

Hacia un matriarchivo Sur-Sur: Sudáfrica desde una genealogía viva

Kenia Namiliz Salas Pelaez*

Resumen

Este artículo explora mi encuentro con Sudáfrica no como un simple destino de investigación, sino como una relación viva, tejida en genealogía con otras mujeres del Sur. Sitúo el origen de este encuentro en la relación de mentoría con mi maestra Mónica Cejas, a quien reconozco como parte de una genealogía de feministas del Sur Global y como precursora de los diálogos epistemológicos entre Abya Yala y Sudáfrica. A partir de ese origen, examino cómo se configura mi propio desplazamiento político, afectivo y académico hacia este contexto y cómo, en ese proceso, comienzo a trazar mis intereses respecto de Sudáfrica. Dichos intereses se articulan con mi experiencia como mujer lesbiana de ascendencia indígena y afrodescendiente, y encuentran resonancia en los trabajos de Zanele Muholi y Funeka Soldaat, con quienes despliego afinidades políticas y sensibles. Desde estos umbrales, me adentro en el recorrido liminal que marcó mi encuentro con Sudáfrica, particularmente a partir de la decisión de realizar mi tesis doctoral centrada en el proceso creativo de la artista sudafricana negra Nomusa Makhubu. Esta investigación me condujo a una estancia de tres meses en Sudáfrica, experiencia que desbordó los saberes que había construido a partir de nociones fijas sobre la lengua y el racismo.

Palabras clave: Genealogía; Mentoría; Diálogos Sur-Sur; Existencia lesbica; Matriarchivos

Recibido: 16/12/2025 • *Aceptado:* 09/02/2026

* Universidad Nacional Autónoma de México, México.
E-mail: keniasalasp@gmail.com

Esta obra está bajo licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Towards a South-South Matriarchive: South Africa from a Living Genealogy

Abstract

This article explores my encounter with South Africa not as a mere research destination, but as a living relationship woven genealogically with other women of the Global South. In it, I locate the origin of this encounter in the mentoring relationship with my teacher Mónica Cejas, whom I recognize as part of a genealogy of Global South feminists and as a precursor of epistemological dialogues between Abya Yala and South Africa. From this origin, I examine how my own political, affective, and academic displacement toward this context is configured, and how, in that process, I begin to trace my own interests in relation to South Africa. These interests are articulated through my experience as a lesbian woman of Indigenous and Afro-descendant ancestry, and they resonate with the work of Zanele Muholi and Funeka Soldaat, with whom I establish political and affective affinities. From these thresholds, I enter the liminal trajectory that marked my encounter with South Africa, particularly when I decided to undertake my doctoral dissertation focused on the creative process of the Black South African artist Nomusa Makhubu. This research led me to a prolonged stay in South Africa, an experience that exceeded the forms of knowledge I had previously constructed through fixed notions of language and racism.

Key-words: Genealogy; Mentorship; South-South dialogues; Lesbian existence; Matriarchives

Introducción

En este artículo me propongo escribir sobre mi encuentro con Sudáfrica, un contexto que, como su océano frío, tocó mi cuerpo con tal estremecimiento que se convirtió en más que un campo de estudio, pasó a ser un espacio sensible, relacional y político en el que se inscribe mi tesis doctoral, “Fabulación crítica del archivo colonial: Self-Portrait Project (2007–2013) de Nomusa Makhubu”, desarrollada en el Doctorado en Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). De manera que este texto deriva de una investigación más amplia, pero la trasciende, donde examino el proceso creativo de Nomusa Makhubu en su serie *Self-Portrait Project* (2007–2013). En especial, me resulta significativa la manera en que

Nomusa utiliza su cuerpo y su imagen para tensionar el archivo colonial mediante el autorretrato fotográfico.

Si bien actualmente me encuentro realizando una investigación que se enfoca de lleno en el contexto de Sudáfrica, el origen de este encuentro no quisiera —ni deseo— situarlo únicamente en la elección de mi tema de investigación ni en la escritura de mi tesis doctoral, tampoco en el momento en que aterricé en Ciudad del Cabo, Sudáfrica. Propongo, en cambio, ir más allá de un punto preciso en el tiempo y colocar en el centro una relación viva. Para ello, me gustaría recuperar a la filósofa italiana Luisa Muraro (1994), quien observa que, dentro de la tradición filosófica occidental, el origen suele plantearse como una abstracción lógica que omite muchísimo de la experiencia concreta. El origen, afirma, no es un punto en una línea temporal y espacial, sino una relación encarnada, vivida, situada genealógicamente¹, es decir, ve el origen en una cadena viva de sentido entre mujeres.

De esta manera, las motivaciones de mi encuentro con Sudáfrica pueden situarse en un tiempo en espiral, donde la relación viva emerge en una relación maestra-alumna que poco a poco se fue consolidando como una relación de mentoría, la que he desarrollado con mi maestra Mónica Cejas. Conocí a Mónica mientras cursaba la Maestría en Estudios de la Mujer en la Universidad Autónoma Metropolitana, entre 2016 y 2018. En ese entonces, mi trabajo se centraba en el análisis de la representación de los feminicidios en el Estado de México dentro de la prensa local. La tesis que elaboré lleva por título “Feminicidios en el Estado de México: representaciones en las notas de la prensa” (2018). Fue por azares, y no tanto; aquí me permito desafiar cínicamente la noción de objetividad, para decir que nos encontramos por obra de una magia ancestral de las mujeres del Sur, una magia que, con toda su *oscuridad lúcida*, propició que ella se convirtiera primero en mi tutora de investigación, luego en mi maestra dentro del Posgrado en Estudios de la Mujer y, más tarde, en mi mentora.

Conviene aquí precisar el concepto de *oscuridad lúcida*, que retomo de la feminista chilena Andrea Franulic, quien a su vez lo recoge de la escritora brasileña Clarice Lispector, para trazar una cadena de sentido entre mujeres, dando tejido a lo expresado ya por Muraro (1994), sobre un saber que se transmite de manera genealógica. Franulic la describe como:

¹Muraro se refiere, en particular, a la relación que la filosofía patriarcal y también el psicoanálisis han tendido a concebir como huérfana de sentido: la relación con la madre, dando cuenta de que nuestra existencia no proviene de una abstracción, sino de un vínculo concreto, relacional, sensible y vivo (1994).

La travesía que nos proponen unas y otras, que nos remite a un saber originario, anterior y profundo, anclado en las raíces del cuerpo, de las palabras y de la historia. Un saber de raigambre femenina. Por ejemplo, la etimología, que desenmascara la experiencia auténtica que le da vida a una palabra, apegada a la sustancia del sonido, a la traza de la letra, a la corporalidad del sentido: glamour, solterona, hilandera, texto, entre otras, custodian significados que sobreviven a la distorsión simbólica patriarcal; ríos olvidados que nos siguen mojando los labios (2023: 38).

Bajo el manto de esa *oscuridad lúcida* comenzó a gestarse una relación de enseñanza, formación y guía intelectual. En ese reconocimiento de saberes situados, es decir, al hacer visible la relación y prescindir de la abstracción y la supuesta neutralidad, puedo afirmar que mi vínculo con mi maestra Mónica Cejas es, ante todo, una relación de mentoría. Me detengo en esta palabra porque no la asumo sin reflexión. No se trata de una relación de tutela autoritaria, sino de una práctica de acompañamiento, de una presencia sabia que sostiene sin apropiarse, reconoce y aconseja sin imponer.

