sherman, Daniel J. (1995). “Objects of Memory: History and Narrative in French War Museums”. *French Historical Studies*, 19(1995): 49–74. <https://doi.org/10.2307/286899>.
- Sierra Silva, Pablo. *Urban Slavery in Colonial Mexico: Puebla de los Ángeles, 1531–1706*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018 <https://books.google.es/books?id=hppPDwAAQBAJ&pg=PA220&dq=Puebla+m%C3%A9xico+virreinato+esclavos&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwiR-77PvNL2AhVHOhoKHZjYCAy4ChDoAXoECAYQAg#v=onepage&q=Puebla%20m%C3%A9xico%20virreinato%20esclavos&f=false> (17 de marzo 2022).
- Solana, Mariela. “Afectos y emociones. ¿una distinción útil?” *Revista Diferencia(s)*, 10 (2020): 29-40. [https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/156877/CONICET\\_Digital\\_Nro.e64dc2c2-886f-46e3-845d-d1e13c813734\\_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/156877/CONICET_Digital_Nro.e64dc2c2-886f-46e3-845d-d1e13c813734_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y) (17 de noviembre de 2023).
- Solana, Mariela y Nayla Vacarezza. “Relecturas feministas del giro afectivo”. *Revista Estudios Feministas*, 28(2020): 1 -6. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n272448>.
- Sonderéguer, María, (comp.). *Género y poder. Violencias de género en contextos de represión política y conflictos armados*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2012.
- Staff Manatí. “Acechan policías estatales toma feminista del Congreso de Puebla”. *Manatí*, 30 de noviembre de 2020 <https://manati.mx/2020/11/30/policias-estatales-en-la-toma-feminista-de-puebla/>.
- Steffanoni Jacqueline. “Puebla se divide, grupos provida y feministas se enfrentan por la legalización del aborto”. *Almanaque Revista*, 30 de noviembre de 2020. <https://almanaquerevista.com/puebla/puebla-se-divide-grupos-provida-y-feministas-se-enfrentan-por-la-legalizacion-del-aborto/>.
- Stevens, Quentin, Karen Franck y Ruth Fazakerley. “Counter-monuments: The anti-monumental and the dialogic”. *Journal of Architecture*, 17(2012): 951-972. <https://doi.org/10.1080/13602365.2012.746035>.
- Stolowicz, Beatriz. “Los procesos de derechización en América Latina: una realidad que demanda respuestas”. *Estudios Latinoamericanos*, 3(1988): 21–28. <https://doi.org/10.22201/cela.24484946e.1988.4.47140>.
- Subcomandante Marcos. (Diciembre de 1999). *Chiapas: La guerra. V. Guadalupe Tepeyac: La resistencia invisible. Carta 5.5*. [Carta a Javier Sicilia] <https://alfarozapatista.jkopkutik.org/comunicados-zapatistas/> (17 de noviembre de 2023)
- Tamm, Marek. “Beyond history and memory: New perspectives in memory studies”. *History Compass*, 11(6), pp. 458-473. <https://doi.org/10.1111/hic3.12050>.
- Taussig Michael. *Desfiguraciones. El secreto público y la labor de lo negativo*. Madrid: Fineo, 2010.

