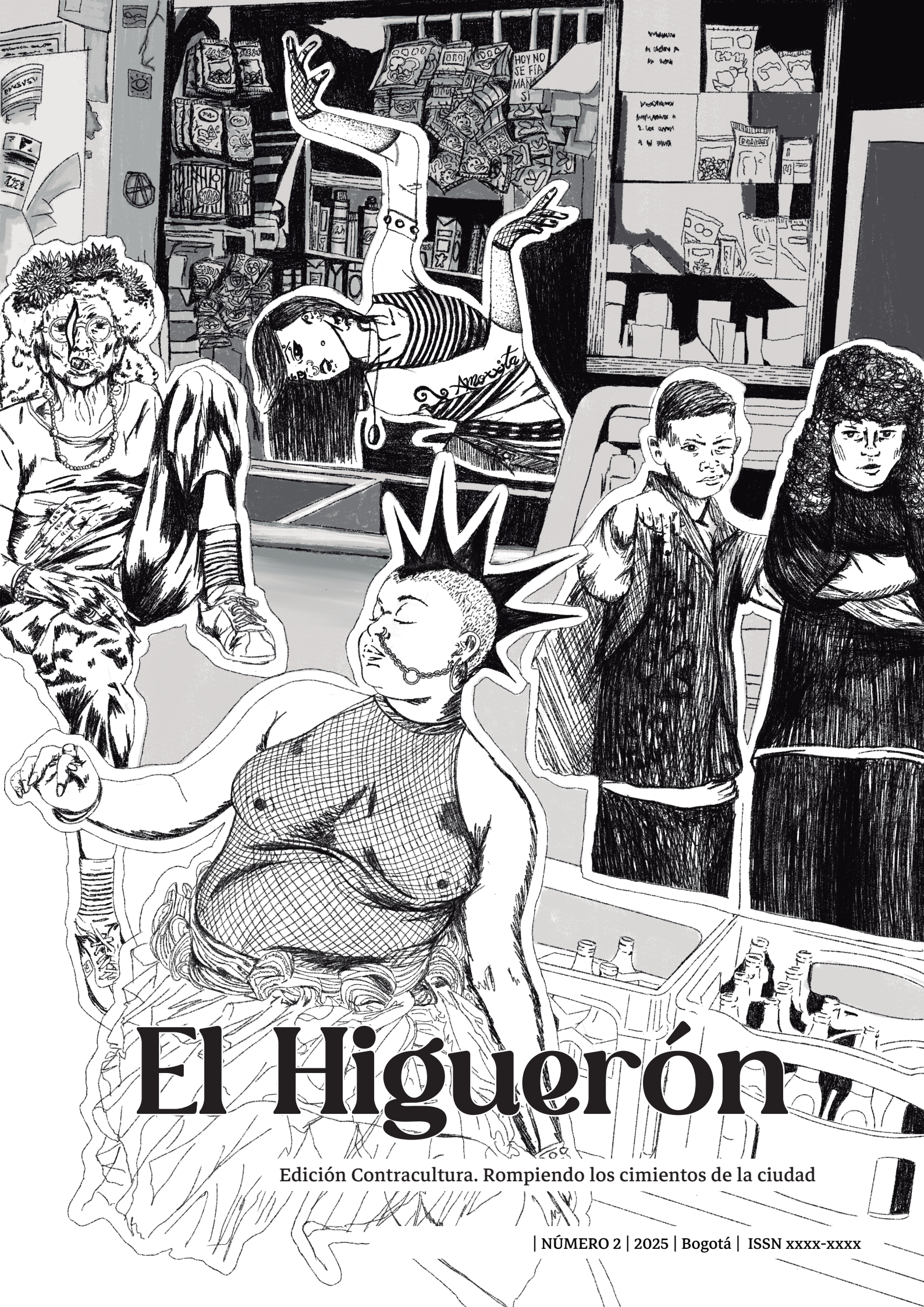




El Higuierón

Edición Contracultura. Rompiendo los cimientos de la ciudad

| NÚMERO 2 | 2025 | Bogotá | ISSN xxxx-xxxx



Diseño de portada

Sara Juliana Camargo Molano

Diseño de contraportada

Gabriela Galeano Navas

Ilustraciones y diseños visuales

María Fernanda Bolaños Salcedo

María Fernanda Martínez Martínez

Gabriela Galeano Navas

Melissa Alfonso

Daniela Forero

María Alejandra Gómez Arroyo

mi existencia resiste a este sistema de mierda

me ahogo con la rutina y del ~~resaca~~ ^{sofoco} que se crea en transileno

Siento que me aplastan y me hago cada vez mas chiquita

Pero aquí he aprendido a [gritar], a crecer y a sentir la rabia

La mecha que va creciendo dentro, esa ira, que enciende la resistencia en la voz colectiva y escrita

El camino indócil sobre la norma rota; la existencia viva en un cuerpo imposible; el ruido en un escándalo de silencio.

Restaurar la posición de "lo que no cabe" y traer la belleza de lo vivo; de lo que grita - AQUÍ ESTOY Y ME VOY A COMER EL MUNDO

Inclino el cuerpo para salirme de los márgenes, ~~pero~~ balbuceo un texto interrumpido, y recupero las palabras que se me han dicho

Las palabras que me han dicho, que me oprimen, me reortan, me moldean... las vomito, las quemó, las reescribo... me escribo de nuevo

Y cuando me narro, traigo conmigo a mis amigos y a otros seres. Pero me reconozco como ser colectivo. Para ser, tengo que reconocer.

Y habitar el silencio para calmar el ruido de afuera. Conectar con el cuerpo y el mundo.

porque callar para escuchar la vida y pausar para sentirnos también es resistir

Cadaver exquisito: la escritura colectiva e imperfecta

Revista El Higuerón





Índice

1 Texto introductorio:

2 Información sobre los autores

3 Sección 1: Experiencias narradas desde el cuerpo

- *Contranarrativa de Medusa: el tatuaje como forma de re-territorializar la cuerpa y la práctica de curación en el proceso del devenir víctima- sobreviviente.*

Por: Gabriela Galeano.

- *Estética y subversión: El rostro de la violencia contra mujeres cis queer.*

Por: Rebecca María Amaya.

- *Vieja Chismosa.*

Por: Alejandra Bejarano

4 Sección 2: Resistir desde la ciudad

- *Floreecer en el B74.*

Por: Sara María Bobadilla.

- *Manual práctico para ser una buena señorita.*

Por: Samy Alejandra López Alvarado

- *Entre hilos y trazos: el hacer con las manos como práctica de resistencia política.*

Por: Semillero de antropoesía

5 Sección 3: Palestina libre

- *¿Abandonar la desesperanza? Posibilidades y acercamientos al genocidio palestino.* Por: María José Fandiño

- *¿Y el compromiso radical de la academia? Algunos comentarios sobre el silencio académico frente al genocidio palestino.*

Por: María José Fandiño

6 Página legal



Les auteures



Gabriela Galeano

Estudiante de Antropología - Pontificia Universidad Javeriana
galeanogabriela@javeriana.edu.co
3187946980

Rebecca María Amaya

Estudiante de Ciencias Políticas y Sociología - Pontificia Universidad Javeriana
amayah-rebecca@javeriana.edu.co
3223061396

Alejandra Bejarano

Estudiante de Antropología - Pontificia Universidad Javeriana
m_bejarano@javeriana.edu.co
3212072376

Sara María Bobadilla

Estudiante de Historia - Pontificia Universidad Javeriana
bobadilla_s@javeriana.edu.co
3209407408

Semillero de Antropoesía:

Nicole Blanco

Nathalia Castrillón

Emilia Hernández

Manuela Nieto

Laura Talero

Juliana Uribe

Estudiantes de Antropología - Pontificia Universidad Javeriana
antropoesia@javeriana.edu.co

María José Fandiño

Estudiante de Estudios Literarios - Pontificia Universidad Javeriana
fandinoz.mj@javeriana.edu.co
3168297352

Samy Alejandra López Alvarado

Estudiante de Estudios Literarios - Pontificia Universidad Javeriana
samy.lopez@javeriana.edu.co
3508674098



Experiencias narradas desde el cuerpo

“Escribo
para quemarlo todo
demoler la lengua
y ver la vida de nuevo”.

Michael Benítez

Contranarrativa de Medusa:

**el tatuaje como forma de reterritorializar
la cuerpo y práctica de curación en el
proceso del devenir víctima-sobreviviente**

Gabriela Galeano Navas

En este escrito pretendo mostrar una pequeña parte del trabajo final *Heridas y marcas de tinta: prácticas de sanación a través del tatuaje como herida y antiherida en la piel* de la materia “Prácticas de curación” del pregrado de Antropología, realizado junto a María Paula Mejía y Laura Cristina Rodríguez. En dicho trabajo nos acercamos al tatuaje como una estrategia de curación personal y colectivizada desde la ritualización e interpretación simbólica de la práctica. En él también se entiende el tatuaje como una herida debido a la carga característica del dolor, adentrándonos así en la paradoja que implica cerrar heridas desde el hacer heridas nuevas, en ese sentido, como una herida y antiherida a la vez.



Al explorar el tatuaje nos damos cuenta de que, así como encarna una materialidad mediante la tinta impregnada en la piel, también da lugar a espacios afectivos, noción que retomamos de Laura Quintana, que implica ver el afecto como “el efecto que genera un cuerpo sobre otro, así como los efectos que se producen por las interacciones entre cuerpos, espacios, tecnologías, discursos, prácticas.” (Quintana, 2023, p. 44). Entonces, hablar de estos afectos nos permite, en primer lugar, repolitizar las emociones¹ y, en segundo lugar, entender que estos afectos atraviesan nuestras cuerpos incidiendo en los comportamientos y, por ende, pueden transmutarnos.

La metodología del trabajo se dio a partir de tres escenarios distintos. Dos de ellos fueron entrevistas semiestructuradas donde exploramos las heridas causadas por la exigencia de velocidad en los procesos dentro de un sistema capitalista (y su comparación con ritmos externos) y la relación con el cuerpo “no hegemónico”. El tercer escenario explorado fue una etnografía corporizada/encarnada desde una sesión de tatuaje, donde tuve la oportunidad de tatuar a mi profesora María Elvira García, autora de la tesis *Renacer tras la devastación: devenir víctima - sobreviviente de violencia sexual* para el título de Magíster en Estudios de Género de la Universidad Nacional. En este último escenario me enfocaré para este escrito y a partir de él trataré de explicar el papel del tatuaje en la curación de una herida causada por la violencia sexual.

Puntadas encaminadas

La primera vez que crucé caminos con María Elvira fue en la materia “Metodologías Cualitativas I”, donde, gracias a su guía, pude comenzar a explorar el tatuaje como objeto de investigación. En ese momento, yo misma empezaba a practicar el tatuaje desde la técnica del *handpoke*, impulsada por el apoyo de amigos y de mi pareja. Fue así como decidí entretener este camino personal con el académico, buscando un lugar más habitable dentro de mis escrituras.

En una de las sesiones, María Elvira compartió un ejercicio de bordado para presentarnos su tesis de maestría en Estudios de Género, donde relató el desafiante proceso de autoetnografía en torno a su experiencia judicial y de sanación tras una violación ocurrida durante su trabajo de campo en un resguardo arhuaco, a manos de Arnulfo Andrés Mejía. Admiro profundamente su valentía al nombrar y narrar su proceso, y agradezco su generosidad al hacerlo. En su tesis, describe los cuerpos múltiples que tomó su sanación, uno de ellos el tatuaje, en un apartado titulado “Sanar a través de la piel: resignificación de mi propio cuerpo”.