Conviene, entonces, establecer una distinción entre tutelaje y mentoría. María Gabriela Lugones, en su capítulo “Poder tutelar” (2023), problematiza la noción de tutela en la constitución de los Estados modernos. Señala que la tutela se ejerce “sobre quienes son construidos como diferentes en términos étnicos y culturales, y percibidos como necesitados de mediación para ser integrados a la comunidad nacional” (2023: 186). Continuando con sus ideas, el supuesto tutelar implica una paradoja. Por un lado, opera como expresión de dominación que legitima una supuesta superioridad sobre las personas tuteladas. Por otro, esa misma superioridad se presenta como autorización pedagógica para introducir enseñanzas, protección y asistencia en nombre del pensamiento del Estado.

Esta noción tutelar se despliega sobre quienes son consideradas o considerados cívicamente inferiores, connotando desigualdades que derivan en formas de infantilización y desposesión política. Poblaciones indígenas, inmigrantes, clases populares, mujeres y personas neurodivergentes, entre otros, han sido históricamente ubicadas bajo ese régimen que las declara carentes de plena capacidad cívica. Aunque Lugones centra su análisis en el poder tutelar como parte constitutiva de la colonialidad del Estado-nación, sus reflexiones permiten examinar cómo este régimen se encarna también en las tradiciones académicas. Por ejemplo, en el ámbito universitario, la tutoría, cuando no es pensada críticamente desde una perspectiva feminista,

tiende a reproducir relaciones de superioridad entre quien tutela y quien es tutelada. La autoridad académica puede convertirse en un modelo de relación de poder que despliega formas de control, a menudo coercitivas, sobre quienes son tuteladas o tutelados. Se configura, así, como una mediación que legitima la dirección y la orientación bajo el supuesto de una inferioridad previa, anulando la capacidad crítica, la agencia y la conciencia de quien aprende.

La mentoría, en cambio, abre otra posibilidad relacional. No se funda en la presunción de incapacidad ni en una inferioridad intelectual sostenida por nociones racistas, sexistas o clasistas, sino en el reconocimiento de una interlocutora con saber propio, con una trayectoria que reconoce saberes que trascienden grados universitarios. Pues muchos de los conocimientos de las mujeres se constituyen más allá de la academia, por ejemplo, “gran parte de la tradición intelectual de las mujeres negras se produjeron en lugares institucionales distintos a la academia” (Hills 2025: 56). Se trata de una práctica que habilita, acompaña y potencia, sin absorber ni sustituir la voz y los saberes de quien se forma. De ahí que la etnohistoriadora mexicana Ivonne Campos Rico (2022) sostenga que la relación de mentoría entre mujeres es vertebral de una experiencia formativa feminista:

El impacto que tiene en la trayectoria formativa la presencia de mujeres que adoptan —a veces sin pensarlo— el papel de mentoras para sus alumnas y colegas más jóvenes puede ser muy grande, y en ocasiones abre caminos que, sin ese apoyo, serían incluso espacios invisibles o inaccesibles para muchas estudiantes y académicas en formación (2022: 129).

Así entendida, la mentoría se inscribe en una genealogía de saberes encarnados y relacionales, donde el conocimiento no se transmite como una herencia cerrada, coercitiva o meramente intelectual, sino como apertura, como impulso que habilita el movimiento propio y dota de autoridad a quien es acompañada en el tránsito por los andamios institucionales del saber. La palabra *potencia* no es menor: en ella se afirma la autonomía dentro de la relación.

Este tipo de relación maestra-alumna fue algo tangencial en mi formación intelectual, pues hasta entonces mi experiencia académica había estado marcada por vínculos en los que mis conocimientos eran sistemáticamente minimizados, mi creatividad contenida, y donde, en múltiples ocasiones, experimenté acoso sexual por parte de profesores dentro de la universidad. Paralelamente, observaba cómo mis compañeros varones recibían un reconocimiento considerablemente mayor, ya fuera por su escritura o por

la exposición de ideas que solían acaparar la voz en cualquier conversación. Todo ello configuró mi paso por la licenciatura como un trayecto en el que rara vez me atreví a participar o a confiar plenamente en mis propios saberes.

Asimismo, mi experiencia como mujer lesbiana de ascendencia indígena y afromexicana, originaria de la Costa Chica de Oaxaca, específicamente de San Juan Bautista Lo de Soto —territorio marcado por la migración forzada de personas esclavizadas durante el siglo XVI—, así como de Santa María Ipalapa, donde perviven raíces mixtecas y amuzgas que nutren mi identidad, propició una trayectoria académica en la que muchas veces no me encontré en igualdad de condiciones frente a algunos compañeros y compañeras. Sin embargo, al ingresar a la Maestría en Estudios de la Mujer y conocer a mi maestra Mónica Cejas, pude experimentar otro tipo de enseñanza, una que potenció mi ejercicio intelectual.

De esta manera, me dispongo en esta escritura a abrir el cuerpo y narrar mi trayectoria hacia Sudáfrica, una que inicia en una relación de mentoría y se desplaza hacia pulsiones propias. Estas pulsiones se inscriben en mi experiencia como mujer lesbiana y activista que habita la periferia de la Ciudad de México, oleajes hondos que se originan en el cuerpo y desembocan en el hacer creativo y político de la fotógrafa Zanele Muholi y de la activista Funeka Soldaat. Es importante señalar que esta escritura, fundada en un tiempo en espiral, opta por no separar lo interno de lo externo ni lo vivido de lo soñado. En ella todo confluye y se entrelaza: cuerpo, relación, miedo, magia. Y desde esa urdimbre se vuelve posible hablar de lo que la crítica literaria sudafricana Uhuru Portia Phalafala nombra como matriarchivos.

Retomo la propuesta de matriarchivos de Uhuru Portia Phalafala (2020), quien la emplea para analizar la vida y obra del escritor sudafricano Keorapetse Kgositsile, con el fin de mostrar cómo él reconoce y encarna los saberes de su abuela y de su madre en su práctica escritural, visibles como guardianas y transmisoras de conocimiento al margen de la imposición colonial y fuera de los archivos del Estado-nación. Desde esta perspectiva, los aprendizajes que adquirí en Sudáfrica desbordaron los límites de mi estancia en la Universidad de Cape Town y se manifestaron como una experiencia corporal, revelando modalidades epistémicas que germinan en lo íntimo, lo doméstico y lo oral, que habitan el cuerpo y resguardan la memoria viva (Phalafala, 2020).

1 Cuando el Sur dialoga con el Sur: genealogías que originan encuentros

Mónica Cejas nació en Argentina en 1964 y vivió de cerca los estragos de la dictadura que marcó a su país entre 1976 y 1983, aunque sus consecuencias se extendieron mucho más allá de ese periodo. Como ella misma escribe con lucidez en el dossier *35 años de Debate Feminista* (2025): “Mi niñez y adolescencia fueron parte de una época convulsa, violenta, llena de cosas —en mi memoria en esos días— ‘que no se comentan, de las que no se habla, que no se escriben, por las que es mejor no preguntar’” (2025: 38). Aquel contexto silenciado, paradójicamente constituyó su primer llamado, sin que entonces lo supiera, hacia su propio encuentro con Sudáfrica. Tal como me compartió mientras viajábamos juntas de Ciudad del Cabo a Kimberley, fue justamente esa experiencia la que le permitió moverse y comprender su propia historia a partir de la lucha de las mujeres sudafricanas contra el *apartheid*. De este modo, su tesis doctoral *Creating a Women’s Political Space within the Anti-Apartheid Movement of the 1950s: The Case of the Federation of South African Women (1954–1963)* (2003), realizada en Tsuda College (Tokio) dentro del área de Estudios Internacionales y Culturales, se inscribe en una genealogía política y afectiva de mujeres de América Latina —o, más propiamente dicho, de Abya Yala²— que dialogan Sur-Sur. Ella misma lo escribe con claridad, mostrando cómo este encuentro suscitó un movimiento político feminista crucial para su trabajo y vida:

Fue en Sudáfrica, como ya he escrito en otros textos (Cejas, Garzón y Viera 2022 y 2024), donde me reconocí como feminista del sur. Este sentimiento de pertenencia se tornó vívido en mis encuentros en los archivos con las luchas de las mujeres contra el régimen de *apartheid* de los años cincuenta. En la lectura atenta de su correspondencia y tantos otros documentos de la época, en las entrevistas con las sobrevivientes de aquellos años animadas por un constante

²La feminista comunitaria Lorena Cabnal apunta que Abya Yala es una “palabra en el idioma del pueblo Kuna de Panamá que nombra la territorialidad del continente Americano, la cual ha sido tomada por los diferentes pueblos articulados en el movimiento de nacionalidades y pueblos indígenas, en las Cumbres Continentales” (2010: 11). Y es usada aquí para significar de manera política lo que los colonizadores españoles nombraron como América.

vaivén entre ese entonces y el post-*apartheid* como nuevo pacto social donde las mujeres tenían y reclamaban su participación en ese que era el tiempo presente de mi investigación, me reconocí feminista (2025: 39).