- Tenahua, Angélica. “Lamentable que en Puebla se siga simulando la legalización del aborto: CAFIS”. *Milenio*, 1 de octubre de 2019 <https://www.milenio.com/politica/comunidad/lamentable-puebla-siga-simulando-legalizacion-aborto-cafis>
- . “Feministas exigen a diputados locales discusión de despenalización del aborto”. *Milenio*. 15 de abril de 2021 <https://www.milenio.com/politica/comunidad/puebla-feministas-exigen-diputados-discusion-locales-aborto>.
- Thrift, Nigel. *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affects*. Londres: Routledge, 2008.
- Thwaites, Mabel y Hernán Ouviña. “El ciclo de impugnación al neoliberalismo en América Latina: auge y fractura” en *Estados en disputa. Auge y fractura del ciclo de impugnación al neoliberalismo en América Latina*, compilado por Mabel Thwaites, y Hernán Ouviña, 17–61. Buenos Aires: El Colectivo, 2008. [https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20190207045344/Estados\\_en\\_Disputa.pdf](https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20190207045344/Estados_en_Disputa.pdf).
- Till, Karen, (2006). “Places of Memory” en *Companion to Political Geography*, editado por John Agnew, Katherine Mitchell y Gerald Toal, 3ª ed., 289 - 302. Londres: Blackwell, 2006.
- Tirado Villegas, Gloria. *La otra historia. Voces de mujeres del 68, Puebla*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto Poblano de la Mujer, 2004.
- . *Abriendo brecha: Mujeres universitarias poblanas del siglo XX*. Puebla: Fomento Editorial Benemérita Universidad Autónoma del Estado de Puebla, 2009.
- . “Testimonios sobre un día difícil: el 1 de mayo de 1973 en la UAP\*, Puebla (México)”. *Historia, voces y memoria*, 10(2016): 35 – 47. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/HVM/article/viewFile/3380/3062>
- . “¡Cristianismo Sí, Comunismo No! Reforma Universitaria y violencia: Universidad Autónoma de Puebla, 1961 (México)”. *Cuadernos de Marte*, 10(2019): 55 - 82. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/cuadernosdemarte/article/view/5135/html>.
- Tirado Villegas, Gloria y Elva Rivera Gómez. “A cuarenta años del movimiento estudiantil. Universitarias de los años setenta en la Universidad Autónoma de Puebla, México”. *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 11 (2014): 27 - 44. <https://doi.org/10.15517/c.a..v11i1.14233>.
- Torres, Aylinn. “Los neoconservadurismos y la potencia de los movimientos feministas ¿Qué rol tiene el anti-feminismo para las nuevas derechas en América Latina?” En *Nuevas Derechas Autoritarias. Conversaciones sobre el ciclo político actual en América Latina* editado por Ferdinand Muggenthaler, Raphael Hoetmer, Ana Robayo, y Milagros Aguirre, 215 - 235. Fundación Rosa Luxemburgo/ Ediciones Abya Yala, 2020.
- Torres, Juan Luis. “Ofrenda a los muertos: regeneración de la esperanza y la vida del México reciente”. *La Colmena*, 4(2017) 43-45. <https://lacolmena.uaemex.mx/article/view/6368>.
- Troncoso, Leyla, Caterine Galaz y Catalina Alvarez. “Las producciones narrativas como metodología de investigación feminista en Psicología Social Crítica: Tensiones y desafíos”. *Psicoperspectivas*, 16(2017): 20-32. <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol16-issue2-fulltext-956>



- Troncoso, Leyla e Isabel Piper Shaffir. “Género y memoria: articulaciones críticas y feministas”. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 15(2015): 65–90. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1231>.
- Torres, Susana. “Ciudad, memoria y espacio público: el caso de los monumentos a los detenidos y desaparecidos”. *Memoria & Sociedad*, 10 (2006): 17-24. <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoyosociedad/article/view/8118>.
- Toth, Mano. “The Myth of the Politics of Regret”. *Millennium*, 43(2015): 551-566. <https://doi.org/10.1177/0305829814555942>
- Townsend, Leane y Claire Wallace. *Social Media Research: A Guide to Ethics*. Aberdeen: Economic and Social Research Council, The University of Aberdeen, 2016. [https://www.gla.ac.uk/media/Media\\_487729\\_smx.pdf](https://www.gla.ac.uk/media/Media_487729_smx.pdf) (17 de noviembre de 2023).
- Truc, Gerome. “Memory of places and places of memory: for a Halbwachsian socio-ethnography of collective memory”. *International Social Science Journal*, 62(2011): 147-159. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.2011.01800.x>.
- Turner, Frederick. “Los efectos de la participación femenina en la Revolución de 1910”. *Historia mexicana*, 16(1967): 603-620. <https://www.jstor.org/stable/25134649>.
- Ubicación de Puebla, México. (23 de abril de 2012). En *Wikipedia*. [https://es.wikipedia.org/wiki/Puebla\\_de\\_Zaragoza#/media/Archivo:Mexico\\_Puebla\\_location\\_map.svg](https://es.wikipedia.org/wiki/Puebla_de_Zaragoza#/media/Archivo:Mexico_Puebla_location_map.svg) (17 de noviembre de 2023).
- UNESCO World Heritage Convention. (1987/2024). Declaratoria de Patrimonio Centro Histórico de Puebla. *Organización de las Ciudades del Patrimonio Mundial*. <https://www.ovpm.org/es/ciudad/puebla-mexico/> (1 de mayo de 2024).
- Valencia, Sayak. *Capitalismo Gore*. Barcelona: Melusina 2010.
- Valles Ruiz, Rosa María. “Violencia de género e información periodística. La perspectiva de la prensa escrita ante la marcha del 8 de marzo de 2020 en la Ciudad de México: una aproximación”. *Biblioteca Universitaria*, 23(2020): 288–298. <https://doi.org/10.22201/dgbsdi.0187750xp.2020.2.1145>
- Vasilachis, Irene. *Métodos cualitativos I: los problemas teórico-epistemológicos*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992.
- “La investigación cualitativa” en *Estrategias de investigación cualitativa*, coordinado por Irene Vasilachis, 65 – 105, Barcelona: Gedisa, 2006.
  - “El aporte de la Epistemología del sujeto conocido al estudio cualitativo de las situaciones de pobreza, de la identidad y de las representaciones sociales”. *Forum Qualitative Social Research*, 8 (2007): 1-22. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/74736>.
- Ventura-León José Luis y Miguel. Barboza-Palomino. “El tamaño de la muestra: ¿Cuántos participantes son necesarios en estudios cualitativos?”. *Revista Cubana de Información en Ciencias de la Salud*, 28(2017): 1-2. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=377653383009>.
- Viejo-Rose, Dacia. “Cultural heritage and memory: untangling the ties that bind”. *Culture & History Digital Journal*, 4(2015): 2 - 13. <https://doi.org/10.3989/chdj.2015.018>.
- Vivanco, José Miguel. “Parálisis e incongruencia del gobierno de México ante la ola de feminicidios”. *Human Rights Watch*, 3 de marzo de 2020.