Un año después, guiada por mi propio interés en el tatuaje como práctica de curación, le escribí a María Elvira para retomar aquellas conversaciones desde nuevas perspectivas. Fue así como nos encontramos, entrelazando nuestros procesos en una sesión donde, el diálogo se dio tanto con las palabras como con la piel.

¹ Esto debido a la relación entre los afectos y las emociones, donde las emociones son lo que mueve a los cuerpos desde lo psicológico y desde donde los discursos neoliberales despolitizan a los cuerpos mediante su individualización, mientras que los afectos son los efectos que tiene un cuerpo sobre otro, lo que los mueve entre los espacios y los transforma, repolitizando así las emociones.

Medusa, talismán de protección femenina

En el correo donde volví a contactar a María Elvira, le propuse tatuarle un diseño que había creado para el 8M, parte de una serie de talismanes de protección y fuerza femenina pensados para ser llevados en nuestras cuerpos. Sin buscarlo, terminé, de cierta forma, dibujándola a ella. Mi diseño era sobre una Medusa de cuerpo desnudo, con cicatrices visibles, una “A” de anarquía en el pecho, una espada en una mano y la cabeza de un hombre en la otra.

Este diseño parte de una contranarrativa del mito de Medusa, que comienza con su violación por parte de Poseidón. En el relato tradicional, Medusa busca a Atenea —diosa de la sabiduría y esposa de Poseidón— y ella, tras enterarse la castiga, maldiciéndola con serpientes por cabello y una mirada que convierte en piedra. Sin embargo, en otras versiones, Medusa no es un monstruo, sino un símbolo de resistencia para mujeres e infancias sobrevivientes de abuso. En mi interpretación, Atenea no la castiga, sino que le otorga un don: una mirada que impide que la vuelvan a tocar sin su consentimiento. En su mano, Medusa no es asesinada por Perseo, sino que lo ha vencido. Las marcas en su cuerpo no son heridas abiertas, sino cicatrices que hablan de su historia sin definirla.

La sesión tuvo lugar el 10 de mayo, en el estudio Hey Hey Kilroy, donde mis compañeras y yo alquilamos un puesto para llevarla a cabo. Nuestro objetivo era, además de tatuar, reflexionar desde la experiencia misma sobre el tatuaje como práctica de sanación y como espacio afectivo. Desde el inicio, María Elvira nos compartió que recibir mi correo fue una grata sorpresa: atravesaba una recaída emocional tras la sentencia de culpabilidad contra Arnulfo, dictada en abril. Aunque era una victoria judicial, reactivó en ella sensaciones del inicio del proceso: temblores, miedos, y recuerdos. Aceptar el tatuaje fue una forma de marcar que ya no estaba en el mismo lugar de antes, un gesto simbólico para resignificar el momento y continuar su camino de sanación.



Cartografiando marcas

Al comenzar la sesión, fue necesario revisitar la historia para comprender el sentido de esta nueva marca. El tatuaje surgió como una urgencia por renombrarse: de ser algo innecesario y temido, pasó a convertirse en una necesidad. María Elvira nos contó que nunca pensó en tatuarse, le asustaba el dolor de las agujas atravesando la piel. Pero llegó un momento en el que confrontar ese dolor se volvió inevitable: necesitaba cubrir una de las cicatrices más visibles que Arnulfo le había dejado, una de casi 15 centímetros en su antebrazo derecho.

Así decidió tatuarse por primera vez. Su pareja la acompañó a ver a un tatuador que, sin conocer el trasfondo de sus marcas, supo ofrecerle la intimidad y confianza necesarias para comenzar a narrarse con tinta. Ese primer tatuaje fue una enredadera que recorre su brazo, pensada para adornar la cicatriz. En su tesis, María Elvira escribe:

Eso soy yo, una mujer tratando de sobrevivir, una mujer que siente que, poco a poco, luego de que le destrozaron el alma, va floreciendo. Hacerme un tatuaje, pese a mi terror a las agujas... Alex, el tatuador, me dijo: 'seguro te dolió más la forma cómo te hiciste la cicatriz'. Y yo pensé: mi alma está delicada, con algunas pocas hojas que la recubren, pero siento y deseo que, poco a poco, vaya floreciendo más (García, 2023, p. 127).

Así, ese brazo se convirtió en el lugar donde la historia de su sanación tomó forma literaria y visual. Incluso en su deseo de

llenarlo por completo, los espacios en blanco también significan algo: el camino que aún queda por recorrer. Otra cicatriz que decidió cubrir fue la de su espalda, donde se tatuó junto a su hermana un par de guerreras femeninas, en una sesión con una tatuadora. Para María Elvira, esa era la cicatriz más difícil de todas. Fue la sesión más dolorosa y la que más lágrimas le arrancó. En ese llanto, pudo canalizar parte del dolor emocional que cargaba y el tatuaje dejó de ser solo una experiencia corporal: el ardor de la aguja atravesando su piel abrió la posibilidad de nombrar un dolor que hasta entonces había sido innombrable.



Sobrescribiendo acerca de la culpa

Cuando nos encontramos como víctimas-sobrevivientes de agresiones sexuales, la noción de culpa siempre nos alcanza. En el caso de María Elvira, lo expresó así: “Hubo un rechazo por el contacto propio asociado a la culpa... llegar a pensar el cuerpo como el culpable” (comunicación personal, 2025). La culpa no se sacia con una sola visita, vuelve una y otra vez, tomando forma en pensamientos como: ¿Qué habría

Con el paso del tiempo, los tatuajes fueron adquiriendo un significado más complejo, no solo en la resignificación de las huellas de la violencia, sino como forma de inscripción en el cuerpo que me permita recordar la fuerza interna que necesitaba para atravesar por el dolor, pero también para dejar inscritas en la piel las luchas que había dado. Un acto político a través del cual he gritado que soy dueña de mi cuerpo y que puedo hacer lo que desee con las huellas de la violencia, para despojarme de la culpa y la vergüenza. (García, 2023, p. 112)

pasado si hubiéramos actuado distinto? ¿Si no tuviéramos las cuerpas que tenemos? ¿Si hubiéramos dicho o hecho algo más? Sin embargo, los caminos para aliviar esa carga son diversos. En su caso, el tejido, la biodanza y el tatuaje ofrecieron otras formas de sostenerse.

Así, el tatuaje fue desplazando la culpa y escribiendo sobre ella. Poco a poco, el miedo a usar faldas se fue desdibujando, la cuerpo misma volvió a reencarnarse en la piel a través de la tinta. Dejarse tocar, dejarse ver, fueron frutos de procesos entrecruzados. Incluso más allá de lo estético, María Elvira menciona que algunos tatuajes pueden parecerle feos, pero no hay culpa en ellos, porque son parte de la historia, cada uno trajo su enseñanza en el camino de la sanación.

También conversamos sobre el miedo al contacto con otras personas, ese temor que se aloja en la piel y que requiere mucha confianza para ser traspasado. Retomar la intimidad, permitir el roce en ciertas partes del cuerpo, convierte el tacto en un acto de profunda vulnerabilidad. El cuidado del tatuaje —lavarlo, hidratarlo, tocarlo— fue, en este sentido, una herramienta fundamental. Volver a tocar su piel fue, al inicio, difícil, pero se convirtió en un gesto cotidiano de reapropiación del cuerpo como territorio.

Aunque al comienzo no lo pensó así, dejarse tatuar también fue una forma de contacto directo. Rehacerse con el tacto no fue solo por medio del tatuaje, sino también a través de terapias compartidas con su hija y seres queridos, que fueron tejiendo otras formas de acompañamiento y ternura.

Reflexiones cicatrizadas

El tatuaje, como vimos en este caso, puede ir mucho más allá del “arte por el arte” y volverse un proceso situado, encarnado en relaciones afectivas y materiales: entre cuerpos, agujas, memorias y tinta. En este entretejido, el tatuaje se convierte en una práctica de curación subalterna, donde los símbolos cobran una fuerza política y sensible frente a las narrativas que han intentado marcar nuestras cuerpos desde el dolor, el miedo o la vergüenza.

Tatuarse puede ser, entonces, un gesto radical de reapropiación. Una manera de decirnos de nuevo en el mundo, de reescribirnos con otras formas, con otros lenguajes, con otras personas. Una práctica que, aunque se inscribe en la piel individual, muchas veces se hace en colectivo, entre miradas que cuidan, manos que acompañan, silencios que entienden. Este escrito apenas abre una puerta: la de cómo el tatuaje puede acompañar ciertos procesos de sanación. Pero también deja la invitación abierta a seguir explorando estas prácticas, a seguir conversando y aprendiendo desde la piel, desde la tinta, desde lo que se dibuja para resistir, para recordar y para volver a florecer.

Referencias

- García, M. E. (2023). *Renacer tras la devastación: devenir víctima - sobreviviente de violencia sexual*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Bedoya, L. M. (2020). *Tatuajes que narran sujetos: otros idiomas y prácticas de valor en el tatuaje bogotano*. Universidad de Los Andes. Bogotá.
- Quintana, L. & Pachón, D. (2023). *Espacios Afectivos: instituciones, conflicto, emancipación*. Herder Editorial.
- Galeano, E., Mejía, M. P., & Rodríguez, L. C. (2025, mayo 20). *Heridas y marcas de tinta: Prácticas de sanación a través del tatuaje como herida y anti-herida en la piel* [Trabajo final de curso, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, curso Prácticas de curación]. <https://docs.google.com/document/d/1EUQt5FjQ49PdSjQZ4bjR6G2GKg9r88sr6ScDplE2GaE/edit?usp=sharing>
- Quiroz Galvan, D. M. (2023, febrero 22). “Medusa”, una reinterpretación del mito griego que busca al verdadero monstruo. El Comercio. <https://elcomercio.pe/luces/teatro/medusa-es-una-reinterpretacion-del-mito-griego-donde-se-cuestiona-quien-es-el-verdadero-monstruo-noticia/>

ESTÉTICA Y SUBVERSIÓN:

El rostro de la violencia contra mujeres cis queer

Rebeca María Amaya

Las mujeres cis queer han sido históricamente objeto de violencias misóginas diferenciadas, experimentadas desde la transversalidad de ser mujer y pertenecer a una disidencia sexual. De ahí surge el objetivo de la presente exploración sociológica: entender cómo debido a esta experiencia transversal las mujeres queer son víctimas de una serie de violencias de género atravesadas por dinámicas diferenciadas, y en particular, enmarcadas por el establecimiento de estándares estéticos que las someten a la regulación de sus cuerpos en el ámbito de la expresión de su género. Esto, ligado a un ejercicio de presión propia frente las expectativas de feminidad o a una creación de valoraciones respecto a la autoimagen mayoritariamente negativa que facilita su subyugación.

La transversalidad de la violencia que enfrentan las mujeres cis queer se expresa en dos dimensiones imbricadas. Como mujeres, ya reciben la presión de las construcciones hegemónicas de lo femenino y estético, que imponen una relación de control y sacrificio sobre sus cuerpos, produciendo experiencias de rechazo hacia su propia corporalidad (Álvarez, 2023). Y como mujeres queer, dicha violencia se diferencia al orientarse hacia corporalidades que inherentemente subvierten esa construcción y relación impuesta, pues rompen con las expectativas

heterosexuales y con la feminidad normativa. Esta ruptura implica una apertura a nuevas formas de feminidad y de apropiación de masculinidades, pero al mismo tiempo expone a estas mujeres a dinámicas de exclusión específicas ligadas a sus identidades queer.