Abya Yala-Sudáfrica, una apuesta que irrumpe en el marco de conocimiento patriarcal y occidental. Su gesto implica tomar distancia —irreverente y necesaria— de la epistemología dominante, constituida esencialmente desde una mirada blanca, masculina y europea (Ribeiro 2023). No se trata de un simple intercambio o aprendizaje teórico, sino de interrumpir la dependencia respecto de la dicotomía racional moderna, cuya tendencia a conceptualizar la experiencia de forma totalizadora y abstraída del contexto social facilita procesos de deshumanización (Blazquez 2012).

Etimológicamente, la palabra *diálogo* proviene del griego *diá-lógos*, que significa “lo que pasa a través”; es decir, aquello que circula y hace sentido entre dos o más. No es una simple transferencia ni una querella, tampoco se sostiene en el distanciamiento o en la pretendida objetividad. Por el contrario, el diálogo se arraiga en lo vivo, en lo que vibra, en lo que se ofrece y se arriesga. No busca reforzar confrontaciones polarizantes, más bien, propiciar encuentros. Así lo plantea Mónica Cejas al delinear lo que significa un diálogo Sur-Sur, cuyo impulso emerge precisamente de su propia experiencia:

[...] un diálogo —a través del Atlántico y desde el Sur— que trascienda las diferencias e interrelaciones entre dos contextos y a sus protagonistas en el ejercicio de desentrañar las relaciones entre cultura y poder, relaciones manifestadas en prácticas culturales que buscan transformar realidades. Se trata también de la cartografía de un deseo personal: conectar no sólo dos espacios que constituyen parte de mi propia experiencia de vida, sino encontrarme en esa conexión con sus tensiones y vislumbrar prácticas políticas, en apariencia fugaces, que no sólo retan sino que transforman el orden heteropatriarcal (2020: 192).

Los encuentros de Mónica Cejas con Sudáfrica han ido tejiendo diálogos Sur-Sur, que ella ofrece y propicia dentro de sus programas académicos. Su propuesta coloca en el centro las prácticas políticas que buscan transformar las estructuras heteropatriarcales al mismo tiempo que las desigualdades racistas y capitalistas constituidas estructural y contextualmente; prácticas

que, al poner en relación dos contextos situados, permiten apreciar sus conexiones sin omitir las diferencias que las sostienen. Es así como no se trata de una propuesta asimilacionista, sino de una acción política que elige el reconocimiento correspondido, la interpelación mutua y la capacidad transformadora que emerge cuando las experiencias del Sur se miran, se reconocen y resuenan al circular entre sí.

Mónica despertó mi interés en Sudáfrica a través de la manera en que articulaba su propio vínculo con dicho contexto. Esta transmisión de sabiduría puede comprenderse en lo que las sudafricanas Babalwa Magoqwana, Siphokazi Magadla y Athambile Masola (2024), en su libro *Inyathi Ibuzwa Kwabaphambili: Theorising South African Women's Intellectual Legacies*, nombran como una práctica metodológica que reconoce las transiciones intelectuales entre el pasado y el presente, así como la forma en que las mujeres ofrecen recursos a otras para enfrentar los desafíos globales que nos atraviesan. Ellas escriben:

Ubicamos a las mujeres como las pedagogas fundamentales en las herencias intelectuales y creativas que han informado lógicas institucionales y resiliencias, nuestra relación con el entorno, formas de resistencia a la opresión y concepciones feministas de libertad y de gobernanza. Al observar las herencias intelectuales de las mujeres desde el siglo XIX hasta el XXI [...] las mujeres son los canales a través de los cuales las ideas antiguas encuentran significado y moldean la manera en que se involucran con “el mundo y, finalmente, la manera de ser una con el propio pueblo”³ (2024: 1).

De esta manera, sitúo a mi maestra Mónica Cejas como parte de una genealogía de mujeres pedagogas e intelectuales, cuya práctica trasciende una formación indiferente, políticamente descomprometida o restringida exclusivamente al espacio del aula. Mientras realizaba mi investigación “Feminicidios en el Estado de México: representaciones en las notas de la prensa” (2018), pude reconocer cómo Mónica ofrece asesorías profundas y generosas, orientadas a atender de manera gradual los problemas de investigación de sus alumnas. Asimismo, suele propiciar encuentros colectivos entre ellas, concebidos como espacios para fortalecer vínculos intelectuales, intercambiar saberes y bibliografía, y promover prácticas

³La traducción es mía.

de autocuidado cotidiano. En estos encuentros también se comparten estrategias para afrontar los bloqueos de escritura y las angustias que con frecuencia atraviesan nuestros procesos académicos.

Aún recuerdo llegar a su cubículo mientras ella tomaba mate y, antes de comenzar con lo que concernía a nuestro trabajo en cuestión, escucharla hablar de sus lecturas y reflexiones sobre Sudáfrica. Debo reconocer la intensidad y la atracción de su palabra, una que no se aquieta en los detalles: su curiosidad vuelve táctil lo invisible, aquello que una podría pasar por alto. Mónica busca diálogos entre las sombras, en los vestigios, en la hondura y en el símbolo. Sus encuentros, los que acontecieron incluso cuando yo era niña en los años noventa, y el más reciente, compartido conmigo, han constituido canales de un conocimiento genealógico, que se despliegan en su escritura, pero que algunas también tenemos la fortuna de escuchar en su propia voz, por ejemplo, en el inicio de alguna asesoría o en alguna clase.

Estos canales de conocimiento entre mujeres (Magoqwana, Magadla y Masola 2024) configuran un saber epistémico que se distancia de concebir la transmisión del conocimiento como algo abstraído de las relaciones, del mundo, del contexto o de las emociones. Mónica me heredó muchas de sus reflexiones, en consonancia con lo que expresan Babalwa Magoqwana, Siphokazi Magadla y Athambile Masola (2024) al reconocer la herencia no como una transmisión acumulativa de conocimientos, sino como una continuidad relacional. Por ello recurren al proverbio isiXhosa *inyathi ibuzwa kwabaphambili* para nombrar su libro, el cual “significa que la sabiduría se aprende o se busca en las personas mayores” (2024: 2).

Cuando los cazadores, especialmente los especialistas o expertos, emprenden una cacería, no deambulan al azar por el bosque. Siguen las huellas de quienes han ido antes y preguntan sobre los animales peligrosos, como el búfalo, para no ser atacados sin advertencia. Este proverbio se utiliza principalmente para aconsejar a las personas inexpertas y, sencillamente, significa que es correcto y sabio preguntar a quienes saben a través de la experiencia (Magoqwana, Magadla y Masola 2024: 2).

No es incidental que las autoras recurran a un proverbio para dar sentido a estas formas de transmisión del conocimiento, pues en las tradiciones africanas las fuentes orales, como la poesía de alabanza, la asignación de nombres, las adivinanzas, los proverbios, las leyendas, los mitos y los cuentos, constituyen un vasto caudal epistémico (Phalafala 2020: 6).