- <https://www.hrw.org/es/news/2020/03/03/paralisis-e-incongruencia-del-gobierno-de-mexico-ante-la-ola-de-feminicidio>. (17 de noviembre de 2023).
- Volkan, Vamik. “Transgenerational transmissions and chosen traumas: An aspect of large-group identity”. *Group Analysis*, 34(2001) 79–97. <https://doi.org/10.1177/05333160122077730>.
- Villegas, Pascale. “Del tianguis prehispánico al tianguis colonial: Lugar de intercambio y predicación (siglo XVI)”. *Estudios Mesoamericanos*, 1(2016): 93–101. <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-mesoamericanos/index.php/em/article/view/38>. (17 de noviembre de 2023).
- Villegas Revueltas, Silvestre. “Santannismo, reforma liberal y las campañas de Puebla”. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 40(2010): 13 - 52. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/index/login?source=%2Findex.php%2Fehm%2Farticle%2FviewFile%2F24287%2F22821>.
- Weihmüller, Valentina, Ana Lucía de Sousa y Karina Cássia Caetano. “Feminismo(s) y videoactivismo en *Un violador en tu camino*”. *Revista nuestraAmérica*, 9(2021): 1–19. <https://www.jstor.org/stable/48716406>.
- Wilson, Ross. “History, memory and heritage”. *International Journal of Heritage Studies*, 15(2009): 374-378. <https://doi.org/10.1080/13527250902933926>.
- Winter, Jay. “The generation of memory: reflections on the “memory boom” in contemporary historical studies”. *Canadian Military History*, 10(2001): 363 - 397. <https://scholars.wlu.ca/cmh/vol10/iss3/5/>. (17 de noviembre de 2023).
- Wobeser, Gisela von”Mitos y realidades sobre el origen del culto a la Virgen de Guadalupe”. *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae*, 41(2013): 159-178. <https://idus.us.es/handle/11441/84008>.
- . (2020). *Orígenes del culto a nuestra señora de Guadalupe, 1521 - 1688*. Fondo de Cultura Económica.
- Wodak, Ruth. *The politics of fear: The shameless normalization of far-right discourse*, 2<sup>da</sup> edición, Nueva York: Sage, 2020.
- Wüstenberg, Jenny. “Locating Transnational Memory”. *Int J Polit Cult Soc*, 32(2019): 371–382. <https://doi.org/10.1007/s10767-019-09327-6>.
- Yin, Robert. *Case study research: Design and methods* (Vol. 5). Nueva York: SAGE, 2009.
- Young, James E. “The counter-monument: memory against itself in Germany today”. *Critical Inquiry*, 18(1992): 267-296. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/448632>.
- Zambrano Jaime. “Ignacio Zaragoza diseña la estrategia para vencer al ejército francés y poblanos le dan la espalda”. *Milenio*, 5 de mayo de 2021. <https://www.milenio.com/estados/batalla-5-mayo-poblanos-espalda-zaragoza>.
- Zambrano, María. “El corazón de la vida” en Gómez, M., (ed.), *Las palabras del regreso: Artículos periodísticos, 1985 - 1990* (1a ed., p. 139). Madrid: Cátedra, 2009.
- . *De la aurora*. Madrid: Alianza, 2021.