Con el fin de profundizar en estas dinámicas, la indagación se realizó desde una metodología cualitativa, siguiendo el método etnográfico y la técnica de la entrevista no representativa. Se realizaron entrevistas a dos mujeres cis queer de 20 años, residentes de Chapinero, con el propósito de profundizar en su experiencia personal con la violencia estética y la construcción de su autoimagen. Con la finalidad de explorar este tema, se ahondará en la siguiente pregunta: ¿De qué manera las mujeres cis queer entre los 18 y 30 años que residen en la localidad de Chapinero en Bogotá experimentan las violencias de género alrededor de la construcción de la estética corporal?

Mujeres cis queer y corporalidad subversiva

La expresión de género de las mujeres cis queer rompe con las expectativas heteropatriarcales vinculadas con la feminidad, entendida como “un estado posible y construido a partir de las relaciones de las mujeres con los otros y con el mundo, que pasa por el cuerpo sexuado” (Froidevaux-Metterie. C, 2020. p. 9 -10), es

decir que la feminidad se puede comprender desde las modalidades físicas de la alienación femenina y como su medio de expresión de existencia subjetiva (Froidevaux-Metterie. C, 2020). Siendo todos estos atributos los que suponen a la mujer como un objeto erótico que debe adaptarse a ideales estéticos relacionados con el uso de adornos, la delicadeza corporal y, sobre todo, desde la estigmatización de su sexualidad y reducción de su agencia sexual (Simone de Beauvoir, 1949). De esta manera, se entiende por qué las identidades y corporalidades de la mujer cis queer son subversivas, no sólo por su existencia estética distante de la socialización masculina, sino también por consolidar una autonomía sexual fuera de estas restricciones.

La subversión que representan las identidades y corporalidades de las mujeres queer radica en la construcción de nuevas performatividades que se distancian de los ideales estéticos de la alienación femenina. Esto no quiere decir que ellas sean necesariamente ajenas a las modalidades estéticas de la feminidad, sino que su expresión está distanciada de ese proceso de alienación en el que la mujer sólo es considerada un individuo completo si es un ser humano sexuado (Froidevaux-Metterie. C, 2020). Según lo establecido por Judith Butler en su texto *El género en disputa* (1999), existe un orden obligatorio de sexo/género/



deseo que se ve transgredido por dinámicas identitarias que representan una discontinuidad tinuidad entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente contruidos, explicando que la construcción de “hombre” no dará como resultado únicamente cuerpos masculinos o “mujer” únicamente cuerpos femeninos. De ahí plantea la ruptura de los códigos normativos binarios cis heterosexuales, entendiendo la introducción de prácticas sexuales y apropiaciones del cuerpo que cuestionan la estabilidad del género, entre ellas, el lesbianismo.

Violencias de género sobre la estética de la mujer cis queer

Las mujeres son socializadas y disciplinadas como objetos, signos y mercancías, lo que permite la manipulación de su apariencia e instrumentalización de su cuerpo como objeto erótico ideal.

Las normas que se refieren al campo de las mujeres son más estrictas y móviles que las referidas al cuerpo de los hombres, precisamente por su definición cultural de cuerpo/objeto o cuerpo deseado. El cuerpo de las mujeres debe ser bello y al mismo tiempo fértil; es, sobre todo, un cuerpo para los demás (Martínez, A. 2004. p. 8).

De la misma manera, los cuerpos de las mujeres están disciplinados para ser dóciles, haciendo de la feminidad un artificio para reproducir las normas de género. En este sentido, las mujeres cis queer subvierten esta socialización, al habitar su cuerpo desde un distanciamiento inherente a las

expectativas de ser el objeto erótico ideal. En consecuencia, pueden vivir al margen de la mirada masculina y se reivindican como individuos completos, contrario a la hegemonía heteropatriarcal que sustenta que “renunciar a la feminidad es renunciar a una parte de su humanidad” (Froidevaux-Metterie, C. 2020. p. 9). De modo que las mujeres que no aceptan esta socialización son sometidas a diversas violencias, pretendiendo hacer, de estas mujeres, mujeres dóciles que correspondan con la feminidad alienada.

En la indagación realizada se entrevistó a dos mujeres cis queer frente a sus experiencias relacionadas con la violencia estética. Entre las historias que narraron, se destacaron dos principalmente. Por un lado, una de ellas afirmó haber sufrido de violencia verbal: “Experimenté rechazo respecto a mi sexualidad, que muchas veces no es tomada en serio porque se ve imposible en este mundo que a una mujer no le gusten los hombres porque rompe con su rol de mujer” (Anónima 1, comunicación personal). En este testimonio se hacen evidentes narrativas que vinculan cómo la renuncia a la feminidad alienada es asociada con una pérdida de humanidad, con la forma en que se espera que el cuerpo y la sexualidad de las mujeres estén disposición de los hombres, y cómo se rechaza la agencia sexual de la mujer.

Adicionalmente, esta mujer narró haber experimentado acoso sexual: “Una vez estaba en la calle con mi ahora ex y llegaron unos manes a proponernos orgías y a decirnos que cómo niñas tan lindas y femeninas iban a ser gays, que qué desperdicio” (Anónima 1, comunicación personal). De este relato se destaca, primero,

la forma en que efectivamente la corporalidad de la mujer queer — incluso si ésta no se vincula sexo afectivamente con los hombres — se concibe como un objeto erótico ideal, de modo que las mujeres cis queer son víctimas de una violencia fetichizante. Segundo, la alusión explícita a que la mujer queer femenina es un desperdicio; una narrativa que retoma el ideal de la feminidad alienada, en el que se espera de ciertas modalidades físicas unas subjetividades de existencia sumisas al control masculino, y que las mujeres cis queer subvierten al poder expresarse físicamente con independencia a las expectativas masculinas en el cis heteropatriarcado.

Por otra parte, la segunda mujer narró haber sufrido de violencias contra su estética más masculina: “He experimentado rechazo en miradas demasiado intensas y en comentarios que me han hecho, diciendo de mala manera que parezco un hombre” (Anónima 2, comunicación personal). En esta narración se muestra la otra cara de la violencia vinculada con lo estético, ya que la mujer cis queer con una expresión más masculina tiende a ser víctima de violencias que la reducen como mujer y como ser humano, al no adaptarse a esta feminidad alienada.

En este sentido, se entiende que las violencias de género operan como un mecanismo de dominación social sobre el cuerpo, entendiendo que, el cuerpo se inscribe en el marco del significado que resulta de un proceso de socialización de la experiencia corporal (Le Breton, D. 2018). Sumado a que, en consecuencia, la ideología patriarcal logra interiorizarse a través de este

proceso de socialización que pretende controlar los cuerpos de las mujeres en el ámbito de la sexualidad y la performatividad de los cuerpos feminizados en la dimensión estética (Costa, S. 2012).

Dado el despojo identitario que implica la mujer cis queer en la construcción estética de la mujer forjada por el heteropatriarcado, desde una expresión corpórea disruptiva y antiestética, se pone en cuestión socialmente su valor, sometiéndola a formas de violencia estética que pretenden resocializarla hacia la heterosexualidad y feminidad alienada.

“Pensar las experiencias de las mujeres cis queer desde sus particularidades es una necesidad epistemológica y profundamente política.”

A las mujeres entrevistadas se les preguntó por su experiencia con la violencia, guiando la conversación a cómo ellas categorizarían su propia estética, con el fin de identificar violencias diferenciadas. Una de ellas respondió que se sentía muy femenina, mientras que la otra que sentía que tenía una expresión más masculina. A raíz de esto, ambas relataron sus experiencias vinculadas con cómo su imagen se había relacionado con violencias lesbomisóginas. Ellas cuentan haber experimentado acoso sexual y violencias verbales con contenidos vinculados con su estética, entre los cuales unos denotan que la mujer masculina no es lo suficientemente mujer, y otros que la mujer femenina es muy mujer para ser queer. En este sentido, se hace evidente cómo en estos procesos de socialización violentos siempre se está cuestionando su nivel de humanidad o de mujer, ya sea pensándolo desde su potencial de alienarse a la feminidad — en el que se pretende incitar a la mujer a reintegrarse

en la heteronormatividad—, coaccionándola a interiorizar un autoconcepto negativo sobre su imagen o expresión de género, hasta el punto en que anhela adaptarse a la feminidad alienada para ser aceptada socialmente.

Alteraciones en la autoimagen de la mujer queer-cis

“Creo que en lo personal sí he sentido alteraciones en mi autoestima debido a las agresiones que he vivido, y aunque me gusta ser como soy, hay veces en que desearía nunca haber salido del closet y quedarme con esa versión que me hacía infeliz, pero que me daba esa tranquilidad de no ser discriminada, de no ser pensada como la oveja negra” (Anónima 1, comunicación personal). Aquí se ve evidenciado que efectivamente ha tenido problemas de autoimagen dada la violencia de género que ha sufrido, derivada del acoso y violencia verbal que, al destacar constantemente su potencial fallido, la hace sentir como anormal y desviada.

Por otro lado, la segunda mujer expresa: “La verdad es que, claro cuando he sufrido esa discriminación me he quedado pensando cosas como ¿Será que sólo soy lesbiana porque no soy lo suficientemente linda para los hombres? o vainas similares, pero al final no dejo que me afecte, pues si no pretendo meterme con hombres no tendría por qué importarme si les agrado o no, me basta con gustarle a las mujeres” (Anónima 2, comunicación personal). De este testimonio se destaca el cuestionamiento que ella se hace a sí misma, que no sólo demuestra el impacto psicológico de haber sufrido violencias estéticas, sino las consecuencias tan efectivas que tiene ese proceso de socialización violenta sobre las mujeres cis queer, pues logra hacer que las mujeres se cuestionen si son “queers reales”, e incluso, pensar que son queers por no haber recibido aprobación masculina, incitando un deseo ficticio en ellas de volver a la feminidad alienada y al sistema heteronormativo, lo que ocurre en ambas mujeres.

A partir de estos testimonios, se puede pensar un poco cómo la identidad de estas mujeres se ve deteriorada por la violencia estética que sufren, lo que hace imperante la necesidad de reflexionar de qué manera estos procesos estigmatizantes violentos constituyen en ellas problemas de autoimagen. Los cuerpos estigmatizados son aquellos otros radicales, aquellos cuyas acciones y papeles que conforman su identidad social se encuentran por fuera de lo considerado normal (Fraga, E. 2016). Como lo es el caso de las mujeres cis queer, quienes se enfrentan a estigmas al ser percibidas como desviaciones de las normas heteronormativas, lo que las hace sujeto de discriminación, dando lugar a una identidad social y personal deteriorada. Esta identidad personal deteriorada es la que reflejaría los problemas de autoimagen de la mujer cis queer, desde la ansiedad por visibilidad, dada la necesidad de esconder su identidad; el sentimiento de vergüenza y culpa por tener una identidad y estética desviada; o la internalización del estigma, en la que las mujeres cis queer se perciben a sí mismas a través de la mirada hegemónica que la estigmatiza.