Ahora bien, a través del trabajo que realizábamos durante mi investigación, al tiempo que fue mi docente, poco a poco fui heredando formas de entender y apreciar mi contexto en relación con Sudáfrica. No hubo una línea recta en ese descubrir, tomó su tiempo. Fueron años de ser nutrida por el amor con que Mónica habita Sudáfrica. De esta manera, ocurrieron mis primeros emplazamientos, movimientos que tuve que dar independientemente de la relación, aunque nunca en soledad. Uno de ellos fue acercarme a lesbianas negras sudafricanas. Mónica me condujo al trabajo de la fotógrafa negra Zanele Muholi⁴ y al de la activista lesbiana negra Funeka Soldaat, a quien años después conocería, cuando ya era yo una investigadora interesada en las vidas y los legados de las fotógrafas negras sudafricanas, gestando mi propio encuentro con ese país.

2 Leer Sudáfrica desde México: un encuentro mediado por la escritura y la fotografía de la existencia lésbica

Como ya he mencionado, mi encuentro con Sudáfrica tuvo su origen en la relación de mentoría con mi maestra Mónica; sin embargo, con el paso del tiempo fui trazando mi propio trayecto político, feminista y afectivo con dicho contexto. Uno de los primeros llamados ocurrió a través del trabajo fotográfico de Zanele Muholi, específicamente de los retratos de parejas lesbianas negras en su serie *Being* (2006–presente). Esta primera transmisión de conocimiento de Mónica hacia mí fue fundamental: se convirtió en un espejo de mi propia experiencia como fotógrafa lesbiana del Sur.

Las imágenes pertenecientes a *Being* me sacudieron. Había algo mágico en ellas —pensé—, la magia de volver significativa la experiencia lésbica del Sur global. Conviene aquí recordar que fue mi propio contexto el que posibilitó una apertura sensible a este proyecto artístico. Cuando conocí la serie fotográfica *Being*, me encontraba trabajando en mi tesis de maestría y era activista en una organización lésbica enfocada en mujeres de la periferia de la Ciudad de México, el Centro Transdisciplinario en Estudios en Género. Como mujer lesbiana de ascendencia indígena, afrodescendiente, y habitante de la periferia, es decir, lejos de las infraestructuras sociales y económicas

⁴Cuando conocí a Zanele Muholi ella se nombraba así misma como lesbiana, actualmente se reconoce como *queer*.

centrales, pude reconocerme en aquellos retratos. Ese diálogo produjo en mí un desplazamiento de sentido que me devolvió a mi propio contexto, una lesbiana viviendo en territorios marcados por la desigualdad social, económica y, por lo tanto, racial de mi país. A partir de esa experiencia, mi interés como activista era compartir y politizar la vida lésbica en estos espacios donde enfrentamos violencias estructurales escasamente nombradas en México. En ese diálogo, se estableció un puente epistémico entre mi propia experiencia y la obra de Muholi, lo que más tarde reconocería como diálogos Sur-Sur.

En consecuencia, el trabajo de Zanele Muholi, para mí, no se trataba únicamente de hacer visible su existencia en el contexto sudafricano, lo cual ya es, por sí mismo, un acto de valentía irreverente; se trataba también de dotarla de sentido, de crear referentes simbólicos para una experiencia que, a lo largo del tiempo, ha sido tergiversada, borrada o negada tanto en México como en Sudáfrica. Era, en otras palabras, el acto de ofrecer una forma distinta de comprender el mundo: abrir y desbordar la naturalización de las relaciones heterosexuales, una naturalización que impone de forma perversa un régimen de opresión sostenido por “la relación obligatoria social entre el ‘hombre’ y la ‘mujer’” (Wittig 2006: 51).

Zanele Muholi va más allá de una propuesta estética, no titubea en mostrar la dimensión política de su trabajo, se posiciona en contra de los asesinatos de lesbianas negras en Sudáfrica; de la violencia ejercida por los hombres hacia ellas; y de la definición totalizadora que califica la lesbiandad como “no africana”. Zanele dice de *Being*:

El trabajo busca erradicar la estigmatización de nuestras sexualidades como “no africanas”, aun cuando nuestra propia existencia perturba las (hetero)sexualidades dominantes, los patriarcados y las opresiones que no fueron de nuestra propia creación. Desde la esclavitud y el colonialismo, las imágenes de nosotras, las mujeres africanas, se han utilizado para reproducir la heterosexualidad y el patriarcado blanco, y estos sistemas de poder han organizado nuestra vida cotidiana de tal manera que es difícil visualizarnos como realmente somos en nuestras respectivas comunidades. Además, las imágenes que vemos se basan en binarismos que nos fueron prescritos durante mucho tiempo (hetero/homo, masculino/femenino, africano/no africano). Desde que nacemos, se nos enseña a internalizar sus existencias, olvidando a veces que si los cuerpos están

conectados, conectando, la sensualidad va más allá de las comprensiones simplistas de género y sexualidad⁵ (Muholi s.f.).

Esta propuesta artística y política es nombrada por la propia Zanele Muholi como *activismo visual*, categoría que en Sudáfrica posee una tradición compleja que conviene al menos trazar para comprender su fuerza. En dicha tradición encontramos los vestigios de las fotografías que documentaron la opresión y las atrocidades del *apartheid*; imágenes que se convirtieron en herramientas simbólicas para generar conciencia y apoyo tanto dentro como fuera del país. Esta genealogía incluye colectivos como *Afrapix*⁶ (activo entre 1982 y 1991) y trabajos publicados en revistas como *Zonk! African People's Pictorial* (desde 1949) o *Drum* (desde 1951). También reúne la obra de fotógrafos fundamentales como Ernest Cole (1940–1990), Peter Magubane (1932–2024) y David Goldblatt (1930–2018). Este último fundó el *Market Photo Workshop* en 1985, una escuela de fotografía, que además fue el espacio de formación de la misma Zanele Muholi.

La educación artística de Zanele Muholi en la escuela *Market Photo Workshop* evidencia que, para esta artista, la fotografía no es un lenguaje superficial ni una estética despolitizada o indiferente al contexto. Por el contrario, su práctica se enraíza en una tradición que concibe la imagen como herramienta de conciencia y transformación, como ella misma lo expresa: “Éstas no son otras bellas fotografías, sino lo que llamo fotografías educativas” (Muholi 2004: 30). En palabras de la historiadora de arte suiza Julie Bonzon, el “*Market Photo Workshop* es, ante todo, un espacio de formación destinado para proporcionar lo que sus directores y docentes denominan alfabetización visual (*visual literacy*) a fotógrafos emergentes que fueron, en gran medida, excluidos de las escuelas de arte y de las instituciones formativas designadas previamente como ‘blancas’”⁷ (2024: 8–9).

Esta exclusión tuvo su fundamento en el *apartheid*, particularmente bajo la *Bantu Education Act* (1953–1979), que limitó de manera sistemática el acceso de la población negra a una educación avanzada, científica o artística, orientándola más bien hacia trabajos manuales y oficios subordinados.

⁵La traducción es mía.

⁶Proyecto de resistencia visual que “reunió a fotógrafos progresistas de diversos orígenes que no solo buscaban documentar y apoyar la lucha contra el *apartheid*, sino que también pusieron su trabajo al servicio de los sindicatos, los movimientos políticos y de solidaridad, las organizaciones juveniles y los movimientos democráticos de masas de mediados de la década de 1980” (Hayes 2009: 38).

⁷La traducción es mía.