**Anexo 1. Cuestionario con las preguntas para las entrevistadas**

|   |              |
|---|--------------|
| Nombre:   | Edad:        |
| Último grado de estudios:   | Institución: |
| Teléfono:   | Correo:      |
| ¿Afiliada a una colectiva feminista? S/N  | ¿Cuál?       |
| <p>Cuestionario (realización entre una hora, hora y media). Pueden añadirse preguntas conforme fluya la entrevista.</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. ¿Qué es para ti el feminismo?</li> <li>2. ¿Qué destacarías como características o aspectos más notables de ser feminista en Puebla? <ol style="list-style-type: none"> <li>a. ¿Puedes elaborar una panorámica de cómo se encuentra el movimiento en Puebla en la actualidad?</li> <li>b. ¿Qué ha cambiado en ti a partir de tu militancia como feminista?</li> </ol> </li> <li>3. ¿Cómo fue tu proceso de adhesión al feminismo (poblano)? <ol style="list-style-type: none"> <li>a. ¿En qué actividades relacionadas con el feminismo poblano participaste durante 2020?</li> <li>b. De todas las actividades que me mencionas, ¿cuál dirías que fue la más importante/significativa para ti? ¿Por qué?</li> <li>c. Todo esto que me compartes, tu trayectoria, las actividades en las que participaste ¿Cómo te hacen sentir?</li> <li>d. Sobre esto mismo, si tuvieras que elaborar una metáfora sobre tus emociones ¿Cuál sería? <ol style="list-style-type: none"> <li>i. ¿Cómo se ven esas emociones? ¿A qué huelen, cómo se escuchan, se sienten sobre la piel? Si prefieres elaborar un dibujo, escribirlo, compartirme una canción, también podemos hacerlo así, lo que te sea más cómodo y sencillo.</li> </ol> </li> </ol> </li> <li>4. ¿Cómo describirías la relación entre feministas y la sociedad en Puebla?</li> <li>5. ¿Después de 2020, ya poco antes de que termine el año (vamos a dar por clausurada esta jornada feminista), tú percibes cambios en la sociedad? <p>Si es afirmativa tu respuesta ¿Cuáles?</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>a. Por último ¿Qué necesita, le hace falta o le pides al feminismo poblano de cara a 2021?</li> </ol> </li> </ol> |              |
| Espacio para comentarios, reflexiones y preguntas adicionales (se irá llenando conforme avance la entrevista)   |              |

## ANEXO 2. MODELOS DE CONSENTIMIENTO INFORMADO, HOJA DE CONFIDENCIALIDAD Y COMPROMISO DE LA INVESTIGADORA.

### Anexo 2.1 Hoja de información



Universidad de Oviedo  
*Universidá d'Uviéu*  
University of Oviedo

#### HOJA DE INFORMACIÓN

Título de la investigación: “Recordis: nuestra memoria las mantiene vivas” Políticas contemporáneas de contramemoria feminista en Puebla (México).

Nombre de los supervisores: Dra. Esther Álvarez López

Nombre de la investigadora: Irma Salas Sigüenza

Universidad de Oviedo.

E-mail: [salas.irma779@gmail.com](mailto:salas.irma779@gmail.com) [uo274109@uniovi.es](mailto:uo274109@uniovi.es)

- Finalidad del estudio o del proyecto:

Este proyecto tiene como finalidad analizar las iniciativas feministas de contramemoria de carácter agonístico (conflictivo) que tuvieron lugar en Puebla, México, durante el año 2020.

- Metodología y procedimientos relacionados con las participantes:

Las personas de este estudio participarán en una entrevista semiestructurada realizada por vía telemática (plataforma zoom), en la que, en formato conversacional, responderán a preguntas relacionadas con su militancia feminista, así como reflexionar acerca de la importancia de las emociones y su relación con la memoria, el patrimonio de la ciudad de Puebla, entre otros temas relacionados que pudiesen surgir. La entrevista, que será grabada en audio, tendrá una duración aproximada de entre 1 hora a dos horas en total.