De manera que, y a modo de conclusión, pensar las experiencias de las mujeres cis queer desde sus particularidades es una necesidad epistemológica y profundamente política. Ahondar en las violencias, cada una en su especificidad, permite cuestionar la estandarización de la experiencia femenina y explorar cómo los cuerpos subversivos son objeto de formas de exclusión y violencia disímiles a otras vivencias. Reconocer esta diferencia no implica negar otras expresiones de género o de violencia, ni suponer que existen formas de asunción corporal y agencia más validas, supone la construcción de un conocimiento situado, que reivindique la subversión corpórea e identitaria.

Bibliografía

Álvarez, M. (2023). “Hacer el cuerpo ideal. Estética de lo femenino, autopercepción y modificaciones corporales en la experiencia de jóvenes mujeres en Bogotá”. Universidad Externado de Colombia. <https://bdigital.uexternado.edu.co/server/api/core/bitstreams/9f368e58-cf91-46f5-8102-de262c825cb1/content>

Costa, S. (2012). “Notas sobre violencia de género desde la sociología del cuerpo y las emociones. Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad”. <https://relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/218/215>

Fraga, E. (2016). “Cuerpos naturales, cuerpos sociales. La socialización corporal según Erving Goffman”. Cartografías Del Sur. N° 4.

Froidevaux-Metterie, Camille (2020). “El feminismo y el cuerpo de las mujeres”. Pouvoirs, vol. 173, no. 2, pp. 63-73.

Goffman, E. (1963). Estigma, La identidad deteriorada. Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina. <https://sociologiaycultura.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/02/goffman-estigma.pdf>

Judith Butler. (1999). *El género en disputa, el feminismo y la subversión de la identidad*. Ed Paidós. <https://repositorio.ciem.ucr.ac.cr/jspui/bitstream/123456789/80/1/RCIEM064.pdf>

Le Breton, David (2018). “Cuerpo y sociología: las etapas” en Sociología del cuerpo. Buenos Aires: Ed. Siruela. https://www.siruela.com/archivos/fragmentos/La_Sociologia_del_Cuerpo.pdf

Martínez, A. (2015). “La identidad sexual en clave lesbiana. Tensiones político-conceptuales: desde el feminismo radical hasta Judith Butler”. Revista Latinoamericana Sexualidad, Salud y Sociedad. <https://www.scielo.br/j/sess/a/kFynnVMCz6cqz59nQ478bTk/?format=pdf&lang=es>

Martínez Barreiro, A. (2004). “La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas”. Papers 73. pp. 127-15. <https://core.ac.uk/download/pdf/13266976.pdf>

Mishali, Y. (2013). *Feminine trouble: The removal of femininity from feminist/lesbian/queer esthetics, imagery, and conceptualization*. Elsevier.

Simone de Beauvoir. (1949). *El segundo sexo*. Ediciones Cátedra. Madrid, España. <https://cursoshistoriavdemexico.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/09/beauvoir-simone-de-el-segundo-sexo.pdf>

Vieja Chismosa

Alejandra Bejarano

Que con quién me beso

vieja chismosa

Pero, ¿era tu pareja?

vieja chismosa

O sea que ¿es mujer?

vieja chismosa

Medio marica y con miedo al compromiso
medio marica y traumada
medio marica y con problemas emocionales
medio marica y no sabe querer
medio marica y soltera
medio marica y huye
medio marica y le besa

Es que ¿usted quería que me quedara virgen?

no se meta

vieja chismosa

Qué ganas de decirle
qué ganas de culparla
qué ganas de enseñarle
deconstrúyase, señora

Ojalá no se metiera
ojalá poder decirle
ojalá escuchara
ojalá gritarle

VIEJA, no sea
CHISMOSA

ojalá entendernos.



Blah

Blah

Blah

Blah

Blah

Blah

Blah

Blah

Blah

Blah

Vieja

No sea

Chismosa



Resistir desde la ciudad

“Las palabras como conductoras, como bisturíes. Tan sólo con las palabras. ¿Es esto posible? Usar el lenguaje para que diga lo que impide vivir”.

Alejandra Pizarnik



Mapa de la Línea 1 del Metro de Bogotá, Colombia. El mapa muestra las estaciones y las conexiones de la línea, que es representada por una línea roja. Las estaciones principales incluyen: Portal Eldorado, CC Nuestro Bogotá, Aeropuerto El Dorado, Portal Américas, Portal Tunal, Portal U, y San Mateo C.C. Uni. El mapa también muestra otras líneas de metro en colores como azul, verde, naranja y morado, con sus respectivas estaciones. En el centro del mapa, se superpone una imagen de una boca humana con flores y hojas adentro, lo que sugiere una metáfora o un elemento artístico relacionado con el transporte público.

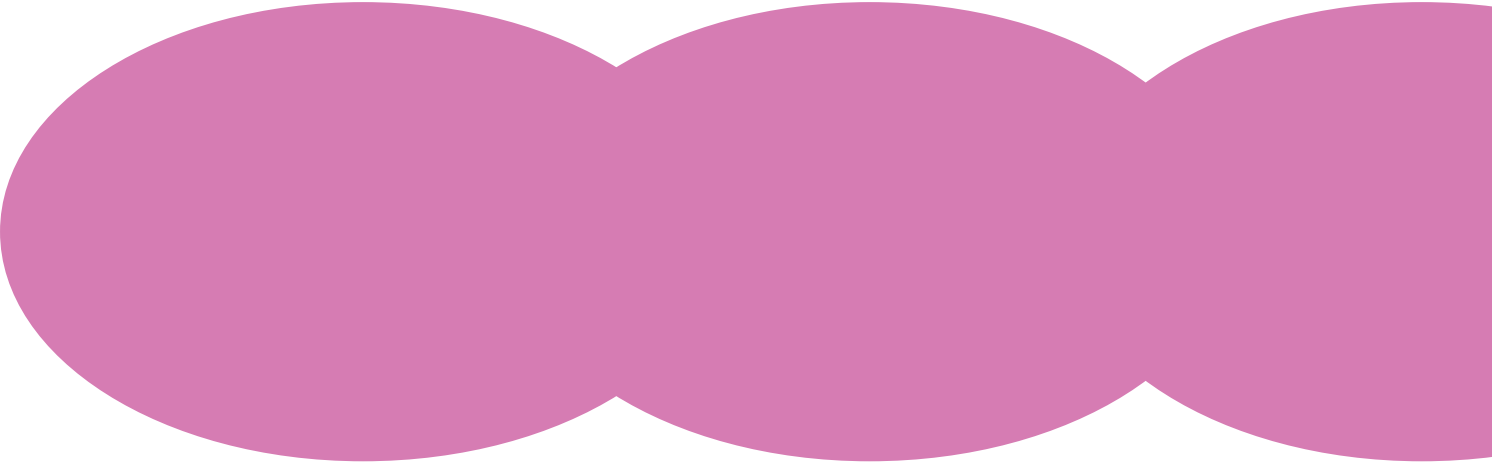
Floreecer en el b74

Sara María Bobadilla

Flor nació en el centro del país, donde los cerros vigilan y el viento lleva polvo de ladrillo. Hasta hace poco su mundo había sido un patio, una cocina con olor a arepa tostada, una ventana por donde entraban las risas de los vecinos y salían los gritos de su mamá diciéndole que apagara el fogón. Pero ahora su mundo era otro: uno alargado, rodante, lleno de cuerpos, olores, voces, empujones y anuncios que no terminaba de entender.

Había entrado a la universidad: era la primera en su familia. Y eso, aunque se celebró con orgullo y lágrimas, también trajo algo más: el desafío de moverse sola, de recorrer una ciudad que no espera. Que arrastra, que exige. En Bogotá no se camina, se sobrevive. Su primera trinchera fue el Transmilenio. El primer día que se subió al B74 se sintió pequeña. El bus llegó rugiendo como una bestia roja, con sus puertas como mandíbulas. No supo si entrar o quedarse, pero una masa de personas la empujó hacia adentro. Desde entonces, comprendió que al Transmilenio no se entra: se es tragado. No sabía cómo pararse sin perder el equilibrio. Ni cómo sostenerse del tubo sin que se le resbalara la mano sudada. No sabía aún leer el mapa en las estaciones: era un laberinto. Se perdió tres veces la primera semana. En una de esas lloró en silencio, mientras afuera llovía sobre la Caracas y adentro alguien tocaba un acordeón que parecía desafinarle el día.

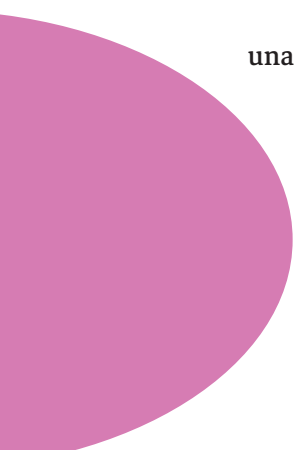
Con el tiempo, Flor aprendió. Aprendió a caminar por el vagón en movimiento como si se deslizara sobre el agua. Aprendió a empujar con el codo si era necesario, a plantarse firme como un árbol cuando alguien se colaba. Aprendió también a leer los rostros: el del vendedor con voz mecánica, el de la señora con las bolsas llenas de mercado, el de la mujer con los ojos tristes mirando por la ventana como si buscara un paisaje perdido.



Una vez, un hombre se frotó contra ella en la hora pico. El aire se volvió espeso, como si de repente todos los cuerpos apretados en el vagón fueran cómplices de un silencio que la asfixiaba. No gritó. La vergüenza le subió por la garganta como un nudo imposible y las manos le temblaban buscando un lugar donde aferrarse. Se bajó en la siguiente estación con las piernas débiles y la rabia encendida bajo la piel, una rabia que no sabía todavía cómo nombrar. Descubrió que esta podía ser escudo, pero también comprendió que había otra forma de resistir: el amor silencioso de las desconocidas que se corrían un poco para dejarla pasar, la mirada cómplice de quien entendía sin palabras, el gesto de una mano que la protegía en medio de la multitud. Entre ellas aprendió que la vulnerabilidad no la hacía débil, sino parte de una fuerza compartida.

Un día vio a una señora mayor tropezarse al entrar y una fila de estudiantes, todos con audífonos, que al verla decidieron mirar a otro lado. Flor le ofreció el brazo y escuchó cómo la señora le decía: **“Gracias, hija, todavía hay gente buena”**. En ese instante, el bus parecía menos frío.

Y cómo olvidar cuando un joven le recitó un poema en voz alta: **“Señora pasajera, su pelo huele a revolución, su presencia es un poema que cruza la ciudad”**. Nadie aplaudió. Pero Flor lo recordó por semanas.



Flor empezó a escribir en una libreta. Apuntaba cosas como:

*Hay gente que duerme con la
cabeza colgando, pero no se cae.
El Transmilenio es una boca roja
que nos traga, pero también nos
escupe al mismo punto todos los
días: la vida.
Resistir aquí a volverse piedra.
Es seguir saludando al vendedor,
aunque nadie más lo haga.*

Cada mañana, Flor salía con el sol aún tímido. Subía al bus y observaba. A veces cerraba los ojos y se dejaba mecer por el traqueteo. Así como contemplaba, escuchaba las historias que se contaban sin contarlas: la mujer que murmuraba sola, el niño que cantaba sin afinar, el muchacho que dormía abrazado a su maleta. Todos parecían llevar el alma enrollada, como quien guarda un papel importante en el bolsillo y teme que se rompa.