Dicha política, junto con otras leyes del régimen, consolidó el sistema de dominación racial en Sudáfrica y permitió la reproducción de la supremacía blanca (Posel 1991). Por ello, las prácticas artísticas de Zanele Muholi no sólo hacen tangible la experiencia lésbica entre mujeres negras, también muestran que el hecho de que miembros de comunidades negras —en este caso, estx fotógrafx— se dedicaran al arte constituía un acto irreverente frente a los legados del *apartheid*.

El trabajo artístico y político de Zanele Muholi forma parte de mi encuentro con Sudáfrica a través de la lectura de su obra fotográfica. Ese acercamiento, sumado a mis propios intereses, la fotografía y la existencia lésbica, abrió un vínculo vital. Tejé un diálogo que habité desde la curiosidad y la alegría; puedo observarme compartiendo el trabajo de esta artista con amigas lesbianas, en los talleres de la organización que hicimos en compañía de otras mujeres. Circulábamos esas imágenes desde la creatividad y el deseo, pues aunque eran fotografías que retrataban mujeres lesbianas negras que vivían en otro contexto, nos permitían vivir y concebir nuestra existencia desde la dignificación del amor entre mujeres.

Adicionalmente, otro de los escenarios que avivó mi vínculo con Sudáfrica fue el encuentro con el trabajo de la activista lesbiana negra *butch* Funeka Soldaat. Al igual que en el caso de Zanele Muholi, llegué a ella a través de la palabra de Mónica Cejas. Como ya he señalado, en ese momento yo trabajaba en una organización de lesbianas de la periferia de la Ciudad de México y de la zona conurbada del Estado de México. Una parte sustancial de nuestro trabajo consistía en identificar las violencias específicas que vivíamos las lesbianas en esos contextos.

Es importante precisar que mientras realizaba ese trabajo organizativo, también desarrollaba mi tesis de maestría en el programa de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. En dicha investigación abordé los casos de feminicidio y su representación en la prensa del Estado de México, y elaboré una base de datos titulada “Feminicidios en el Estado de México”⁸, la cual me permitió analizar de manera sistemática los discursos de la prensa en torno al feminicidio.

Dicho esto, al leer el recorrido del trabajo de Soldaat en su biografía *Uhambo. The Life Journey of Funeka Soldaat* (2018), advertí el profundo vacío simbólico que las lesbianas negras experimentan dentro de las

⁸Construida a partir de la información obtenida de notas informativas sobre feminicidios perpetrados por parejas o ex parejas masculinas, recopiladas en dos periódicos locales: *A Fondo Estado de México* y *El Universal*.

organizaciones LGBT+; es decir, una persistente sensación de no pertenecer al mundo. La propia Soldaat narra cómo, en organizaciones en las que participó, por ejemplo, la *Association of Bisexuals, Gays and Lesbians* (ABIGALE), las prácticas estaban dominadas por hombres gays africanos; mientras que en *Triangle Project* lo estaban por hombres gays blancos. En ambos casos, la participación y la dirección por parte de lesbianas negras quedaron relegadas, y aún más la de aquellas que, como Soldaat, provenían de los *townships*⁹. Estos actos institucionales continúan desautorizando y deshumanizando la existencia lésbica y, como consecuencia, invisibilizando las violencias específicas, y sus particularidades, que experimentan en dichos contextos, por consecuencia nuestro lugar en el mundo.

Por esta razón, Soldaat decidió crear una organización focalizada en contrarrestar este vacío simbólico y, por ende, político, profundamente violento sobre las lesbianas negras en Sudáfrica. Así surgió *Free Gender* en 2008, en el contexto del juicio por el asesinato de Zoliswa Nonkonyane, una lesbiana negra de 19 años, ocurrido en 2006. Ella misma lo describe de la siguiente manera: “Mis amigas y yo fundamos *Free Gender* desde el profundo dolor y la confusión que sentimos después de que, como lesbianas, fuimos en gran medida invisibles en la corte en 2008 durante el caso judicial de Zoliswa Nonkonyane”¹⁰ (2018: 105).

El activismo lésbico de Funeka Soldaat tuvo un efecto notable en mi propio trabajo como activista lesbiana. En primer lugar, porque, al igual que ella, formaba parte de un grupo de lesbianas que se enfrentó al escaso apoyo de financiamientos y de instancias gubernamentales cuando una organización se centra de manera concreta en las problemáticas de las lesbianas de la periferia. Asimismo, nos habíamos encontrado con la nula agencia que las lesbianas tenemos dentro de las organizaciones LGBT+, como si nuestras problemáticas y experiencias ocuparan un lugar marginal cuando se trataba de distribuir recursos o de generar una agenda política que respondiera a ellas. Este último hecho fue determinante para que nosotras, un grupo de amigas lesbianas de la periferia de la Ciudad de México y del Estado de México, fundáramos nuestra propia organización, el Centro Transdisciplinario de Estudios en Género.

Reconocer las experiencias compartidas que tenía con Soldaat fue vertebral para otorgar sentido a mi activismo político, especialmente en

⁹Los *townships* son zonas a donde se desplazó a las personas africanas negras durante el régimen político del *apartheid* bajo la Ley *Group Area Act* (1950).

¹⁰La traducción es mía.

contextos donde la experiencia lésbica es sistemáticamente desestimada o minimizada, como ocurre tanto en México como en Sudáfrica. Bastó conocer el trabajo de Soldaat en *Free Gender* para comprender con mayor claridad el entramado de invisibilización y minimización de la existencia lésbica en México. Por medio de este reconocimiento, nuevamente se abría paso al diálogo con Sudáfrica. Por ejemplo, mientras realizaba mi investigación de maestría sobre casos de feminicidio, cuyo corpus estuvo conformado por ciento ocho notas periodísticas, no anticipé, paradójicamente, que las víctimas presentadas en esos relatos mediáticos como heterosexuales, en realidad, no lo fueran. Cabía la posibilidad, ahora lo puedo problematizar, de que algunos de esos asesinatos hubiesen estado motivados por el lesbianismo de las mujeres. Esta constatación fue contundente para mí, ya que en ninguna de las ciento ocho notas analizadas aparecía, ni siquiera de manera velada, la enunciación de que se tratara de atentados contra lesbianas.

Reconocí, a partir de la lectura del activismo de Funeka Soldaat que puse en diálogo con mi propia experiencia, que en México existe una negación casi total de las violencias específicas que enfrentan las mujeres lesbianas, una situación semejante a la que ocurre en Sudáfrica. En dicho contexto, las lesbianas negras luchan contra la falta de acción ante los crímenes de odio cometidos en los *townships*, contextos en los que ni la comunidad ni las instituciones responden de manera efectiva (Soldaat 2018). En México, si bien existen numerosas investigaciones sobre la violencia que viven las mujeres en el país, no se cuenta con mediciones que estudien, estimen o visibilicen las violencias puntuales que atraviesan la vida de las mujeres lesbianas. Tampoco existen datos sistemáticos sobre lesbicidios, violaciones, discriminación laboral u otras formas de violencia motivadas por el lesbianismo. Esta ausencia de información es, en sí misma, un síntoma de la escasa atención que las instituciones estatales prestan a estas violencias, con relación a lo que como grupo de activistas denominamos como lesbomisogina, es decir, el ejercicio de opresión realizado histórica y contextualmente por hombres a mujeres, para imposibilitar la existencia lesbiana, por ello no lo considerábamos una fobia, un miedo irracional, sino una herramienta estructural de dominación masculina.