- Material de redes sociales oficiales (únicamente en el caso de colectivas)

Para poder engrosar la información obtenida durante las entrevistas, se le solicita autorización a aquellas mujeres que militen en una colectiva para utilizar imágenes o posts que se compartan en las redes sociales públicas y oficiales de la colectiva (Facebook, Twitter, Instagram o similares). Las imágenes se utilizarán con fines de análisis dentro de la tesis o en artículos o como soporte visual para ponencias en congresos. Los post serán aquellos que contengan texto, sin identificadores o marcas que permitiesen el reconocimiento de sujetos concretos. En caso de usar imágenes que retraten personas, se distorsionarán de tal manera que los sujetos resulten irreconocibles. En todo caso, se dará preferencia a aquellas imágenes que contengan espacios públicos, monumentos o ilustraciones, evitando por todos los medios las fotografías en las que aparezcan personas. Dichas fotografías o ilustraciones se citarán debidamente en el formato académico de la tesis, para garantizar el respeto a la propiedad intelectual de las mismas.

- Riesgos y beneficios de la participación:

Las personas entrevistadas no obtendrán un beneficio directo del estudio. No obstante, su participación es imprescindible en esta investigación, ya que nos ayudará a conocer y visibilizar las experiencias encarnadas de la militancia feminista en Puebla, las transformaciones afectivas que se han operado a través de la misma en las participantes y los cambios que perciben en relación con la localidad, el espacio y la memoria (patrimonio). Asimismo, se les dará un pequeño detalle en reconocimiento y agradecimiento por su colaboración.

- Privacidad

Con el fin de proteger su privacidad, no identificaremos sus datos por su nombre, sino que utilizaremos la fórmula “Participante X”, donde la X será un número que la identifica y que solo conocerá la investigadora de este proyecto.

Almacenaremos los datos (personales, entrevista digitalizada) en un disco duro externo cifrado con sistemas de control de acceso seguro de forma que solo puedan ser consultados por la investigadora de este proyecto. En caso de que se publiquen datos, solo se hará de forma anónima.

- Participación voluntaria:

Gracias por su participación. Debe saber que su participación en este proyecto es totalmente voluntaria y muy importante, y que, por tanto, puede retirarse en cualquier momento sin tener que justificar su decisión, así como puede decidir a qué preguntas quiere contestar.

- Persona de contacto:

Si tiene cualquier duda sobre el estudio, puede contactar con Irma Salas Sigüenza

E-mail: [salas.irma779@gmail.com](mailto:salas.irma779@gmail.com) [uo274109@uniovi.es](mailto:uo274109@uniovi.es)

## Anexo 2.2 Modelo de consentimiento informado



Comité de Ética en la Investigación  
Comité d'Ética na Investigación  
Ethical Committee in Research

Universidad de Oviedo ~ Universidá d'Uviéu ~ University of Oviedo

### ANEXO II- MODELO DE CONSENTIMIENTO INFORMADO PARA PROYECTOS EN LOS QUE SE EMPLEEN DATOS PERSONALES CON FINES NO BIOMÉDICOS

#### A. HOJA DE INFORMACIÓN A LOS PARTICIPANTES EN LA INVESTIGACIÓN.

De conformidad con la normativa vigente de protección de datos, le informamos de que los datos personales que le son solicitados serán tratados por la Universidad de Oviedo, como Responsable del tratamiento, con la finalidad de que sirvan de soporte en la investigación llevada a cabo en Oviedo, titulada “Recordis: nuestra memoria las mantiene vivas”. Políticas contemporáneas de contramemoria feminista en Puebla”, la cual implica la recogida de los datos personales que le son solicitados, y en la que usted libremente ha decidido participar facilitando su consentimiento expreso a través de este documento.