Una noche, volvió tarde. El bus iba casi vacío. Se sentó cerca de la ventana y vio su reflejo en el vidrio: el rostro cansado, las ojeras marcadas, pero la mirada firme. Por primera vez pensó que su cuerpo estaba aprendiendo a habitar un territorio duro. Que había ternura en soportar. Poco a poco, dejó de temer. Empezó a tener un aprecio por esos viajes. Había algo en esa rutina salvaje que le enseñaba la ciudad de otra forma. No era sólo la estudiante que leía a Foucault en la biblioteca. Era la mujer que leía los ojos ajenos, que escuchaba a Bogotá desde su corazón vibrante, doloroso y vivo.

Entonces se dijo:

*Hay que aprender a florecer
incluso en el concreto caliente
de las estaciones.*

Flor entendió que resistir no siempre es gritar. A veces es simplemente llegar. Llegar todos los días. No dejarse marchitar por el tumulto, por la violencia mínima que a veces ni se nombra. No volverse dura como el plástico de las sillas rojas, ni perder la capacidad de ver al otro.

Desde entonces cada viaje fue distinto. Empezó a escribir más, a mirar más. Algunas veces ofrecía dulces a los vendedores. También bajaba y se detenía un segundo en el puente peatonal, mirando la ciudad como quien observa un río que no deja de correr. Flor ya no se pierde, pero tampoco se olvida de cuando lo hacía. Y, en el fondo, sabe que cada trayecto es una pequeña forma de dignidad. Como si el Transmilenio, a pesar de sus bestialidades, le enseñara a estar de pie.

A veces se pregunta si los demás también lo sentían. Si alguien más se había dicho a sí mismo alguna vez:

Estoy resistiendo en este bus.

Estoy floreciendo aquí.

Quizás sí. Quizás no. Pero ella lo sabía. Y eso bastaba.

Estoy resistiendo en este bus.
Estoy floreciendo aquí.



Manual práctico para ser una buena SEÑORITA¹

Samy Alejandra López Alvarado

Si estás en un lugar público, debes ser recatada, no llamar mucho la atención. *Es muy importante* que no hables ni te rías muy duro, no vaya a ser que las personas te escuchen y **sepan que piensas**, que se sientan amenazadas por tu conocimiento.

Recuerda que debes sentarte bien, casi **como una princesa**. No querrás sentirte cómoda en la silla, sino pulcra y bien vista. No puedes sentarte como un hombre o con aspecto descuidado. Debes tener precaución con siempre estar erguida y con las piernas bien juntas.

¡¡¡Cuidado con ir con ropa demasiado holgada!!!, no dan un buen aspecto si quieres gustar. Pensarán que no eres femenina, **creerán que eres lesbiana...** y a la gente le dan miedo esas mujeres

Ojo con *encorvarte* al caminar, no por el daño que le haces a tu espalda, sino porque no se ve nada estético que toda una señorita camine sin la espalda derechita. Si quieres algo que te ayude a erguirte, tu mejor amigo será un **corsé**, que, además de ser incómodo, te dejará sin respirar mientras lo tienes puesto. Pero, ¡no te preocupes!, **te hará cumplir tu objetivo** (y acentuará la cintura y el abdomen que todos quieren que tengas).

No olvides no exponerte mucho en redes sociales. Las señoritas de verdad no muestran mucho de su cuerpo y son muy recatadas; nada de fotos con escote, con falda, **¡ni mucho menos con vestido de baño!** Sin mencionar que no deberías hablar con tantos hombres, pensarán que eres una put...

Ni se te ocurra salir provocativa a la calle, o estarás buscando lo que no se te ha perdido... No es que te acosen por ser unos enfermos, es que **tú les das razones** para que lo hagan.

Así de fácil conseguirás ser una buena señorita.

¹ Nada de lo escrito en este manual tiene el propósito de dirigir tu comportamiento inapropiado, hacerte sentir culpa o — ni mucho menos — que tengas que vivir con miedo toda tu vida.





SEÑORITA

Entre hilos y trazos:

el hacer con las manos como práctica de resistencia política

Semillero de antropoesía

La elaboración de carteles y piezas textiles se ha consolidado como parte importante de los repertorios de acción colectiva (Tilly, 1986) de diversos movimientos sociales y, asimismo, como una forma de resistencia cotidiana (Scott, 1985), al ser cosas que nos acompañan y que habitan los espacios que compartimos de formas particulares —que se explicarán más adelante. En el semillero de *antropoesía* nos hemos interesado en estos objetos por la manera explícita en que nos enseñan sobre el poder, la materialidad y la vida de las palabras. Nuestro semillero se ha construido como un espacio en el que se entrelazan la antropología y la literatura para entender las formas en que la narrativa etnográfica se puede tornar poética en el esfuerzo por acoger, expresar y a veces explicar fenómenos sociales desde lo cotidiano, prolongando el momento en que hacen despertar el asombro (en alguien, en nosotras) y evitando la domesticación del lenguaje que la academia suele exigir. A partir de estos intereses, en este texto, abordamos dos experiencias particulares: la de Ela Galeano, estudiante de antropología, aprendiz de arte empírico y mujer antipatriarcal; y la de María Elvira García Ballesteros, antropóloga, bordadora y activista textil.

Ela ilustró un cartel con la frase “No estamos todas pero estamos dispuestas a todo. Vivas y furiosas contra el patriarcado”, que utilizó para empapelar las calles durante la marcha del 8M de 2025. María Elvira hace parte del colectivo *Haceres por Palestina*, y se propone elaborar y cargar símbolos de apoyo a la resistencia en Gaza (banderas, bordados, aretes de sandías) así como lleva un pañuelo verde. Las vivencias que nos compartieron, en una conversación que tuvimos en mayo de este año, dan cuenta de que tanto el cartel como el hacer textil son posibles gracias a la *cuerpa*¹ y a partir de las emociones, a la vez que se logran plasmar y generan materialidades y espacios de resistencia. A estas comprensiones se

acerca este escrito que, inscrito en el trabajo colectivo que hemos realizado como semillero, debe leerse como una etapa de un proceso continuo, más que como un producto terminado.

En el movimiento social, Ela y María Elvira encarnan dos gestos contraculturales que identificamos como centrales para comprender el papel de lo material en la resistencia frente a múltiples violencias que atraviesan tanto los cuerpos como los territorios. Por un lado, Ela empapela la ciudad con ilustraciones y frases que irrumpen la rutina del espacio público: cada cartel que instala se convierte en un eco visual que interviene, reconfigura la calle y sus significados. Por el otro, María Elvira borda consignas y experiencias sobre telas; su hilo cose silencios y rabias, y convierte la impotencia frente a la violencia en una escritura táctil.



¹Se usará «cuerpa» en el resto del escrito como una decisión política y situada, en coherencia con la forma en que Ela y María Elvira enuncian sus vivencias, creaciones y resistencias. Esta elección rompe con la supuesta neutralidad del masculino genérico y recupera la cuerpa como territorio nombrado desde una experiencia relacional, transformadora y multisituada.

Al conversar con ellas entendimos que ambas prácticas comparten una vocación por dejar huella y, al mismo tiempo, de aceptar su destino incierto. El cartel pegado puede despegarse, rasgarse o ser reutilizado; el bordado puede pasar de una mano a otra y mutar su sentido. Sin embargo, esa fragilidad se sostiene en la fuerza de lo colectivo: muchas manos que cortan, pegan, hilan y portan; que tejen redes afectivas que perduran más allá de la materialidad física. Así, las superficies (papel, muro, pantalla, tela) se transforman en archivos vivos de la protesta. Como lo dice Ela, la ilustración “sostiene lo que no cabe en la palabra” y el bordado escribe lo que no puede gritarse.

Dejar que la materialidad hable, como proclaman Ela y María Elvira, implica confiar en que el objeto —por más frágil que sea— porta memoria, fuerza transformadora y posibilidad de futuro. Es también reconocer que no siempre se necesita gritar: “no necesito gritar porque en mi cuerpo están mis palabras y las de las demás”, dice Ela, recordándonos que las materialidades bordadas, dibujadas o pegadas también hablan desde y con la cuerpo. Hablan desde y con cuerpos que condensan experiencias y memorias compartidas.

En nuestra conversación, María Elvira nos enseñó sobre cómo las cuerpos encarnan historias que posibilitan “crear(se), sanar(se) y acompañar(se)” en el contexto del movimiento social, evidenciando que no solo de ella surge la movilización sino que también en ella se materializan la resistencia y el cuidado. Es así como la cuerpo no es algo estático, ni desempeña un papel pasivo dentro de estos procesos; tampoco puede concebirse de manera unívoca, pues se conforma de un sinfín de experiencias en donde lo vivido, lo compartido y lo sentido se entrelazan.

En ese entrelazamiento, la cuerpo encarna luchas que ella misma actúa, comunica, trans forma y posibilita en colectivo, al permitirse “sentir otras pieles, reconociendo cuerpos ajenos como parte del propio” como lo dice María Elvira. Así, la cuerpo hace parte de y deja algunas de sus partes en espacios en los que toman forma expresiones enmarcadas en la enunciación política.

Por ejemplo, Ela recalca que la acción de empapelar o ilustrar en la calle implica una presencia corporal, en la que el mismo gesto deja vestigios de la cuerpo en lugares que, en la vida cotidiana, no suele habitar. De esta manera, la acción política no se limita al espacio y al tiempo en los que llega a materializarse, sino que también la cuerpo la prolonga al acogerla en su propia (y frágil) materialidad.

En este sentido, pensar en la cuerpo es reconocer que el mundo social y material nos moldea tanto como lo moldeamos de vuelta (Mauss, 1979 [1934]). Somos retazos del mundo, de lxs otrxs y de lo otro; la experiencia hecha carne, cargada de marcas, memorias, trazos y palabras escritas. Nuestras cuerpos son el lugar donde se acumulan sentires desestructurantes, como el deseo de justicia al ser violentada o la impotencia frente al genocidio en Palestina. A su vez, allí es donde se gesta la posibilidad de aquello que se movilice, que se (des)borde, que quede en la calle o en la cuerpo misma.

A partir de las experiencias de Ela y María Elvira, lo corporal se presenta como el lugar desde donde florece la enunciación política. Tanto el cartel como el textil se configuran como prácticas que atraviesan e interpelan a fondo la cuerpo: sus emociones, su esfuerzo físico y su tiempo. No hay materialización de sus consignas sin cuerpo, y esta se encuentra siempre inmersa en una red de relaciones, memorias y afectos que hacen de la resistencia una experiencia profundamente sensorial y relacional. Como lo mencionamos anteriormente, Ela nos enseña que enunciar la cuerpo como materialidad viva y activa permite comprenderla como archivo, puesto que allí se albergan recuerdos y esta “guarda trazos, palabras e historias” que dan lugar a la movilización social.

Ela y María Elvira coinciden en que las prácticas de la cuerpo no solo “portan” los signos de lo político, más bien son lo político incorporado, un hacer situado que se activa desde lo sensible y lo cotidiano. Es por medio de esta que pasa la experiencia, y es desde la que se tejen formas de resistir, sanar y habitar los matices, encuentros y sentires con el mundo. En este sentido, ellas insisten en que el textil y el cartel muestran que la cuerpo no está al margen de la creación política, sino que es la condición misma de posibilidad de lo político.