La trayectoria política de Funeka Soldaat, tal como la conocí a través de su biografía, reordenó mi comprensión del activismo lésbico y movilizó mi propia práctica como activista. Hizo formulables preguntas que el orden simbólico patriarcal y occidental había condenado a permanecer invisibles e indecibles (Rich 1972). A pesar de la distancia entre nuestros contextos y de los matices particulares que constituyen a cada uno, existe un hilo, uno que

teje un entramado desde el cual puedo reconocerme a través de la experiencia política del activismo de Soldaat. Ese hilo dio lugar, más adelante, a la construcción de una relación, una amistad política entre Soldaat y yo, que, como señala la feminista chilena Edda Gaviola, implica “un proceso que arranca en el encuentro y en la necesidad urgente de cambiar de signos la vida y la historia, pasando por la construcción respetuosa de confianzas y querencias mutuas que se van perfilando en el camino del descubrimiento de la otra, de una misma y de una genealogía de mujeres” (2018: 10).

Tanto Zanele Muholi como Funeka Soldaat pasaron a ser intereses políticos en mi encuentro con Sudáfrica. Su llegada a mi vida provino de las enseñanzas de mi maestra Mónica Cejas, pero fue mi propio ímpetu por conocer sus trabajos lo que fue creando una relación concreta entre ese contexto y yo. Sus obras y activismos tocaban mi experiencia lésbica, mi práctica como activista y mi mirada fotográfica; todas estas dimensiones que constituyen quién soy, mis intereses, mis relaciones: tejía un diálogo Sur-Sur. Ambas transitaban mi interior, un interior que no responde a las antinomias del pensamiento colonizador y patriarcal: que no divide lo personal de lo político. Pues cuando hablo de interior, me refiero a mi ejercicio de significar el mundo y el lugar que ocupo en él. De este modo, también forman parte de aquello que me emerge, me conmueve, me toca, me preocupa: de lo que me orienta en la vida.

3 Vivir en Sudáfrica: cuando el cuerpo excede la palabra

Toda esta trayectoria ya escrita desembocó en la elección de mi tema de investigación para el doctorado en Estudios de Género en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), el proceso creativo de la fotografía negra sudafricana Nomusa Makhubu en su serie *Self-Portrait Project* (2007–2013). No fue una sorpresa para mí elegir como pasión principal la obra fotográfica de una artista sudafricana, pues mientras más me acercaba a Sudáfrica, más me adentraba a las prácticas fotográficas de artistas negras como Lindeka Qampi, Lebohlang Kganye, Thenjiwe Niki Nkosi, Lebo Thoka, y por supuesto Nomusa Makhubu.

Y así fue como mi encuentro con Sudáfrica fue desplazándose, de ser un lugar con el que me vinculaba principalmente desde mis intereses como activista a convertirse también en un interés académico, ambos por supuesto

en diada¹¹. De tal manera, comencé a evocar el contexto sudafricano desde una investigación feminista e interseccional orientada a construir diálogos epistémicos Sur-Sur. Me centré entonces en la lectura de ese contexto a partir de investigaciones académicas sobre fotografía, representación de mujeres negras y del archivo colonial, al tiempo que planeaba una estancia de investigación que me permitiera desarrollar mi trabajo de campo. Aquel viaje, premonitorio en ese momento, suscitaría un vaivén de sensaciones: un despertar, un giro, un silencio, un llanto, una carcajada. Fue un desplazamiento que me desnudó con entereza, me cobijó en placer y, sobre todo, permitió que mi cuerpo hablara.

El programa de mi estancia de trabajo lo planeé minuciosamente. Agradezco que Mónica se tomara la molestia de acercarme a su red de mujeres en Sudáfrica. Gracias a ello, pude encontrar un hospedaje seguro y, con el tiempo, algunas de esas mujeres se volvieron tan significativas para mí que hoy me atrevo a nombrarlas familia. No elijo esta palabra a la ligera, conozco la sustancia que implica. Además, con el apoyo de mi querida Nina Höchtl, integrante de mi comité tutorial, logré establecer contacto con Nomusa Makhubu, quien me recibió en la Universidad de Cape Town para sostener una serie de encuentros y conversaciones. Este proceso también estuvo acompañado por el cuidado constante de mi tutora, Gemma Argüello. Decidí entonces alejarme de las metodologías clásicas de las ciencias sociales, como la entrevista, para poner en práctica un verdadero diálogo entre Nomusa y yo.

La meticulosidad con la que emprendí este viaje daba cuenta de mi propio pragmatismo frente a lo majestuoso que me resultaba vivir en otro país durante tres meses y, quizá lo más inquietante para mí, habitar un contexto que hablaba otra lengua, no la mía. Porque, aunque había estudiado inglés durante varios años, sabía que la inmersión en otra lengua sería completamente desafiante. Sin embargo, ese pragmatismo se desmoronó a los pocos días de estar viviendo en Cape Town, aquello que había dado por cierto, tanto del contexto como de mí misma, comenzó a transformarse.

Para dar cuenta de cómo Sudáfrica suscitó un movimiento, un excedente, es decir, un giro que me llevó más allá de mi aproximación a ese contexto a través de la lectura académica e incluso de mis motivaciones como activista lesbiana, recupero el trabajo de la especialista en literaturas africanas y de la

¹¹ Este tránsito no me resultó equivoco, pues, como bien sabemos, es imposible separar, para las feministas comprometidas con la lucha antirracista y anticapitalista, el quehacer político de nuestro trabajo dentro de la universidad.

diáspora negra sudafricana Uhuru Portia Phalafala, a quien conocí gracias a Nomusa Makhubu. Fue en una conversación sobre el archivo, ya en Sudáfrica, cuando su nombre apareció por primera vez. Más tarde me enfoqué en la lectura de su obra y abrió experiencias y comprensiones que quizá habrían pasado inadvertidas sin la vivencia concreta de adentrarme, tanto como me fue posible, en ese contexto.

En sentido estricto, la palabra archivo proviene del latín *archivum*, que significa residencia del magistrado, y del griego *arkhē*, que remite a orden, gobierno, poder y mando. De ahí que pueda afirmarse que los archivos coloniales ordenaban, tanto en sentido imperativo como taxonómico, los criterios de la evidencia, las pruebas y los testimonios que servían para elaborar narraciones morales (Stoler 2010: 476). A esta lectura se suma la del historiador camerunés Achille Mbembe (2020), quien subraya que el archivo no sólo conserva, sino que también produce. No todo documento puede ser integrado ni considerado archivable, y la mayoría de los materiales que llegan a formar parte del archivo dependen del trabajo y de la mediación del Estado. Así, el archivo es a la vez producto del poder y dispositivo que lo reproduce.

Desde esta perspectiva, Phalafala (2020) evidencia cómo el archivo moderno y colonial excluye y acalla memorias vivas y saberes que no han sido inscritos en lenguas coloniales ni fijados por escrito. Ese silenciamiento afecta también modos de conocimiento que se expresan en las sensaciones corporales, en el afecto, en el cuerpo y en la oralidad. En este marco, Phalafala propone la noción teórica y política de matriarchivos como espacios donde el conocimiento vive y se transmite a través del cuerpo, en lo que denomina “textualidades encarnadas: lo oral, lo aural, lo cantado, lo performado y lo enunciado; aquello que vive simultáneamente dentro y fuera de la página. Es ‘en el afuera’ donde habitan los pliegues de las formas heredadas matrilinealmente” (2020: 5).

Es importante decir que Phalafala recupera el concepto de matriarchivo del proyecto *Matriarchive of the Mediterranean*, espacio académico y artístico impulsado por la investigadora italiana especializada en estudios poscoloniales y de género Silvana Carotenuto, el cual tiene como objetivo el supuesto interpretativo de que

[...] la vocación archivística está... siempre vinculada al *arké*, a los *archons*, a la arquitectura de un lugar destinado a la consignación, dentro de un linaje patriarcal, de una selectividad de textos, signos, memorias, documentos y materiales operada por —guardianes— hombres que trabajan en interés de —instituciones— masculinas cuyo fin es salvaguardar la

memoria / de la memoria. La forma existente del archivo es masculina, patriarcal y patrilineal: la herencia de aquello que repite, resguarda y archiva el orden, el poder y la tradición. (Ianniciello como se cita en Phalafala 2020: 4).

De esta manera, Phalafala recupera la conceptualización del matriarchivo como una intervención crítica y política que desestabiliza la noción patriarcal y colonial del archivo moderno y abre la posibilidad de otras formas de memoria, transmisión del conocimiento y autoridad. Es así que este enfoque permite dar cuenta, de manera central, de las genealogías epistémicas de las mujeres, al desmitificar la primacía de la cultura escrita y tipográfica de la modernidad colonial como instancia suprema del saber. De forma simultánea, cuestiona la centralidad que reconoce como único productor legítimo de conocimiento al hombre moderno educado.

Es en ese lugar, en el matriarchivo, donde sitúo mi experiencia en Sudáfrica, un espacio en el que el conocimiento excede, ante todo, la lengua colonizadora y los saberes legitimados exclusivamente por el texto escrito o por la universidad. Desde una atención a la genealogía (Magoqwana, Magadla y Masola 2024), reconozco saberes que emergieron de sensaciones corporales, de conversaciones cotidianas y de espacios como la cocina o el transporte público, es decir, de aquello que permanece fuera de la institución, de los libros y de las bases de datos. Aunque es importante precisar que también fui nutrida por estos últimos ámbitos, mi intención en este texto no es detenerme en ellos. Habrá otros momentos para eso, la tesis misma constituye uno de esos espacios.

Quisiera, entonces, detenerme en mi cuerpo y en aquello que suscitó en él mi encuentro con Sudáfrica; en primer lugar, el miedo a hablar una lengua que no era la mía. Durante los primeros días, estuve rodeada de experiencias en las que mi timidez se hacía ampliamente visible: oraciones entrecortadas, una pronunciación escueta y, en ocasiones, casi nula. Ir a comprar mis alimentos o viajar en el transporte público despertaba en mí una profunda ansiedad. Con el tiempo, y como me dijeron en más de una ocasión Mónica Cejas y Funeka Soldaat, quien tiene como lengua materna el isiXhosa, “el inglés es solo el lenguaje para comunicarnos; no importa cómo lo hables, mientras nos entendamos”. Así, mi lengua, tanto el órgano corporal como el sistema de conocimiento sobre los signos que conforman este idioma, comenzó a soltarse.

En Sudáfrica está muy presente que el inglés es la lengua del colonizador; por ello, existe una disposición afectiva hacia el tartamudeo, la mala estructuración de las oraciones, el uso inestable de los tiempos verbales y

todo aquello que emerge cuando se aprende una lengua imperial. De ese reconocimiento nace un aprendizaje desde la risa, el abrazo y el apapacho, que puede ser o no táctil, pero que siempre es profundamente corporal y relacional. Pasé del miedo paralizante al balbuceo, al juego. Me sentía como una niña aprendiendo a hablar, guiada por madres amorosas, como mis brujas africanas Zaide y Merunisa, quienes repetían conmigo, con paciencia y cariño, los sonidos y la estructura gramatical; al tiempo que construíamos una relación.

Es importante mencionar que tengo una estima muy alta por mi capacidad discursiva; en Sudáfrica, al inicio, sentí que la perdía, que una de mis facultades más elocuentes y que reconozco como propias dejaba de ocupar un lugar central. De esta manera, muchas veces la lengua se hizo visible desde mi observación y, paradigmáticamente, desde el silencio. Descubrí otras formas de comunicación a través del cuerpo: el gesto, las señales, las orientaciones corporales y, sobre todo, mi capacidad de escuchar, no solo palabras, sino también los otros cuerpos que me rodeaban. Aprendí eso que Mónica describe como una demostración de afecto sin tacto ni palabra. De este modo, fui palpando cada uno de los espacios que habité, mientras observaba *Table Mountain*; mientras viajaba en el tren y me abría a los sonidos y a los rituales corporales; mientras nadaba en el agua fría del océano Atlántico; o mientras compartía la cotidianidad con Makhubu.

En consecuencia, comenzó a hacerse cada vez más presente el cuerpo como experiencia viva del conocimiento, un cuerpo que fue acomodando en sí una memoria que ahora se evoca para escribir este texto, memoria que entiendo como el lugar del matriarchivo, de mi encuentro con Sudáfrica. Una de las reflexiones más contradictorias surgió a partir de una conversación con Makhubu, quien me explicó cómo, durante el *apartheid*, la lucha se colectivizó deslegitimando la imposición de la organización racial. Dicha organización se sostuvo en una “segregación total con base en la categorización racial: legislar para clasificar, clasificar para separar y registrar, registrar para vigilar y controlar, y así constreñir a un determinado espacio organizando el trabajo y el acceso a los recursos y, obviamente, criminalizar” (Cejas 2017: 61). Esta colectivización operó al desestimar la clasificación racial impuesta y al apropiarse de la categoría de negro para nombrar todo aquello que no era blanco. En ese sentido, la lectura de la raza podía manifestarse de formas diversas según la interpretación de los cuerpos

en contextos de resistencia, de modo que mujeres negras, colour, indias y asiáticas¹² quedaban incluidas dentro de esa lucha colectiva negra.

Una vez más, el cuerpo se hacía presente y excedía los conocimientos que hasta entonces había adquirido a través de la lectura académica. En Sudáfrica, no era leída como una mujer blanca, sino como una mujer colour; en ocasiones con una interpretación más cercana a lo blanco, en otras a lo negro, según las circunstancias. La raza se reveló entonces como una categoría menos legible y definida de lo que había supuesto. Para mí fue sorprendente, siendo una mujer de ascendencia indígena y afroamericana, poder ser concebida como blanca, como me señaló mi amiga Muriel al observar “lo blanco de mi cabello lacio”. Sin embargo, ese rasgo es también característico de muchos pueblos indígenas de Abya Yala. Así, la raza se configura como una categoría ambivalente, en la que el contexto habilita ciertas lecturas y niega otras.

Todo ello provocó que mis emociones se desbordaran, haciendo presente la contradicción de ellas con el contexto. Algunas certezas desaparecieron y otras se fueron cultivando. Las memorias se arraigaron de tal forma en mi cuerpo que hoy, en este presente, me resulta imposible escribir sobre Sudáfrica sin sentir. Mi cuerpo experimenta una serie de emociones a veces indescriptibles para mí misma, otras descifrables, aunque siempre atravesadas por su propia complejidad. El conocimiento que habita en mi cuerpo, mi matriarchivo de este encuentro, vuelve tangibles todas aquellas experiencias que me descolocan y que evocaron modos de estar y de vincularse: el silencio, la amistad, el amor y el cariño que logré expresar a través de mi inglés torcido, así como las experiencias compartidas frente a un sistema colonial moderno que aún persiste. Todas estas experiencias rebasan la lógica moderna colonial de entender el conocimiento y la memoria. Este solo acto florece: ya es tejido vivo, es un giro y otro... es una espiral. Advierte

¹²“Sudáfrica se diferenciaba de la mayoría de los territorios coloniales de África en que atrajo a una alta proporción de colonos europeos. (...) Para 1910, tras dos siglos y medio de inmigración y expansión, poco más del 20 por ciento de la población del país recientemente unificado estaba clasificada como blanca o europea. (...) El hecho de que los colonos blancos y los africanos indígenas no fueran las únicas comunidades establecidas añadió complejidad a la forma que adoptó la segregación: en el Cabo, un grupo conocido como “coloureds” (descendientes de los pueblos khoisan, de personas esclavizadas importadas y de colonos) llegó a ocupar una posición social intermedia entre los africanos negros y los blancos. La importación de trabajadores indios bajo contrato a Natal a partir de la década de 1860 dio lugar a otro grupo racial definido legalmente, cuyo estatus dentro de la jerarquía social resultaba igualmente ambiguo” (Beinart y Dubow 1995: 15–16).

que, a pesar de la fuerza opresiva de la colonización, continuamos creando, riendo, tejiendo redes y amistades políticas, construyendo hogares lejos de los lugares donde nacimos.

4 Conclusiones

En este texto, creado desde una escritura que partía de mí misma, es decir, desde una enunciación que no se afirmaba en el pensamiento del pensamiento, ese que se edifica mentalmente sobre las opiniones de autores hombres que se citan unos a otros en una cadena ininterrumpida de saber racional (Rivera 2020: 6), quise, por otro lado, evocar la *oscuridad lúcida*. La sabiduría originaria de las mujeres, es decir, aquella que nace de la relación viva, del movimiento, de la cotidianidad, de los consejos, de los cantos, de la transmisión de sabiduría entre mujeres adultas a mujeres jóvenes (Magoqwana, Magadla y Masola 2024). Es así que es una escritura nacida de mi experiencia y de mi movimiento interior, del trayecto de mi vida, de las lecciones, relaciones e intereses que han convocado mi encuentro con Sudáfrica. Es un encuentro que decido escribir, consciente e irreverentemente, desde mi yo.

Doy cuenta en esta escritura de tres momentos que puedo distinguir en mi encuentro con Sudáfrica. El primero, surge de mi relación de mentoría con mi maestra Mónica Cejas. El segundo, aborda la apertura a intereses propios que nacen en y hacia ese contexto. El tercero, se refiere a la experiencia vivida en Sudáfrica y a la movilización interior que produjo en mí, a la cual aludo mediante la noción de matriarchivo (Phalafala 2020), entendida como el depósito vivo de memoria corporal que conservo de esa experiencia.

Todo este conjunto se inscribe en la propuesta epistémica de los diálogos Sur-Sur, la cual me fue transmitida por mi maestra Mónica Cejas en el marco de nuestra relación académica maestra-alumna, tanto a través de la lectura de su obra como de la experiencia compartida de una convivencia sostenida en el trabajo intelectual. Dicha transmisión tuvo lugar en sus clases, asesorías, consejos y en la guía constante que fue tomando forma como una relación de mentoría. Ahora bien, dichos diálogos Sur-Sur hacen visibles prácticas políticas y culturales que, aunque a veces parecen pasajeras o breves, no sólo interpelan, sino que desestabilizan y transforman el orden heteropatriarcal y colonial. Considero, entonces, que esta es una apuesta política irreverente que se puede palpar en una genealogía académica como escritural, una genealogía que irrumpe los modos objetivos y neutrales de

pensar lo cognoscible, pues sitúa en el centro el reconocimiento que se propicia en el encuentro, en la magia y, sobre todo, en la relación.

Bibliografía

BEINART, William y DUBOW, Saul (1995) “Introduction the historiography of segregation and apartheid”, en: Beinart, W. y Dubow, S. (eds.), *Segregation and apartheid in twentieth-century South Africa*. London: Routledge, pp. 1–24.

BLÁZQUEZ GRAF, Norma (2012) “Epistemología feminista temas centrales”, en: Blázquez Graf, N.; Flores Palacios, F. y Ríos Everardo, M. (coords.), *Investigación feminista epistemología, metodología y representaciones sociales*. Ciudad de México: UNAM-CEIICH.

BONZON, Julie (2024) *The Market Photo Workshop in South Africa and the ‘Born Free’ Generation Remaking Histories*. New York: Routledge.

CABNAL, Lorena (2010) *Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*. Guatemala: Amismaxaj. Disponible en: <https://elizabethruano.com/wp-content/uploads/2019/07/Cabnal-2010-Propuesta-de-Pensamiento-Epistémico-Mujeres-Indigenas.pdf>

CAMPOS Rico, Ivonne Virginia (2022) “Reflexividad, agencia y sororidad. Interacciones en la formación académica”, en: Cejas, M. I. y Galindo Marines, A. (coords.), *Mujeres desde el Sur Poéticas del encuentro con Asia y África*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 129–152.

CEJAS, Mónica Inés (2003) *Creating a women’s political space within the anti-apartheid movement of the 1950s the case of the Federation of South African Women (1954–1963)*. Tesis doctoral. Tsuda College, Tokyo.

CEJAS, Mónica Inés (2017) “Género, nación y ciudadanía en Sudáfrica post-apartheid. Bases legales e institucionales de un modelo incluyente”, en: Cejas, M. I. (coord.), *Sudáfrica post-apartheid Nación, ciudadanía, movimientos sociales, gobierno, género, sexualidades*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 61–87.

CEJAS, Mónica Inés (2020) “Cartografiar desde el activismo visual y artístico en el Sur Global Zanele Muholi y Mujeres Públicas”, en: Cejas, M. I. (coord.), *Feminismo, cultura y política. El contexto como acertijo*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 191–228.

CEJAS, Mónica Inés (2025) “Ensayo genealógico con revistas”, *Debate Feminista* 35(70): 37–46.

FRANULIC, Andrea (2023) *Confesiones de una amante de la lengua materna*. España: Sabina Editorial.

GAVIOLA, Edda (2018) “Apuntes sobre la amistad política entre mujeres”, en: Gaviola, E. y Korol, C. (eds.), *A nuestras amigas. Sobre la amistad política entre mujeres*. Buenos Aires: Pensaré Cartonera. Disponible en: <https://www.bibliotecafragmentada.org/a-nuestras-amigas-sobre-la-amistad-politica-entre-mujeres/>

HILL COLLINS, Patricia (2025) *Pensamiento feminista negro conocimiento, conciencia y la política del empoderamiento*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.

LUGONES, María Gabriela (2023) “Poder tutelar”, en: *La colonialidad y sus nombres conceptos clave*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 185–206.

MAGOQWANA, Babalwa; MAGADLA, Siphokazi y MASOLA, Athambile (2024) *Inyathi Ibuzwa Kwabaphambili Theorising South African Women’s Intellectual Legacies*. Cape Town: HSRC Press.

MBEMBE, Achille (2020) “El poder del archivo y sus límites”, *Orbis Tertius* 25(31): e154. DOI: <https://doi.org/10.24215/18517811e154>

MUHOLI, Zanele (s. f.) “Being”, *Michael Stevenson Gallery*. Disponible en: archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/being.htm

MUHOLI, Zanele (2004) *Mapping Our Histories A Visual History of Black Lesbians in Post-Apartheid South Africa*. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/166745768/A-Visual-History-of-Black-Lesbians-in-Post-Apartheid-South-Africa>

MURARO, Luisa (1994) *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y Horas.

PHALAFALA, Uhuru Portia (2020) “Polyglot Internationalism and the Matriarchive The Case of Keorapetse Kgositsile”, *Interventions International Journal of Postcolonial Studies*, pp. 1–19. DOI: <https://doi.org/10.1080/1369801X.2020.1718539>

POSEL, Deborah (1991) *The Making of Apartheid 1948–1961 Conflict and Compromise*. Oxford: Clarendon Press.

RIBEIRO, Djamila (2023) *Lugar de enunciación*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.

RICH, Adrienne (1972) “When We Dead Awaken Writing as Re-Vision”, *College English* 34(1): 18–30.

RIVERA, María Milagros (2020) *El placer femenino es clitórico*. Barcelona: Edición independiente.

STOLER, Ann Laura (2010). “Archivos coloniales y el arte de gobernar”, *Revista Colombiana de Antropología* 46(2): 465–496.

SALAS PELAEZ, Kenia Namiliz (2018) “Feminicidios en el Estado de México representaciones en las notas de la prensa”. Tesis de maestría. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, Ciudad de México.

SOLDAAT, Funeka (2018) *UHAMBO. The life journey of Funeka Soldaat*. Sudáfrica: Free Gender.

WITTIG, Monique (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.