El citado proyecto de investigación doctoral se encuentra dirigido/a por D/Dña. Irma Salas Sigüenza, siendo sus datos de contacto los siguientes:

|                      |                                  |        |  |
|----------------------|----------------------------------|--------|--|
| Nombre y apellidos   | Irma Salas Sigüenza              |        |  |
| DNI:                 | Y448546X                         |        |  |
| Unidad/Departamento: | Doctorado en Género y Diversidad |        |  |
| Dirección:           | Calle Amparo Pedregal s/n        |        |  |
| Teléfono fijo/móvil  | +34655014871                     | E-mail | <a href="mailto:Salas.irma779@gmail.com">Salas.irma779@gmail.com</a><br><a href="mailto:Uo274109@uniovi.es">Uo274109@uniovi.es</a> |

Con respecto a la investigación de la cual usted formará parte, se le informa de que versará sobre resumen del proyecto cuyos objetivos serán enumerados de tal modo que los datos personales facilitados serán tratados con las siguientes finalidades:

- Contribuir a la actividad investigadora en los términos descritos.

Los datos que nos facilite serán almacenados en formato digital, en un disco duro externo cifrado para garantizar su acceso seguro, cumpliendo con todas las medidas de seguridad establecidas en la normativa en protección de datos, de forma que los datos solo estén disponibles y puedan ser consultados por la responsable del proyecto. En caso de querer publicar sus datos, estos serán previamente anonimizados.

El citado proyecto de investigación tendrá una duración aproximada de 4 años y se llevará a cabo en Oviedo, Asturias.

Los datos que le son solicitados, y que van a utilizarse para la finalidad anteriormente descrita son los siguientes:

Edad, género (asumido), nombre y dirección de correo electrónico. Estos se solicitarán para establecer la comunicación con la investigadora y para recibir actualizaciones en relación con el proyecto.

Todos los datos personales facilitados serán tratados conforme a la normativa actual de protección de datos, especialmente con sujeción a lo dispuesto en el Reglamento (UE) 2016/679, del Parlamento Europeo y del Consejo, de 27 de abril de 2016, relativo a la protección de las personas físicas en lo que respecta al tratamiento de datos personales y a la libre circulación de éstos (en adelante, RGPD) y a la Ley Orgánica 3/2018, de 5 de diciembre, de Protección de Datos Personales y garantía de los derechos digitales (en adelante, LOPDGDD).

La Universidad de Oviedo, como Responsable del tratamiento, en cumplimiento de lo dispuesto en el RGPD, le informa por medio del presente documento de que el hecho de participar en este estudio facilitando sus datos personales, conllevará el tratamiento por parte del equipo investigador, única y exclusivamente para los fines que le han sido mencionados, siendo la base legitimadora del tratamiento, su consentimiento. No obstante, si tiene cualquier duda sobre el estudio, puede contactar con Irma Salas Sigüenza, en la siguiente dirección de correo electrónico [uo274109@uniovi.es](mailto:uo274109@uniovi.es) o [salas.irma779@gmail.com](mailto:salas.irma779@gmail.com).

Le informamos de que sus datos se conservarán mientras exista un interés en mantener el fin del tratamiento y cuando ya no sea necesario para este, se suprimirán aplicando medidas de seguridad adecuadas para garantizar la anonimización de los datos o la destrucción total de los mismos.

Por otro lado, y en aras de proteger su privacidad, no identificaremos sus datos a través de su nombre, si no que le será asignado un código del que únicamente tendrá conocimiento el equipo y/o responsable de este proyecto.

También le informamos de que, podrán acceder a sus datos autoridades competentes, en su caso, y los miembros del Comité de Ética, de considerarlo necesario para la supervisión del citado estudio de investigación.

Le recordamos, que es usted responsable de la veracidad de los datos facilitados.

Partiendo de que su participación es totalmente voluntaria, le recordamos que puede revocar su consentimiento en cualquier momento, sin tener que justificar su decisión ni que ello suponga ningún inconveniente para usted. Todo ello, sin perjuicio de la conservación de los datos resultantes de las investigaciones que se hubiesen realizado con carácter previo. Asimismo, le informamos de que podrá ejercer los derechos de acceso, rectificación, supresión, oposición, limitación del tratamiento y a la portabilidad de sus datos, a través de la siguiente dirección de correo

electrónico [secretariageneral@uniovi.es](mailto:secretariageneral@uniovi.es) o contactar con nuestro Delegado de Protección de Datos en la dirección de correo electrónico [delegadopdatos@uniovi.es](mailto:delegadopdatos@uniovi.es).

Igualmente, podrá solicitar la tutela de la Agencia Española de Protección de Datos, de considerar que no se han atendido sus derechos adecuadamente.