Así podemos hablar de la ilustración y del hacer textil como una forma de acuerpar aquello que defendemos. Se convierten en modos de enunciarse, de encontrarse y reencontrarse en el lenguaje, buscando y reposando sobre ciertas palabras. Como dice Ela, “lo político se cuela en lo íntimo”, estos haceres también permiten reconectarse y rehabilitarse a una misma al dejar que la materialidad hable: al permitir que los sentires no identificados salgan al lenguaje (entendiendo el lenguaje como algo más que escritura), de la misma forma que algo sale a la luz, materializándose y haciéndose visible: se trata de “un proceso de emergencia, un proceso de creación de la nada hacia el mundo” (Montalbetti, 2017, p. 107).

La dimensión afectiva que acogen los registros de Ela y María Elvira, retoma la potencia revolucionaria de las emociones como motor de las resistencias desde donde se posicionan. A partir de los sentires, modelan el mundo que experimentan y lo reconfiguran desde sus cuerpos. Los afectos hacen de la enunciación y la resistencia una entre-cuerpa, aquel espacio compartido que no está autocontenido en un solo cuerpo, sino que se potencia en la relación sensible que hay en el tejido común de la experiencia social, donde lo vulnerable toma fuerza y forma; se confrontan las fibras más sentidas de las vivencias. Como menciona María Elvira, “la vulnerabilidad aparece y el bordado interviene en esos momentos”, entonces, en ese encuentro, se habita un espacio afectivo, aquel lugar que permite hacer con el sentimiento y sostener con las palabras.

Estas palabras logran arroparnos con su materialización en carteles y textiles que, aunque no tomen forma de gritos ni lamentos, traen consigo una denuncia frente a injusticias que nos conmueven y llevan a la movilización social. Dicha materialidad permite que estas no solo salgan de nuestro pecho, sino que nos abriguen con sus significados, nos dejen

acurrucarnos en ellas y sentir la calidez que nace de saber que estas palabras son de todas, de una colectividad. Estas palabras se vuelven —así sea por un instante— parte de nuestra piel y nos sitúan en un lugar en que tenemos el control de cómo somos percibidas por el mundo. Las pancartas y telas bordadas toman un lugar especial, al ser grabadas con estas palabras también cumplen la función de abrigar y cuidar. Es desde los tejidos, las banderas, los carteles y las marcas en la piel —hechas por nosotras mismas o por nuestras compañeras— que las palabras surgen para expresar que no estamos solas y que en nuestra cuerpo podemos sostener materialmente aquello que no puede salir de nuestras gargantas.

Resistir no siempre es alzar el puño, puede ser alzar un cartel o un pañuelo. A veces es desplegarlo con firmeza en gestos que parecen sencillos, pero laten con profundidad: trazar una consigna con tinta, coser la rabia sobre la tela, colgar una palabra en el muro como quien planta una bandera. No hay disimulo, hay insistencia, no hay escondite, hay otra es política.



Una manera de decir que también es política. Como afirma Scott.

“la resistencia cotidiana no necesita proclamarse para tener intención, su carga está en el acto mismo” (1985,p.34).

Son prácticas que no piden permiso y no necesitan estruendo para interrumpir: lo que se borda no es ornamento, es declaración; lo que se pega no es adorno, es denuncia.

Las palabras escritas en un cartel o bordadas en un trozo de tela nos recuerdan que el lenguaje importa, pues permite materializar otros mundos que imaginamos o que ya existen (Rivera, comunicación personal, 2025). Para Graeber, la imaginación no es solo un ejercicio artístico o simbólico, sino una herramienta concreta de transformación. Esa potencia imaginativa habita en las manos que ilustran, en la decisión de bordar una consigna que no espera aprobación. Desde ahí se teje esta resistencia, con la convicción de que lo que se hace con las manos tiene el poder de quebrar lo impuesto. No son actos menores, ni laterales, son mujeres que interrumpen y que insisten, no para pedir un lugar, sino para crearlo y habitarlo. Porque resistir, para ellas, no es esperar el momento adecuado, es hacerlo posible, ahora, una y otra vez, con terquedad y con fuerza.

Referencias

- Alcoff, L. (1999). Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia. En Mora, Buenos Aires: *Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, (N.º 5) 122-138.
- Fraga, E. (2016). Cuerpos naturales, cuerpos sociales. La socialización corporal según Erving Goffman. *Cartografías Del Sur*, N.º 4. <https://doi.org/10.35428/cds.vi4.51>
- Gago, V. (2019). La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo. *Cuerpo-territorio, el cuerpo como un campo de batalla*, 95-111.
- Graeber, D. (2004). *Fragmentos de antropología anarquista*. Barcelona: Virus.
- Haesbaert, R. (2020). Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (De la tierra): contribuciones Decoloniales. *Cultura y representaciones sociales*, 15(29), 267-301. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102020000200267&lng=es&tlng=es
- Le Breton, D. (2018). Cuerpo y sociología: las etapas. *Sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Editorial Siruela.
- Mauss, M. (1979 [1934]). Técnicas y movimientos corporales. *Sociología y Antropología*. Tecnos, 337-356.
- Montalbetti, M. (2017). La ceguera del poema. *Cuadernos del Sur - Letras* 47 (1), 85-109.
- Quintana, L. (2023). *Espacios afectivos: instituciones, conflicto, emancipación*. Barcelona: Editorial Herder. Editado por Damián Pachón Soto.
- Sabido, O. (2017). Georg Simmel y los sentidos: una Sociología relacional de la percepción. *Revista Mexicana de Sociología*, v. 79, N.º 2.
- Scott, J.C. (2014 [1985]). Explotación normal, resistencia normal. *Relaciones internacionales* (26), 85-104.
- Tilly, C. (2000 [1986]). Acción colectiva. *Apuntes de investigación del CECYP*, 9-32.



Palestina libre

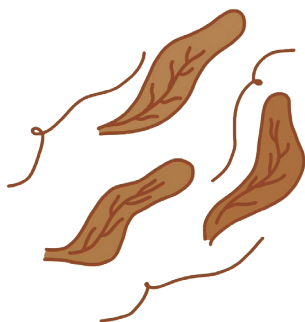
“Mi abuelo solía contar con sus dedos
los días hasta el regreso
después usó piedras para contar
no eran suficientes
usó las nubes pájaros personas”.

Mosab Abu Toha

¿Abandonar la desesperanza?

Posibilidades y acercamientos al genocidio palestino

María José Fandiño



Escribo para todas las vidas suspendidas en Gaza, Rafah y demás zonas del territorio palestino que han sido destruidas por los bombardeos de Israel. Nunca podrán apagar sus voces, la semilla de su resistencia está floreciendo en todo el mundo.

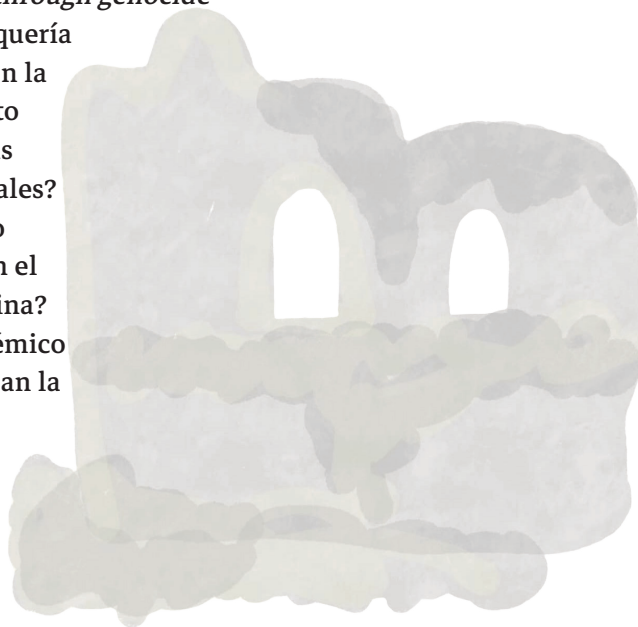
Escribo para ustedes. Aunque nunca lleguen a leer estas palabras, son suyas. Que la única complicidad de la palabra sea con la resistencia y la libertad, nunca con el crimen del silencio¹.

Cuando pensé en la escritura de este texto, la desesperanza y la impotencia me invadían completamente. No sabía por dónde empezar. Debo confesar que no estoy segura de cuánto más puedo aguantar leyendo testimonios, noticias y ensayos sobre los horrores del genocidio en Palestina; consciente de que, mientras leo, las cifras frente a mis ojos están aumentando. Aun así, en medio de la impotencia, decido seguir leyendo, seguir investigando y, ahora, escribiendo. Viendo que no tengo nada para dar más que mi escritura, decido usarla para señalar el silencio cómplice de la academia². Me niego a que mi palabra (oral y escrita) se convierta en un espacio estéril para la re-existencia palestina. Espero, por el contrario, sea un lugar en el que puedan habitar las voces de las y los palestinos que llevan tanto tiempo denunciando y resistiendo a la colonización de su territorio, sus cuerpos y su lengua.

¹ Referencia a la presentación *En contra del crimen del silencio* del libro *Palestina. Anatomía de un genocidio* (2024).

² Esta es una aseveración que se puede poner en duda, pues existen investigaciones y estudios que se han llevado a cabo desde el inicio de la colonización de Palestina. Sin embargo, sí existe un silencio significativo por parte de las disciplinas académicas con respecto a la idiomas.

Al principio, pensé en hacer un ensayo corto, citando grandes voces académicas como la de Said y la de Gramsci. Sin embargo, a medida que leía los escritos publicados en *Passages through genocide*³, más me llenaba de rabia y más quería alejarme de la teoría producida en la academia. ¿Así se sentirán el resto de mis compañeros y compañeras eruditos, académicos e intelectuales? ¿Cómo llevar tanto dolor? ¿Cómo pensar y escribir a destiempo con el genocidio de la población palestina? ¿Cómo traducir al lenguaje académico los acontecimientos que atraviesan la cotidianidad en Palestina?

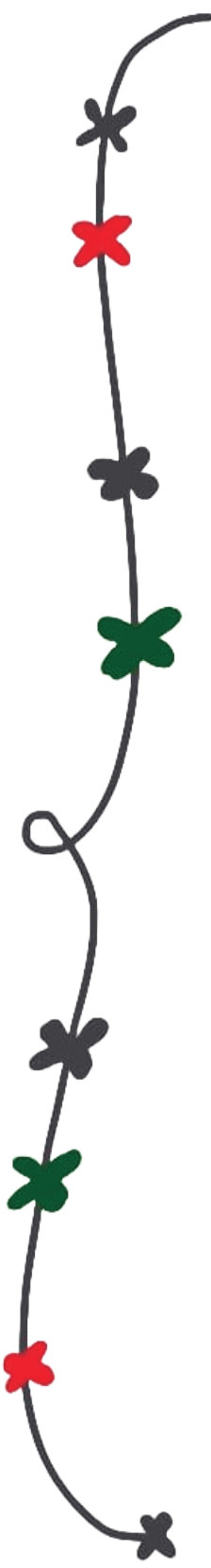


³ Página web en la que se pueden encontrar una recopilación de textos de distintos géneros literarios en los que autorxs palestinxs plasman sus vivencias y sentimientos a modo de diario desde el 7 de octubre de 2023. Los textos están traducidos en varios idiomas.

No se puede negar que abordar la cuestión palestina, como la nombra Said, tiene una dificultad especial debido al entramado de afectos al que está ligada. Aquí encuentro pertinente traer la noción de *afecto* con la que estoy pensando este texto: “el efecto que genera un cuerpo sobre otro, así como los efectos que se producen por las interacciones entre cuerpos, espacios, tecnologías, discursos, prácticas (...) Son experiencias producidas en el mundo que van configurando los cuerpos y circulan entre estos, traspasándolos; no son fenómenos meramente subjetivos que un sujeto puede reconocer atendiendo a lo que siente” (Quintana, 2023, p. 65-66). En ese sentido, los afectos **deben** entenderse en **clave colectiva** y, por lo mismo, están ligados a formas de organización activas que engloban aspectos espaciales, sociales y simbólicos.

Sin embargo, el bagaje afectivo que está profundamente enlazado a la cuestión palestina, en vez de articularnos, nos ha *inmovilizado*. Esto, en mi opinión, se debe a dos factores: el primero es que estamos asumiendo el genocidio palestino como algo ajeno a nosotrxs, no como algo que le compete a todo el mundo. Por esa razón, las acciones que se han llevado a cabo hasta el momento no han podido sostenerse en el tiempo y, por lo mismo, su impacto ha sido menor al esperado. El segundo factor, ya situado específicamente en el plano académico, es que las metodologías con las que estamos acercándonos a esta cuestión no son suficientes: hay que hacernos preguntas distintas y, aunque cueste, incomodarnos en el proceso. Por esa razón, propongo explorar la desesperanza como uno de los principales afectos guía para dialogar con la complejidad de la cuestión palestina, porque es un afecto que sólo se puede llevar en tanto se haga con otrxs.





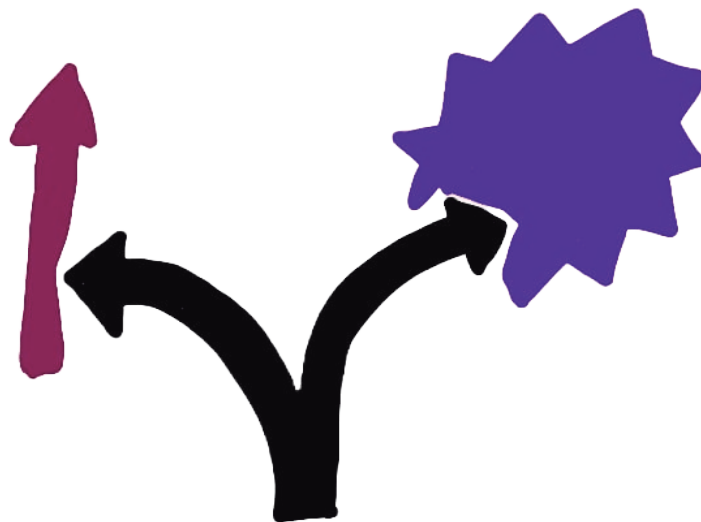
Para profundizar en la relación que hay entre la desesperanza, la radicalización de una apuesta colectiva por la liberación del pueblo palestino y la academia, consideré pertinente partir de una definición común de desesperanza. Esta, entendida según la RAE (2014) como “el estado de ánimo en el que se ha desvanecido la esperanza”, se convierte en un motor político de organización y acción. Debe entenderse, entonces, como el *desencanto y abandono de la esperanza ingenua* de que las cosas pueden ser como antes o mejores. A las personas en Palestina se les arrebató su pasado y, desde occidente, proyectamos un “mejor futuro” para su población a la luz del proyecto desarrollista neoliberal.

En sus pasajes de los primeros días de noviembre de 2023, Nour Swriki⁴ cuenta cómo quiere volver al pasado, a su hogar en Gaza y a su vida *anterior*. Es claro que existe una desconexión entre los deseos de la población afectada por los horrores de la guerra y los de nosotros, al otro lado del mundo, teorizando sobre su dolor. ¿En qué términos se le ha habilitado a las y los palestinos pensar su futuro? El compromiso político de la academia debería ser pensar en estos puntos de fuga que duelen y que tendemos a evitar, tal vez condicionados por el sistema que siempre apunta hacia arriba y hacia una felicidad segura y vacía que, en términos estructurales, es sólo posible a costa de otros. Sobre eso, encuentro valioso traer a colación lo que escribe Sara Ahmed en *The promise of happiness* (2010) acerca de abandonar el camino de esta felicidad desigual en clave colectiva y política:

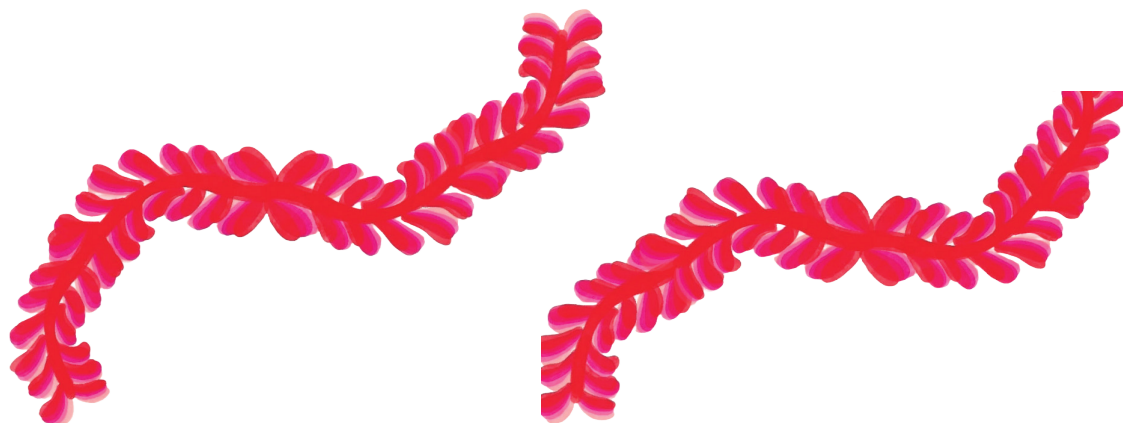
To share what deviates from happiness is to open up possibility, to be alive to possibility. Political movements are also about opening up possibilities for those who are imagined as unhappiness-causes, as the origin of negation, if, as I have suggested, to be not happy is to be not. (...) In imagining what is possible, in imagining what does not yet exist, we say yes to the future. In this yes, the future is not given content: it is not that the future is imagined as the overcoming of misery; nor is the future imagined as being happy. The future is what is kept open as the possibility of things not staying as they are, or being as they stay. (p. 197-198).

⁴ Mujer, madre y escritora palestina cuyos textos se pueden encontrar en *Passages through genocide*.

La imaginación de un futuro posible para el territorio y la población palestina debe hacerse a partir de los deseos y voluntades de estos sujetos, de la mano de una intención radical por cambiar y garantizar condiciones de vida mejores para los habitantes del territorio. No podemos desconocer que, históricamente, Palestina ha estado envuelta en relaciones geopolíticas desiguales en las que los países del norte global amplían las brechas de empobrecimiento y precarización de la vida en los países del sur global. Pensar en volver atrás es permitir que estas dinámicas de explotación se mantengan y, al mismo tiempo, es conservar la mentalidad desarrollista de que el bienestar de un pueblo entero radica en seguir el modelo de progreso moderno, en el que la economía y el libre mercado no hacen más que agrandar las brechas de desigualdad y pobreza entre la población. Esto, claro, es la cara oculta de la promesa de futuro que se mantiene en el imaginario colectivo. De hecho, la razón por la que se ha permitido que el genocidio palestino continúe a ojos del mundo entero son los intereses económicos y políticos de las grandes potencias, quienes deciden sobre la vida de miles de palestinos mientras escribo este ensayo.



La imposibilidad de pensar en un futuro para la población palestina está profundamente ligada a que nuestra imaginación política está limitada por la concepción de que, en Palestina, especialmente en Gaza, nunca existió vida en términos del proyecto desarrollista del neoliberalismo. Esto sólo demuestra el éxito del proyecto colonialista del sionismo: naturalizar que Palestina ha sido una tierra que, mientras no sea habitada por la población “idónea”, está destinada a la perdición. Como consecuencia, se nos ha hecho creer que sólo queda esperar a que Gaza se convierta en una tierra en la que la vida pueda florecer, como si las bombas y la ocupación israelí no se estuvieran encargando de que no sea así.



Este entramado discursivo se sostiene en la promesa de la felicidad y de la esperanza ingenuas que critiqué anteriormente. Seguimos apuntando a la dirección a la que nos señala la Historia, porque no soportamos pensar y habitar la incertidumbre de la desesperanza, porque se nos ha hecho creer que es mejor ceder a lo existente (aparentemente seguro) que a aquello que se debe construir cimentado en fundamentos completamente distintos a los que conocemos. Es aquí donde la potencia política de la desesperanza actúa: hace evidente la urgencia por articularnos con otros a partir del reconocimiento de las limitaciones propias. El individuo alabado de la modernidad no puede construir otros mundos, y es por eso que la colectividad se convierte en la única certeza que nos queda para resignificar la existencia.

La caída del proyecto moderno no es un acontecimiento que pueda llevarse sobre los hombros de una única persona. Necesita de comunidad, de lazos de compañerismo, de pensar en el otro y con el otro... Sólo así será posible hacer que los proyectos políticos que hasta ahora han vivido en nuestra imaginación puedan materializarse en nuestras vidas. Tal vez, sea necesario abandonar lo conocido para hacer real lo deseado.

En conclusión, como mencioné en los primeros párrafos del escrito, tenemos el deber de asumir el genocidio palestino como algo cercano, que nos interpela profundamente. Mantener el silencio es apoyar la opresión que sufre no sólo el pueblo palestino, sino también distintos pueblos alrededor del mundo. En ese sentido, los espacios académicos, como las aulas, se convierten en espacios valiosos para abordar el complejo bagaje afectivo que, de manera individual, es difícil de tramitar.

Así, la desesperanza actúa como combustible que alimenta la radicalización de las apuestas colectivas por la libertad de aquellos oprimidos. Hay que hablar, escribir y poner en circulación la mayor cantidad de producciones culturales posibles en las que las y los protagonistas sean personas palestinas, para combatir la censura y silenciamiento a los que están siendo sometidas.

Referencias bibliográficas:

- Ahmed, S. (2010). *The promise of Happiness*. Duke University Press Durham and London.
- Passages Through Genocide. <https://www.gazapassages.com/>
- Real Academia Española: Diccionario de la lengua española, 23.^a ed. (2014). [versión 23.8 en línea]. [25/04/2025]. <https://dle.rae.es>
- Slachevsky, P., Karmy, R. & Zerán, F. (eds.). (2024). *Palestina. Anatomía de un genocidio*. Ediciones Tinta Limón.

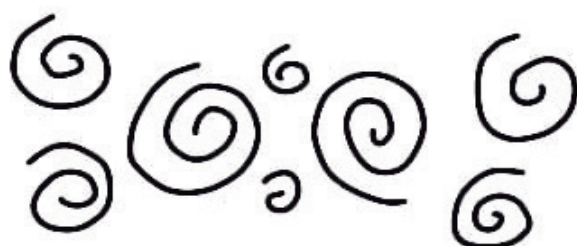
¿Y el compromiso radical de la academia?

Algunos comentarios sobre el silencio académico frente al genocidio palestino

María José Fandiño

Teorizar sobre el mundo tiene una carga emocional y afectiva que, en la academia, tendemos a ignorar en pos de mantener un ascetismo falso en el que la teoría es alejada de su profunda raíz social. En su texto *La teoría como práctica de liberación* (1994), bell hooks plantea a la teoría como un lugar de sanación colectivo en el que se aborda un dolor que, aunque no sea padecido por todxs, es la manifestación de una falencia o crisis del sistema. De ahí que, quienes alimentan la producción y reproducción de teoría académica, tienen un compromiso político con el sostenimiento (o socavamiento) del sistema y las estructuras políticas, sociales, económicas, raciales y sexo-genéricas que lo conforman.

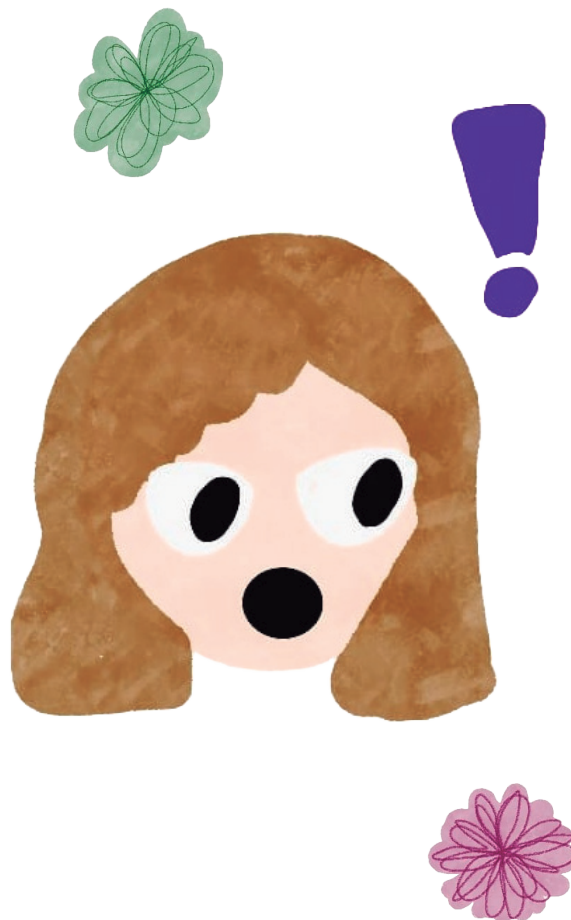
Aunque la academia no es el único lugar físico y simbólico en el que se teje la teoría, sí se trata de uno con capacidad significativa de legitimar discursos en circulación que afectan la distribución de poderes y privilegios en el mundo. Por esa razón, pronunciarse sobre acontecimientos críticos como el genocidio palestino tiene un impacto en esferas sociales en las que la representación de ciertos sujetos fortalece el dominio sobre sus cuerpos, lenguas y territorios. Estas representaciones, ideológica y políticamente motivadas, fijan un sentido específico que termina justificando la dispensabilidad de cuerpos oprimidos.



En ese orden de ideas, el silencio se convierte en un acto de complicidad sin importar el posicionamiento individual. Negarse a criticar, cuestionar, reflexionar y proponer formas distintas de pensar el mundo termina por abrir el camino para que los discursos discriminatorios y violentos cojan aún más fuerza. El estado crítico de la población en Palestina es la encarnación del fracaso del proyecto del progreso, el desarrollo y la civilización occidental; el cual evidencia cómo, para mantenerse, ha sido necesario catalogar subjetividades y cuerpos particulares como elementos dispensables para garantizar la vida de aquellos que marcan la norma. Esto sólo deja dos opciones en torno a cómo las personas pueden organizarse e intervenir estos discursos: reaccionar de manera defensiva, con la intención de mantenerlos y, por tanto, recurrir a la completa eliminación de la encarnación del fallo (la población en palestina, sin limitarla a esta denominación, claro está), o hacerle frente a un sistema que lleva sangrando por décadas.

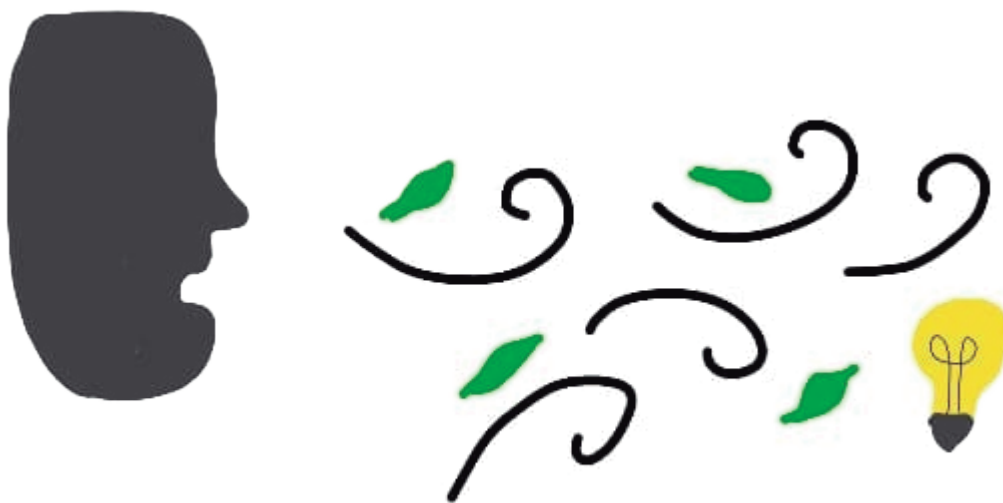
En los espacios de pensamiento insurgente y de izquierda se tiende a decir que el sistema, a fin de cuentas, caerá por su propio peso, lo cual, muy seguramente puede ser cierto. No obstante, ¿cuánto tiempo puede tardar en ocurrir tal cosa?, ¿quiénes podrán sostenerse hasta ese día y bajo qué condiciones? ¿No sería mejor, entonces, abrir más heridas en el sistema a través de la organización y movilización social desde todos los frentes posibles? La imaginación colectiva de un futuro debe pensarse en clave de la posibilidad del sostenimiento del mismo en respuesta a las necesidades situadas de una población y territorio, de lo contrario, se trata de un proyecto que está destinado a fallar. Si bien hay que reconocer que existe una desconexión en la inmediatez de la intervención que pueden tener las disciplinas y campos de estudio académicos en las prácticas y discursos que giran en torno al genocidio palestino, eso no significa que se trate de un trabajo inútil. Por el contrario, se trata de un apoyo a la acción inmediata del cese al fuego y de la garantía de una vida digna para la población palestina dentro y fuera del territorio ocupado. La teorización desde distintos campos disciplinarios representa un trabajo conjunto que debe y tiene que apuntar a *sostenerse en el tiempo*, lo que requiere de un compromiso real y radical para quienes escriben, enseñan, actúan y se enuncian desde estos centros de poder epistemológico.

La desesperanza que nos inunda al pensar en las crisis que azotan el mundo, especialmente el genocidio en vivo de la población palestina, no se trata de algo que deba tramitarse en la individualidad, sino que refleja la urgencia por articular un cambio con otrxs. Desde lugares con privilegios de poder como la academia, poner la producción intelectual a disposición de acontecimientos tan abrumadores implica abrir camino a la incomodidad, a pensar desde y con el dolor, la impotencia y la incertidumbre. Pretender que toda teoría hecha a través de la historia ha sido engendrada en la comodidad es ignorar el profundo asidero social que la atraviesa, además que desconoce cómo la teoría es el síntoma de un malestar de una aflicción mayor.



Para el caso palestino, desde los distintos privilegios que nos atraviesan, reconocer la desesperanza y actuar a partir de ella implica abandonar ilusiones despolitizadas de cambio en los que las proyecciones a futuro son insostenibles. La desesperanza se convierte en un combustible para resistir en periodos duros en los que no queda más, pues tampoco puede volverse un lugar permanente de reflexión. Al mismo tiempo, es un paro abrupto que nos pone de frente al fracaso del sistema que ha funcionado desde hace siglos y que le ha fallado históricamente a las subjetividades empujadas al margen y al olvido. Nos queda, entonces, la construcción de un futuro cuyo único deber ser, más allá de la promesa ingenua de la felicidad, sea la garantía de una vida digna para todxs.

Mientras, en los círculos académicos pulula la necesidad por radicalizarse, por dialogar y escuchar las voces que gritan desde Palestina. Esto implica la imperatividad de cuestionar las narrativas que se producen y reproducen sobre el conflicto. En la actualidad no hay cabida para la complicidad del silencio, y no se trata de simplificar la situación a la toma de bandos, pues la defensa de la vida digna en el territorio propio no puede catalogarse como tal. Se trata, más bien, de una apuesta política que tome forma en las prácticas académicas, catalizadoras del cambio y de la redistribución de los significados que dan sentido al mundo. Allí existe la posibilidad de un futuro real y habitable.



Bibliografía primaria

hooks, b. [1994] (2021). *La teoría como práctica de liberación*. Enseñar a transgredir. La educación como práctica de la libertad. Madrid: Capitán Swing. pp. 92-113.

Bibliografía consultada

Passages Through Genocide. <https://www.gazapassages.com/>

Slachevsky, P., Karmy, R. & Zerán, F. (eds.). (2024). *Palestina. Anatomía de un genocidio*. Ediciones Tinta Limón.

*Para escribir una poesía
que no sea política...*



*debo escuchar a
los pájaros*

Pero para escuchar a los pájaros...

HACE FALTA QUE CESE EL BOMBARDEO

Poema de Marwan MAKHOLI (1979)

Dirección y cordinación	Alejandra Bejarano Bejarano	Edición y corrección de estilo	Samy Alejandra López Alvarado
	Danna Gabriela Niño Moros		María Fernanda Martínez Martínez
	María Fernanda Bolaños Salcedo		Danna Gabriela Niño Moros
	Samy Alejandra López Alvarado		Sara Nicolle Barreto Martínez
Diseño y diagramación	María Alejandra Gómez Arroyo		Juliana Uribe Ardila
	Vanessa Guzmán Rojas		Sara Cabral
	María Fernanda Martínez Martínez		Simona Castro Bernal
	Sara Juliana Camargo		Emily Jaimes Gelvez
	Gabriela Galeano Navas		Maria José Vargas Rozo
	María Fernanda Bolaños Salcedo		Valeria Gómez Pérez
	Ashlee Melissa Alfonso Ramírez		Rebecca Amaya
	Natalia Méndez López		Alejandra Sarmiento
			Laura Camila Parra
			Sofía Cañas Hernández
			Sara María Jaimes Durán

Redes sociales	Alejandra Bejarano Bejarano	Participación política	Alejandra Bejarano Bejarano
	Mariana Herrera Mendoza		Danna Gabriela Niño Moros
	Silvia Chamorro		Laura Camila Parra
	Sara Nicolle Barreto Martínez		Silvia Chamorro
	Sara Juliana Camargo		Valeria Valencia Botero
	Nathalia Giovanna Castrillón Guerrero		Gabriela Galeano Navas
	Valeria Valencia Botero		Nathalia Giovanna Castrillón Guerrero
			Rebecca Amaya
			Sofía Cañas Hernández

El Higuerón es una revista académica, de frecuencia anual, a cargo de estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana

Agradecimientos especiales

Nicolás Morales, Rafael Nieto, Favio Flórez y
Álvaro Urrea
Jorge Camargo
Diego Parra

Editorial Javeriana

*Asistente de Decanatura Facultad de Ciencias Sociales
Profesional en el programa de participación del Medio
Universitario.*



Esta revista y su contenido se encuentran protegidos bajo la licencia Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons. Se permite su distribución y adaptación, incluso con fines comerciales, siempre que le sea reconocida la autoría de la creación original.



Los textos presentados en la siguientes publicación expresan la opinión de los autores de los artículos. Dichas opiniones son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores y no reflejan necesariamente la opinión de El Higuerón o la Pontificia Universidad Javeriana.