## B. CONSENTIMIENTO INFORMADO A CUMPLIMENTAR POR EL INTERESADO.

D/Dña. Nombre y apellidos del participante confirmo que he recibido de Irma Salas Sigüenza información detallada sobre el estudio “Recordis: nuestra memoria las mantiene vivas. Políticas contemporáneas de contramemoria feminista en Puebla (México)”, en el que voluntariamente quiero participar.

Declaro que se me ha proporcionado información clara y detallada sobre el citado estudio, mediante la “*Hoja de información al participante en la investigación*” que se ha puesto a mi disposición, comprendiendo expresamente los términos de la misma y lo que mi participación en la investigación implica, teniendo el tiempo suficiente para su comprensión y firma, pudiendo plantear las dudas que me ha suscitado y sin que mi consentimiento se haya prestado de forma condicionada.

Asimismo, entiendo que mi participación es voluntaria y que puedo retirarme del proyecto en cualquier momento, sin tener que justificar mi decisión.

En consecuencia, presto mi consentimiento expreso para la participación en el estudio propuesto, y, por consiguiente, acepto que los datos que se puedan derivar de esta investigación puedan ser utilizados para la divulgación científica, salvaguardándose siempre mi derecho a la intimidad.

Doy mi consentimiento para la participación en el estudio de investigación en los términos propuestos.

SI  NO

Doy mi consentimiento para que el equipo investigador/director de la investigación, me vuelva a contactar con posterioridad a la investigación.

SI  NO

En Oviedo, a \_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

Firmo por duplicado, quedándome con una copia del presente documento.

Firmado Nombre y apellidos del participante

Firmado: Irma Salas Sigüenza



- ***En caso de menores de edad o personas incapacitadas participantes en la investigación:***

En caso de que el sujeto participante sea menor de edad o se encuentre incapacitada por cualquier causa, firma el presente documento su representante legal, D/Dña. Nombre y apellidos, con DNI número y letra haciendo constar que por parte del equipo investigador se le ha hecho partícipe de las características y el objetivo del estudio, y que éste a su vez ha informado a su representado, de acuerdo a sus capacidades y que no hay oposición por su parte.

El responsable legal del participante otorga su consentimiento por medio de su firma fechada en este documento. El representado firmará su consentimiento cuando por su edad y madurez sea posible.

En Oviedo, a \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

Firmo por duplicado, quedándome con una copia del presente documento.

**Firmado** Nombre y apellidos del tutor o representante legal      **Firmado:** Nombre y apellidos del informador

## Anexo 2.3 Consentimiento informado



Universidad de Oviedo  
*Universidá d'Uviéu*  
University of Oviedo

### CONSENTIMIENTO INFORMADO

Título de la investigación: “Recordis: nuestra memorias las mantiene vivas” Políticas contemporáneas de contramemoria feminista en Puebla (México).

Nombre de los supervisores: Dra. Esther Álvarez López

Nombre de la investigadora: Dña. Irma Salas Sigüenza

Universidad de Oviedo.

E-mail: [salas.irma779@gmail.com](mailto:salas.irma779@gmail.com) [uo274109@uniovi.es](mailto:uo274109@uniovi.es)

CONFIRMO que:

- he leído la hoja de información del proyecto de investigación,
- he podido realizar preguntas sobre el proyecto,
- he recibido suficiente información sobre el proyecto.

ENTIENDO que mi participación es voluntaria y que puedo retirarme del estudio en cualquier momento sin tener que justificar mi decisión.

DOY MI CONSENTIMIENTO a participar en este proyecto.

DOY MI CONSENTIMIENTO para

- Que mi información anonimizada forme parte de este proyecto.
- Que la entrevista sea grabada y digitalizada en formato de video o audio para su posterior transcripción y análisis.
- Que en caso de militar en una colectiva, se acceda a las imágenes publicadas en las redes sociales oficiales y públicas de la organización, para trabajar sobre las imágenes (dando preferencia a aquellas donde sólo se muestren espacios públicos o ilustraciones y alterando aquella en las que hubiese personas, de tal manera que los sujetos retratados resulten irreconocibles)
- Que mi información anonimizada aparezca en publicaciones científicas y futuros proyectos académicos relacionados con la tesis doctoral, teniendo en consideración que para obtener el grado, la investigadora deberá participar en un mínimo de dos congresos especializados, dos jornadas de *Our Research Matters*, una edición de las Jornadas Doctorales de la Uniovi y publicar dos artículos en revistas especializadas.

Nombre y apellidos:

Firma:

Lugar y fecha:

