Las “memorias textiles” del pañuelo y la arpillera. Objetos y prácticas de memoria en las luchas de mujeres en el Cono Sur

The “textiles memories” of the headscarf and arpillera. Objects and practices of memory in women's struggles in the Southern Cone

Fabiana Rivas Monje
Universidad de Chile, Chile
Santiago, CL
fabiana.rivas@ug.uchile.cl
https://orcid.org/0000-0002-1499-0872

Recebido em: 15 de março de 2026
Aceito em: 21 de agosto de 2026

Resumo:

Este artículo propone una reflexión teórico-conceptual sobre prácticas y objetos textiles —en particular arpilleras y pañuelos— en las luchas contemporáneas de mujeres por la memoria en Santiago-Chile y Buenos Aires-Argentina. Desde una perspectiva feminista y situada, se introduce la noción de "memorias textiles" para comprender estos objetos y las prácticas que los producen como formas específicas de producción, transmisión y disputa de memorias colectivas. A partir de una investigación de inspiración etnográfica en curso, la propuesta conceptual se desarrolla en diálogo con algunos fragmentos del trabajo de campo, que permiten aproximarse a las dimensiones materiales, afectivas y corporales implicadas en estas formas de hacer memoria. Se argumenta que arpilleras y pañuelos configuran modos situados de elaboración del pasado y el presente que articulan estas dimensiones, desbordando los marcos discursivos y documentales más tradicionales de los estudios memoriales. La noción de memorias textiles y la puesta en diálogo de ambos objetos permiten repensar la memoria colectiva como una práctica afectiva y encarnada en las luchas contemporáneas de mujeres.

Palavras-chave: Memorias colectivas. Prácticas Textiles. Afectos. Feminismos. Cono Sur.

Abstract:

This article proposes a theoretical-conceptual reflection on textile practices and objects —particularly arpilleras and headscarves— within contemporary women's struggles for memory in Santiago, Chile, and Buenos Aires, Argentina. From a feminist and situated perspective, it introduces the notion of "textile memories" to understand these objects and the practices that produce them as specific forms of producing, transmitting, and contesting collective memories. Drawing on ongoing ethnographically inspired research, the conceptual proposal is developed in dialogue with selected fragments from the fieldwork, which provide an entry point into the material, affective, and embodied dimensions involved in these ways of making memory. The article argues that arpilleras and headscarves configure situated modes of engaging with the past and the present that articulate these dimensions, extending beyond the more traditional discursive and documentary frameworks of memory studies. The notion of textile memories and the dialogue between these two objects make it possible to rethink collective memory as an affective and embodied practice within contemporary women's struggles.

Keywords: Collective memory. Textile practices. Affects. Feminisms. Southern Cone.

Introducción[1] [2]

La inclusión de la categoría género a los estudios de memoria sobre las dictaduras del Cono Sur desde fines del siglo XX, ha permitido desplazar los marcos interpretativos centrados exclusivamente en víctimas abstractas o masculinas, aparatos represivos o narrativas estatales, visibilizando tanto los impactos diferenciados de la violencia sobre cuerpos de mujeres como las formas específicas de resistencia y elaboración colectiva que estas desplegaron. En este marco, comprender la memoria como acción social, política, discursiva y cultural —construida simbólicamente a través de procesos colectivos (Halbwachs, 1950; Vázquez, 2001) situados en contextos socio-histórico-políticos—, permite reconocer también el papel activo de las materialidades en relación, que co-producen y configuran la realidad sociomaterial que nos constituye (Callén y Pérez-Bustos, 2020). Asimismo, la memoria puede comprenderse como un proceso generizado, donde las posiciones de enunciación resultan decisivas al traducirse en posibilidades diferenciales de habla y escucha (Galaz et al., 2019), así como en la legitimación, o no, de ciertas versiones del pasado. La memoria, en tanto acción simbólica y material, opera entonces como un campo dinámico e históricamente complejo (Troncoso y Piper, 2015).

Con sus particularidades históricas, sociales y culturales, las experiencias de mujeres que atravesaron el horror dictatorial —como imposición violenta de procesos de subjetivación— propiciaron la emergencia de comunidades políticas de mujeres no sustentadas únicamente en vínculos familiares (esposas, madres, hijas, hermanas, abuelas de), sino también en decisiones compartidas que adquieren fuerza distintiva al ser asumidas en común (Vinyes, 2018). Estas prácticas de resistencia desbordan lo estado-céntrico, son arraigadas, situadas, y nos convocan a recomponer los hilos de memorias de nuestra historia interrumpida (Segato, 2019). Emergen desde cuerpos feminizados, ubicados en los márgenes de un orden masculino dominante que estructura

[1] Este artículo forma parte de una investigación doctoral en proceso, titulada *"Las 'memorias textiles' del pañuelo y la arpillera. Afectividad, corporalidad y diálogos en las luchas contemporáneas de mujeres por la memoria (Santiago-Chile y Buenos Aires-Argentina)"*, desarrollada en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, en cotutela con el Doctorado en Persona y Sociedad en el Mundo Contemporáneo de la Universidad Autónoma de Barcelona. Dirigida por la Dra. Isabel Piper Shafir (UCH) y la Dra. Blanca Callén Moreu (UAB).

[2] Investigación financiada por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo ANID Chile, en su línea de Doctorado Nacional 2023, y premiada por el Concurso de Tesis 2025 del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos de Chile.

lo político y lo económico como negación de la reproducción de la vida (Gutiérrez, 2018). Desde esos lugares se habilita una comprensión de los contenidos subversivos y creativos que anidan en las luchas (Gutiérrez et al., 2018), junto con la recuperación de las trayectorias de nuestras antepasadas mediante el reconocimiento de las tramas que nos vinculan a ellas, como una búsqueda de alcance político y epistemológico orientada a historizar la participación de las mujeres en las luchas del pasado y su proyección en las del presente (Ciriza, 2012).

A partir de esta perspectiva, entre estas experiencias destacan, de manera paradigmática en el Cono Sur, determinadas prácticas textiles colectivas vinculadas a procesos de denuncia, testimonio, búsqueda de justicia y elaboración del daño social en contextos represivos. En Chile, van a ser grupos de mujeres en Santiago y posteriormente en distintos territorios del país, *las arpilleristas*, quienes, afectadas por el terrorismo de Estado, la detención y desaparición forzada de sus familiares, iniciaron una práctica de terapia colectiva, que devino luego en denuncia e interpelación política hacia la sociedad (Sastre, 2011), tomando la práctica textil como materialización de sus búsquedas con tonalidad subversiva/testimonial dentro y fuera de Chile (Agosín, 1985). En Argentina, también en pleno régimen dictatorial, fueron las Madres de Plaza de Mayo, quienes comenzaron a llevar sobre sus cabezas pañuelos blancos bordados con los nombres de sus hijos e hijas desaparecidos, junto a las fechas de su desaparición y proclamas del tipo *"con vida los llevaron, con vida los queremos"* o *"aparición con vida",* convirtiéndose en símbolo identificativo contra el olvido de las víctimas de aquel régimen (De la Colina y Chinchón, 2012). Aquí, la práctica de bordado se torna un instrumento de reivindicación, y su presencia en los pañuelos como objeto textil cotidiano trajo un elemento de lo feminizado y lo doméstico al espacio público (Passos, 2019).

Estas comunidades de mujeres, tomaron el textil como un gesto y una práctica política y estética, mediante la cual no solo transforman los materiales, sino que haciéndolo se transforman ellas: un gesto que cambia el mundo, y su experiencia en el mundo (Vinyes, 2018). Y si bien estas acciones no surgieron con una intención memorial explícita —su urgencia era la denuncia, reconocimiento y búsqueda de justicia—, con el tiempo sedimentaron como matrices de memoria. Tras las transiciones democráticas en ambos países, ese hilo que articuló resistencia y creación reaparece en el siglo XX y XXI en nuevas generaciones de mujeres que confeccionan arpilleras y

pañuelos en las luchas contemporáneas por la memoria, configurando trayectorias colectivas de transmisión, resignificación y persistencia.

Al respecto, las investigaciones en torno a arpilleristas y Madres de Plaza de Mayo[3], en general, han privilegiado abordajes históricos, testimoniales, de movimientos sociales y subjetivación política, sin articular dimensiones materiales y afectivas en la construcción de memorias colectivas, es decir, se ha tendido a enfatizar el rol de las sujetas, pero no la práctica ni los objetos textiles, ni cómo estas encarnan prácticas memoriales en sí mismas en tanto formas específicas de hacer memoria "entre-mujeres" (Gutiérrez et al. 2018). Además, estas experiencias no han sido abordadas en su conjunto ni puestas en diálogo, pese a su relevancia como casos paradigmáticos en la historia del activismo textil y las luchas de mujeres en el continente.

Desde aquí, este artículo parte de la hipótesis de que ciertas prácticas textiles —en particular las prácticas de producción y uso de arpilleras y pañuelos— pueden ser comprendidas como prácticas memoriales material-afectivo-corporales. No se trata de que los textiles representen o sean soportes memoriales, sino de que, en su producción, activación y circulación, producen memorias colectivas de un modo específico: a través de gestos textiles y corporales reiterados (Pérez-Bustos, 2023), relaciones táctiles con materiales (Rivas y Tapia, 2025), temporalidades de confección, encuentros colectivos y economías afectivas que son constitutivas del proceso memorial.

Para dar cuenta de esta especificidad, se propone la categoría de "memorias textiles", como un modo de práctica: memorias que se hacen con y a través de textiles, donde materialidad, afectividad y corporalidad operan de manera entrelazada. La propuesta dialoga con perspectivas que han cuestionado enfoques representacionales de la memoria y que han destacado su dimensión performativa y encarnada, así como con desarrollos feministas sobre conocimiento situado, cuerpos y afectos.

Las prácticas textiles ofrecen condiciones especialmente propicias para este desplazamiento analítico. Históricamente asociadas a la feminidad y al espacio doméstico en tradiciones occidentales (Pérez-Bustos et al., 2019; Maddonni, 2020), las labores de aguja han sido leídas tanto como dispositivos de domesticación de lo femenino, y como herramientas de resistencia política (Parker, 1984). Diversas

[3] Algunas referencias sobre arpilleras: Agosín (1985), Bacic (2008), Sastre (2011), Adams (2013), Doolan (2016), Schönfeld (2016), Vinyes (2018), Berlien (2019), Rosentreter (2020; 2024), entre otros. Y en el caso de Madres de plaza de Mayo: Elizalde (2018), Longoni (2020), Barro y Quintana (2020), por mencionar algunos.

experiencias contemporáneas muestran cómo colectivos de mujeres han subvertido esa feminización del textil, transformándolo en lenguaje político y dispositivo de acción pública, aunque la literatura suele tratarlas como casos de activismo aislado, sin analizar cómo se ha consolidado el tipo de acción política que estas prácticas encarnan (Sánchez-Aldana et al., 2019).

A partir de aquí, el artículo propone poner en diálogo estas dos prácticas y objetos textiles emblemáticos de las luchas de mujeres por la memoria en el Cono Sur. Desde una perspectiva interdisciplinaria, interesa preguntar *¿Qué lugares ocupan los objetos textiles arpillera y pañuelo en las luchas contemporáneas de mujeres por la memoria en Santiago y Buenos Aires?, ¿Qué permite comprender la noción de 'memorias textiles' cuando se atiende a las dimensiones materiales, afectivas y corporales implicadas en las prácticas de producción y uso de arpilleras y pañuelos?*, *¿Qué desplazamientos introduce esta perspectiva respecto de las aproximaciones que comprenden los textiles principalmente como soportes o representaciones de memoria?*

El objetivo es desarrollar una propuesta teórico-conceptual situada que contribuya a los campos de la memoria, a los estudios sociales sobre/con textiles y a los estudios feministas. A partir de una investigación de inspiración etnográfica[4] en curso, se fundamenta la categoría de "memorias textiles" como práctica material, afectiva y corporal, explorando su potencia analítica para aproximarse a las formas en que las mujeres producen, transmiten y disputan memorias en contextos contemporáneos. La categoría se desarrolla teóricamente y se pone en diálogo con fragmentos situados del trabajo de campo. En lo que sigue, se delimita el marco conceptual que articula memorias colectivas y posicionamiento feminista; se desarrolla la propuesta de "memorias textiles"; se realiza un breve repaso de los textiles en estos contextos dictatoriales; para luego, presentar las prácticas textiles en cuestión, arpilleras y pañuelos. Finalmente, se presentan algunas pistas para explorar diálogos y dimensiones desde las cuales estas prácticas se inscriben en horizontes contemporáneos de memorias textiles feministas.

[4] El trabajo de campo fue desarrollado durante los meses de agosto de 2025 - abril de 2026, en Santiago de Chile y Buenos Aires. Incluyó observación participante en contextos asociados a memoria, derechos humanos y textiles en ambas ciudades, entrevistas de corte etnográfico y el diseño y ejecución de los dispositivos grupales "Encuentros de Memorias Textiles" y "Encuentros de Textiles Transfronterizos" como instancias de elicitación de afectos y memorias a través de la creación de piezas textiles, desde una metodología cualitativa basada en la práctica artística. El material empírico producido se encuentra actualmente en proceso de sistematización y análisis.

Memorias colectivas y posicionamiento feminista

> *[…] la memoria […] articula por definición temporalidades disyuntas, despliega caprichosamente los acontecimientos en el tiempo, enhebra imágenes singulares, construye los vericuetos de una trama, aventuras lógicas ex post. En definitiva, pone en forma, que es también decir otorga sentido, a una historia, entre otras posibles.* (Arfuch, 2008: 9)

Lejos de constituir un campo agotado, la memoria continúa configurando debates y disputas centrales en las sociedades contemporáneas. Si, como señala Erll (2012), la memoria es un tema que atrae como ningún otro, ello no se debe a una fascinación retrospectiva o nostálgica, sino a su potencia de intervenir en el presente: reconstruir el pasado, como planteó Halbwachs (1950), en función de los imperativos de cada época. En este sentido, para América Latina y en específico en el Cono Sur, las consecuencias y efectos sociales y políticos del pasado reciente, constituyen el ahora mediante los legados del pasado dictatorial (Piper et al. 2013). En este marco, la memoria colectiva opera como un centro articulador de la vida social en amplios sentidos: construcción del pasado dictatorial, explicación del presente, sostén identitario y eje que articula prácticas políticas (Piper, 2005).

Desde esta perspectiva, la memoria colectiva es una corriente de pensamiento continuo que retiene del pasado aquello que permanece vivo o logra sobrevivir en la conciencia del grupo social que la mantiene, en la medida en que las memorias individuales están siempre socialmente enmarcadas (Jelin, 2002). En ese despliegue, no existen líneas de separación claramente trazadas —como en la historia—, sino más bien, límites irregulares e inciertos (Halbwachs, 1950). Así, la memoria colectiva implica la evocación y el recuerdo de hechos vividos, la narración y testimonio histórico como elecciones e interpretaciones del pasado, configuradas a partir de percepciones socialmente construidas (Halbwachs, 1950; Lavabre, 2007). En este sentido, la memoria no solo remite a contenidos recordados, sino que designa marcos de inteligibilidad compartidos que organizan lo recordable y delimitan aquello que puede adquirir sentido para el grupo (Halbwachs, 1925).

Si la memoria es colectiva e implica la elaboración del pasado como interpretación construida, es, por tanto, una práctica social que responde a intereses actuales (Vázquez, 2001). “Esto supone asumir el carácter intersubjetivo de la memoria

y asumir que las explicaciones que construimos sobre el pasado son producciones contextuales, múltiples versiones creadas en circunstancias comunicativas concretas […] lo que implica considerar la memoria como acción social" (Vázquez, 2001: 177). En consecuencia, al ser una práctica social, la memoria no es de nadie y al mismo tiempo es de todas/os (Piper, 2005), a la vez, que lo que se recuerda en el presente tiene implicancias y efectos en la articulación del orden social y en las relaciones sociales (Vázquez, 2001). La memoria colectiva como acción social refiere, entonces, a recuerdos compartidos por grupos de personas que se circunscriben a marcos sociales, espaciales y temporales (Halbwachs, 1925). Por ello, en tanto práctica relacional, la memoria colectiva es simultáneamente múltiple, polisémica, jamás única o acabada. De ahí que,

> [Su] fuerza simbólica […] es enorme en la medida en que contribuye a producir realidades, relaciones e imaginarios sociales. Ese mismo poder la convierte en potencial fuente de resistencias, inestabilidades y transformaciones. Pero el mero hecho de recordar u olvidar determinados acontecimientos no garantiza [su] carácter transformador […] sino que este depende de la capacidad de los recuerdos construidos de tensionar las versiones hegemónicas que imperan de un determinado momento. (Piper, 2005: 15)

De esta forma, las memorias "pueden" ser políticas, siguiendo a Calveiro (2006), es decir, poseen la capacidad de desplegar acciones políticas en el presente e impulsar movimiento. Esto potencia la idea de la memoria como acción colectiva, en tanto puede devenir en fuente de construcción de subjetividades e imaginarios que aporten a la modificación del campo de lo posible: las memorias pueden ser entendidas como prácticas políticas capaces de intervenir en la realidad y las relaciones de poder (López, et al. 2024). En suma, las memorias de las luchas no son desechables ni estáticas, sino insistentes, encarnadas —se marcan en los cuerpos—, como prácticas políticas que se evocan en colectividad, porque —retomando a Halbwachs (1950)—, "nunca estamos solas".

Por otro lado, esta concepción obliga no sólo a interrogar qué y cómo se recuerda, sino también quiénes han tenido la posibilidad histórica de producir memorias, desde qué posiciones y bajo qué condiciones de inteligibilidad. La incorporación de la categoría género a los estudios de memoria sobre las dictaduras del

Cono Sur, no constituyó un agregado temático, sino que buscó generar un desplazamiento que tensionara los supuestos universalistas del campo. En un primer momento, el énfasis estuvo puesto en visibilizar las memorias de la violencia —principalmente política y sexual— y las experiencias de victimización femenina (Ruiz y Montero, 2018), evidenciando zonas previamente silenciadas. Posteriormente, la atención se desplazó hacia las trayectorias militantes de mujeres en organizaciones revolucionarias y partidos políticos, mostrando cómo proyectos que se pretendían radicalmente transformadores reproducían una matriz masculina que relegaba lo íntimo y lo afectivo a un plano secundario (Oberti, 2015). En este sentido, "La articulación entre el mundo de la afectividad y el mundo de la política estuvo cruzada por tensiones y conflictos que llevaban marcas de género" (Ruiz y Montero, 2018: 59).

Al respecto, Troncoso y Piper (2015), plantearán que la relación entre género y memoria colectiva se ha abordado desde ambos campos. Desde los estudios de género, donde se ha resaltado la estrategia metodológica y política que reside en los procesos de recordar para construir relatos silenciados por las versiones hegemónicas-masculinas de la historia. Y desde los estudios de la memoria, los análisis se han orientado principalmente a la especificidad de los mecanismos de memoria y los contenidos de los recuerdos en cada género, así como los impactos de la violencia sexual y experiencias represivas. Ambos campos se han enriquecido mutuamente a través del intercambio de conceptos, no obstante, esto "no ha llegado a dar como fruto una perspectiva que, desde "la *memorización* del género y la *generización* de la memoria", sea capaz de entenderlos a ambos como procesos relacionados de manera inmanente" (Troncoso y Piper, 2015: 66). En este sentido, es fundamental asumir esfuerzos críticos para elaborar preguntas analíticas que no nos remitan a visiones estereotipadas donde las mujeres sufren y los varones militares dominan –o como hombres héroes y mujeres víctimas traumatizadas (Piper, 2001)–, o incluso, lograr que el género se haga invisible y desaparezca (Jelin, 2002). Toda vez que según cómo se acoplen las memorias del pasado a los desafíos del presente, se estarían constituyendo relatos que podrían ser resistentes o bien funcionales al poder (Calveiro, 2006).

Las organizaciones de derechos humanos en el Cono Sur están mayormente marcadas por simbologías y presencias femeninas: madres, abuelas, esposas, hijas, que reclaman justicia por hombres asesinados o desaparecidos (Piper, 2001). Aunque la represión ha sido diferencial, así como las vivencias de tortura y violencias han sido

distintas —Jelin (2002) dirá que la represión tiene género—, el problema, radica en no cuestionar la naturalización de dichas diferencias, y detenerse en los efectos que reproducen las relaciones de dominación que tienen tales diferenciaciones (Piper, 2001). Desde allí se vuelve posible dejar de pensar que los sujetos preexisten a las memorias que los constituyen, y prestar atención a determinadas prácticas de memoria que forman parte de la configuración de identidades generizadas (Troncoso y Piper, 2015). Esto permitiría asumir un compromiso político con la reinterpretación de los roles que han detentado las mujeres en las luchas por los derechos humanos y contra la violencia estatal, habilitando la producción de lecturas donde lo femenino no es sinónimo de victimización sino de lucha (Piper, 2001).

Ahora bien, el uso de la categoría género por sí misma no garantiza una perspectiva feminista crítica, de hecho, puede funcionar como una manera políticamente correcta de referirse al sexo o a una concepción hegemónica/binaria de los géneros (Troncoso y Piper, 2015). De ahí la necesidad de una toma de posición política feminista que asuma el conocimiento como situado (Haraway, 1995): un *pensar situado* como *pensar feminista* (Gago, 2019) en torno a las memorias colectivas, que no reproduzca la universalización de "una" sujeta mujer, ni la experiencia de opresión dominante del género, sino que tenga la mirada atenta a la potencia política que reside y se reinventa en las resistencias desde cuerpos y espacios feminizados (Gago, 2019).

Desde esta perspectiva, la división entre lo público/masculino y lo privado/femenino se configura como uno de los soportes históricos de la dominación: la hipervalorización de lo productivo y la correlativa subvaloración de una ética de los cuidados, de los cuerpos y de los afectos como formas de contrarrestar la agresividad del modelo neoliberal (Richard, 2021). Nelly Richard argumenta cómo el itinerario feminista en Chile —y podríamos agregar en el Cono Sur—, ha estado marcado por el rol de las luchas de mujeres contra las dictaduras que tensionaron y redefinieron el significado "igualitario" de las democracias. Y aunque la institucionalización del género en el período postdictatorial neutralizó parte de su fuerza contestataria, la memoria feminista no se agota en ese repliegue: se compone de latencias, olvidos, agitaciones, interrupciones, resurgencias y sobresaltos (Richard, 2021).

Se hace evidente, que las luchas de mujeres, incluso cuando han sido relegadas al estatuto de historias subalternas, no constituyen un bloque homogéneo. Muchas de sus prácticas inscritas en la vida cotidiana y/o a labores construidas socialmente como

femeninas, han sido especialmente invisibilizadas como menos relevantes o incluso anecdóticas (Das, 2007; Parashar, 2014, citadas por Troncoso, 2020), al acontecer en espacios domésticos, íntimos o realizarse entre mujeres como prácticas micropolíticas. Sin embargo, entendidas como acciones relacionales y situadas, forman parte de un proyecto histórico que atiende a los vínculos y politicidades-otras, como una experiencia histórica acumulada compuesta de prácticas y entramados simbólicos (Segato, 2018; 2019) y materiales, que configura una politicidad de lo doméstico (Segato, 2021).

En este marco, las prácticas textiles realizadas por mujeres en contextos de represión dictatorial encarnan esa politicidad-otra, de lo doméstico, íntimo y sensible, por fuera de las formas emblemáticas de resistencia del heroísmo masculino y su ejercicio público. Este argumento no pretende constreñirse a la constatación de que existen "memorias de mujeres y de hombres", sino que son las prácticas de recordar las que nos constituyen como tales (Troncoso y Piper, 2015), y que de lo que se trata es de construir memorias encarnadas, alejadas de aquella memoria monumental mayoritaria erigida por la masculinidad hegemónica (Braidotti, 2009, citada por Luongo, 2013).

'Memorias textiles': afectos, cuerpos, materiales

> *El tejido del mundo se compone de todas las hebras que forman parte de lo humano y lo no humano. A eso le llamamos mundo. Y a ese mundo es al que buscamos comprender […] ese mundo tejido de afectos, cuerpos e identidades que se encarnan en reflexiones que quieren repensarnos, repensar a la política, al cuerpo, a la materialidad y, sobre todo y ante todo, a los feminismos como apuesta política y crítica* […]
> (Pons y Rabasa, 2018: 4)

Si bien uno de los "giros" que más fuerza ha tomado en la academia en los últimos años ha sido el llamado "giro afectivo"[5], este trabajo se posiciona epistémicamente desde los estudios feministas. En acuerdo con Solana y Vacarezza (2020), hay una paradojal relación de los feminismos con los afectos, las emociones y

[5] Enciso-Domínguez y Lara (2014), plantean que este surge en base a siete condiciones de posibilidad que aportaron diversas líneas y debates, en síntesis: la perspectiva del Construccionismo social de las emociones, la Psicología social discursiva, los Estudios culturales de las emociones, Emocionologías, Sociología Interpretativa, Sociolingüistica de las emociones y los Estudios feministas de las emociones.

los sentimientos[6], ya que la teorización feminista tiene un compromiso de larga duración con las reflexiones en torno a estos. El llamado "giro afectivo" no resultaría del todo novedoso, sino que encarnaría una acentuación de tendencias ya existentes (Arfuch, 2016), una genealogía crítica que tensionó tempranamente la distribución política de las emociones.

Los feminismos desnaturalizaron críticamente los repertorios afectivos asociados a la feminidad, domesticidad y trabajo reproductivo en el capitalismo (Solana y Vacarezza, 2020), evidenciando cómo el binarismo tradicional de la filosofía occidental articuló las dicotomías mente/cuerpo, razón/pasión, público/privado —entre otras—, mediante una generización que vinculó a las mujeres con el cuerpo y las pasiones: un acto teórico/político invocado para excluirlas de lo político y lo público, y que adjudicó emociones e irracionalidad a cuerpos abyectos para justificar su opresión (Solana y Vacarezza, 2020).

Esta crítica también fue epistemológica. Frente al ideal de objetividad desapasionada y positivista de la ciencia, las teorizaciones feministas han defendido la potencia de los afectos y emociones para producir conocimiento situado y encarnado (Haraway, 1995; Harding, 1987) que motive investigaciones para percibir el mundo de otra manera (Jaggar, 1989). En el plano político, esto implicó disputar el confinamiento de las emociones y los cuerpos a la esfera despolitizada de lo privado, y cómo ello podría impulsar la transformación social (Solana y Vacarezza, 2020) elaborando relaciones críticas entre estos y las estructuras de poder (Ahmed, 2015). En esta línea, la relectura de Audre Lorde (1981) respecto de los usos feministas de la rabia frente al racismo, permite subrayar tres dimensiones fundamentales: lo emocional es político; lo emocional es una instancia epistemológica —es decir que cuando sentimos, conocemos—; y que este conocimiento emocional requiere re-elaboraciones productivas para activarse en acciones social y políticamente transformadoras (López, 2014). Desde esta perspectiva, los afectos no constituyen un fenómeno meramente individual, sino que poseen valencia social y operan en múltiples escalas: circulan, se transmiten e impactan sobre y en los cuerpos (Ahmed, 2015; Watkins, 2019). Aquí los aportes de la

[6] Lo que interesa no es la operación teórica de distinción conceptual entre afectos y emociones -al estilo de autores como Lauren Berlant y Brian Massumi-, sino enfatizar en los efectos políticos que las emociones y afectos producen (Ahmed, 2015), a través de lo que entenderé como *afectaciones emotivas/ corporales*. De esta forma, en acuerdo con Ahmed (2015), Greco y Stenner (2008), Peluffo (2016) y Solana y Vacarezza (2020), usaré las palabras afecto y emoción de forma intercambiable, sin intenciones de jerarquizar.

filosofía spinoziana resultan centrales al situar el afecto en las relaciones, y en la capacidad de afectar y ser afectada/o, en tanto el afecto es entendido como *fuerza (affectus*) y *capacidad (affectio)*, enfatizando así su cualidad transitiva (Watkins, 2019), y cuestionando las escisiones binarias propias del modelo cartesiano.

De este modo, los cuestionamientos a las limitaciones de una comprensión exclusivamente textual y constructivista de la realidad social, permiten desplazar el foco hacia los cuerpos —cuerpos que sienten y afectan a otros cuerpos— como categoría de análisis, reconociendo que en las dinámicas sociales operan fuerzas de orden corporal irreductibles a la interpelación discursiva (López, 2014). Ergo, afectos y discursos no se excluyen, sino que se co-constituyen. De allí que la pregunta no se limite a qué son las emociones, sino a qué hacen, qué hacemos nosotras/os con ellas (Arfuch, 2016), y cómo podemos pensar las tramas en las que afectos, cuerpos y materiales se implican mutuamente en prácticas memoriales.

Tanto en las trayectorias feministas como en los estudios de afectos/emociones, se pretende recuperar la dimensión no lingüística, aunque significante de la subjetividad y la vida social: los cuerpos como recursos de sentido (López, 2014; Sabido, 2012). Para Cecilia Macón (2013), llevar los afectos a debate desde una visión alternativa de lo material y paradigmático del cuerpo involucrado en las emociones, refiere a que estas son, en definitiva, estados del cuerpo. Indudablemente, el cuerpo es eje para los estudios de afectos, que pusieron como prioridad el interés en las capacidades de los cuerpos, o en términos spinozianos *"en lo que un cuerpo puede hacer"*.

Los afectos y las emociones circulan, es decir implican movimiento y relacionalidad, aquello que nos hace sentir, nos mantiene o nos mueve de lugar, por lo tanto "el movimiento no separa al cuerpo del "donde" en que habita, sino que conecta los cuerpos con otros cuerpos: el vínculo se realiza mediante el movimiento, al verse (con)movido por la proximidad de otros" (Ahmed, 2015: 36). "Otros" en tanto cuerpos, materiales y objetos que se encuentran, en este caso, en las prácticas de producción textil, donde interactúan de manera sostenida cuerpos de textileras —que encarnan gestos textiles (Pérez-Bustos, 2023)— con cuerpos textiles (objetos y herramientas), y cuerpos colectivos, una constelación de corporalidades afectadas y movilizadas por emociones específicas, que a su vez, tienen la capacidad de modificarles.

Para Verónica Gago (2019), la potencia como capacidad deseante —entendida como un afecto/afectación—, no existe en abstracto, sino como fuerza que empuja lo

que es percibido colectivamente y en cada cuerpo como posible*: la potencia del pensamiento siempre tiene cuerpo*. En este sentido, es posible entender afectos y emociones como dimensiones inseparables de las corporalidades en términos de su co-constitución y mutua implicancia, donde la corporalidad emerge como un espacio que no puede limitarse a la piel, toda vez que el afecto se encarna como relacionalidad radical que moldea las posibilidades de existencia corporal y subjetiva (Pons y Guerrero, 2018).

> Los cuerpos son parientes en el sentido de que están inextricablemente inmersos en una densa red de relaciones. Y en un enredado mundo de materia vibrante, dañar un tramo de la red bien puede significar dañarse a uno mismo. (Bennett, 2022: 51)

Los cuerpos no constituyen entidades cerradas, sino territorios en interdependencia que sostienen la vida y se configuran como materia ampliada donde se inscriben trayectorias, memorias, saberes y deseos individuales y colectivos (Gago, 2019). Afecto y materialidad no son, por tanto, órdenes escindidos: *los cuerpos son todos afectivos* (Bennett, 2022). Las prácticas textiles permiten entonces observar cómo vidas, cuerpos y afectos se entretejen en tramas materiales que configuran proyectos comunes —políticos y epistémicos— de conocimiento y acción (Pons y Rabasa, 2018), visibilizando la politicidad de las relaciones entre humanos, textiles y materiales en contextos de lucha.

En esta clave, la memoria puede comprenderse como una práctica social atravesada por afectos, corporalidades y materiales. Siguiendo Elizabeth Jelin (2002), recordar no supone únicamente tramitar traumas o silencios, sino también compromisos e inversiones emocionales cambiantes que otorgan sentido al pasado: cuando evocamos, hay cargas afectivas que nos conmueven, provocan y hacen sentir (Piper, 2005). Los acontecimientos adquieren vigencia en la medida en que se enlazan con emociones que se inscriben en el cuerpo y circulan en tramas colectivas donde se relacionan humanos y no humanos, configurando marcos sociales desde los cuales se actúa, se narra y también se calla.

Como sugiere Nelly Richard (2021), la memoria de la tragedia excede la reparación jurídico-burocrática y demanda soportes sensibles capaces de transmitir la experiencia del daño. En ese registro, imágenes, materiales y objetos producen una

potencia afectiva que no solo hace visible la herida, sino que interviene en una realidad que tiende a negarla. Aquí, la creatividad, no se reduce a eficacia política: configura tramas de posiciones y texturas de ideas donde emociones y afectos resultan constitutivos de las prácticas memoriales (Giunta, 2016). Esta dimensión afectivo-material se actualiza como genealogía en los movimientos feministas y de mujeres del Cono Sur, donde las temporalidades de las luchas reabren la historia, como una intervención de las memorias que pone en juego otras formas de filiación: "la rebeldía como aquello que *hace* parentesco" (Gago, 2019: 114), habilitando entramados de cuerpos, objetos y prácticas que sobreviven, se transforman y sostienen las luchas.

En suma, apostar por comprender la memoria como práctica afectiva y corporizada implica, reconocer la agencia de materiales y objetos en su configuración. Las prácticas textiles condensan esta articulación: no solo vehiculizan recuerdos —el cuerpo al hacer textil, hace memoria (Pérez-Bustos, 2023)—, sino que producen tramas donde afectos, cuerpos y materias se co-constituyen, aportando una textura específica a la memoria y generando conocimientos de otro orden (Borre, 2021). Una mirada material permite profundizar en esta dimensión al atender a la vitalidad de los materiales y a las relaciones que tejen en y para las luchas. Como sugiere Tania Pérez-Bustos (2016) "La invitación a acercarnos a la materialidad de la artesanía y a la de labores cuidadosas […] es también una invitación a volver la mirada sobre las materialidades que coproducen el conocimiento […]" (180).

Se configura así una continuidad orgánica, afectiva e irremediable entre los (supuestos) objetos y sujetos, evidenciando que unos y otros son cuerpos humanos y más-que-humanos en continuidad (Callén y Pérez-Bustos, 2020). Estas relaciones entre materiales (de los que se componen cuerpos y objetos), en su espesor histórico y genealógico, habilitan resignificaciones y derivas (Ingold, 2010), así como la posibilidad de contar historias y producir memorias colectivas, descentrando la mirada desde lo humano. Esto se hace visible en las prácticas de creación textil, donde acontecen encuentros e interacciones entre piel, fibras y herramientas, interacciones íntimas que requieren de tactos sostenidos (Rivas y Tapia, 2025). Estos enredos materiales y afectivos podrían configurar lo que Haraway (2019) denomina "hacer parentesco", formas de relación y vinculación que no se restringen a la filiación biológica, sino que se extienden a redes de interdependencia entre cuerpos, materias y mundos.

Como plantea la artista e investigadora boliviana Elvira Espejo Ayca (2023), es la sensibilidad del cuerpo la que interactúa íntimamente con la materia. Desde la cosmovisión andina, la noción de *uywaña (aymara)/uyway (quechua)*, entendida como "crianza mutua", permite comprender la interconectividad entre sentir y pensar, relaciones o lazos humanos y materiales que se afectan desde la complementariedad de acciones (Rivas y Tapia, 2025). Aquí, se reconoce una ontología textil que personifica al textil como una naturaleza viva (Arnold y Espejo, 2007), con fuerza propia: el textil no es objeto sino sujeto, por lo que nos cuida, pero también necesita cuidados como algo vivo (Espejo, 2022). Esta comprensión andina desarma las dicotomías modernas entre sujeto y objeto, cultura y naturaleza, materia y significado, y abre posibilidades de pensar la memoria no como depósito fijo del pasado, sino como tejido vivo que se cría, se sostiene y se transforma en relación.

Desde este entramado teórico, las '*memorias textiles'* pueden comprenderse como formas singulares de hacer memoria con y a través del textil. Si la memoria colectiva es una práctica social que se elabora en el presente, las memorias textiles serían prácticas sociomateriales, afectivas y corporales donde la intervención del textil por sus cualidades materiales, produce maneras particulares del recuerdo. Esa elaboración memorial ocurre en el hacer textil colectivo/con otras, a través de gestos reiterados, relaciones sensibles con los materiales, temporalidades de confección y encuentros entre cuerpos humanos y textiles. También se produce en la interacción íntima con piezas textiles cargadas de historia, donde el tacto y contacto entre piel y fibra, olores y texturas abren rememoraciones y evocaciones propias. No se trata de memorias fijas o representadas en soportes, sino de memorias producidas en y a través de procesos materiales donde cuerpos y fibras se afectan mutuamente, como materias vibrantes (Bennett, 2022), en un mundo de materiales en movimiento (Ingold, 2010). Se encarnan en gestos, ritmos y con-tactos que trazan afectaciones compartidas y sostienen continuidades y desplazamientos en las luchas, deviniendo en experiencias afectivas, corporizadas y situadas donde lo sensible opera como condición de inteligibilidad y acción política.

Las memorias textiles constituyen, así, una forma específica de prácticas memoriales situadas que desplazan la monumentalidad abstracta hacia una politicidad de lo doméstico, lo precario y lo relacional, a la esfera micro de las cosas (Borre y Andrade, 2021). Al trabajar con materiales cotidianos —retazos, sacos, pañales, hilos—

a través de gestos textiles (Pérez-Bustos, 2023) como gestos menores (Manning, 2025), estas prácticas reconfiguran la distribución de lo visible, lo palpable y lo decible, transformando objetos asociados al cuidado o al desecho en materialidades de denuncia, identificación, performance y disputa simbólica. En ellas, la memoria se elabora colectivamente como proceso abierto de afectación recíproca, donde cuerpos, objetos y emociones co-constituyen formas de comunidad y de intervención en el presente, como una crianza mutua (Espejo, 2022). En este sentido, aportan a la construcción de epistemologías material-afectivas latinoamericanas, en las que el conocimiento se sostiene ligado a la experiencia sensible y a las condiciones históricas que lo producen.

Textiles en dictadura. Tensiones y condiciones sociohistóricas de producción

Las dictaduras del Cono Sur[7] de la segunda mitad del siglo XX —Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay—, trazan una marca imborrable que tanto las ciencias sociales como el arte han rastreado en las genealogías de sus cortes, en la simbolización cultural de las memorias traumáticas signadas por duelos abiertos de cuerpos desaparecidos, y por el incumplimiento de una justicia proporcional al daño (Richard, 2014). Como hitos constituyentes o cristalizaciones históricas del pasado y del presente (Garretón, 2003), estos regímenes del terror compartieron el anhelo de imponer un nuevo orden político, social, cultural y económico mediante la utilización de recursos de disciplinamiento, crueldad y violencia descarnada hacia cuerpos, subjetividades y comunidades[8].

En cuanto a la violencia política y aplicación de estrategias de represión, las dictaduras de Argentina y Chile —en ese orden—, fueron las más duras (Ansaldi, 2004). Siguiendo a Slatman (2016), en Argentina se llevó a cabo una meticulosa planificación y clara hegemonía del Ejército desde el inicio del golpe de Estado en marzo de 1976, lo que habilitó un "desenvolvimiento efectivo del ciclo represivo" (13), mientras que en el caso chileno, la dictadura adoptó un enfoque "más improvisado", donde la violencia represiva se desarrolló de forma gradual y episódica, con etapas más

[7] La totalidad del ciclo represivo puede periodizarse entre 1964 (golpe de Estado en Brasil) y 1990 (término institucional de la dictadura en Chile). La "crisis terminal" del ciclo de dictaduras en el Cono Sur, puede datarse en 1979 (Slatman, 2016).

[8] Procesos enmarcados bajo la justificación de la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN) como fundamento ideológico, ejercida principalmente por las Fuerzas Armadas.

visibles y transmutando a prácticas más clandestinas a medida que la oposición se fortalecía. En este sentido, si en Argentina se buscó la aniquilación física —principalmente en base a la desaparición sistemática—, de quienes encarnaban la contestación social, en Chile se practicó primero una represión en términos de masacre (Guerrero, 2023), que luego devino desde fines de 1974, en una represión basada en estrategias clandestinas.

Ahora bien, este trabajo no se orienta a la reconstrucción de hechos históricos en clave cronológica para situar las dictaduras en el desarrollo político regional, o a los datos de la administración del poder y la violencia política, ni al análisis de modelos económicos, inmensas estructuras o los grandes procesos sociopolíticos, que precisamente tienen la costumbre de olvidar los cuerpos que sacrifican para realizarse (Ossa en Montalva, 2013). Busca detenerse en los poco mirados e insólitos vínculos que producen las presencias textiles en estas escenas y dimensiones. Como advierte Pía Montalva (2013), la relación entre indumentaria y violencia política de Estado —ampliamente documentada en los testimonios—, ha permanecido opacada en gran medida por la fuerza de dos imágenes que refieren al cuerpo maltratado: la desnudez en situación de tortura, y los restos óseos desprovistos de tejidos blandos. Sin embargo, "la indumentaria articula la inserción y la pertenencia del cuerpo a un espacio y un tiempo histórico específicos. Permite situarlo y reconocerlo […]" (Montalva, 2013: 24). Los rastros materiales de la violencia política dictatorial aparecerán incrustados tanto en los cuerpos como en los materiales y objetos textiles involucrados. Siguiendo a Stallybrass (2008), las prendas retienen de alguna forma la huella del cuerpo que las usó, funcionan como memorias materiales:

> Aparecen en la venda que vela los ojos del detenido, en la capucha que cubre su rostro y protege al interrogador, en la chaqueta arrugada y sucia del prisionero, en la camisa manchada desprovista de botones, en los pies desnudos, en los zapatos cafés del militar camuflado de civil, en las ropas almacenadas provenientes de los allanamientos, en el traje de dos piezas y la blusa de seda de la clandestina que ingresa al país, en el buzo de mezclilla empleado para torturas, en las ropas bordadas que ocultan barretines. (Montalva, 2013: 24)

La violencia dictatorial operó también a través de materiales textiles que mediaron la relación entre poder y cuerpo. La frazada en los centros de detención, por ejemplo, condensa esa ambivalencia. El relato de Jorge Montealegre (2003) sobre su experiencia en el Estadio Nacional de Chile, gira en torno al símbolo material de la frazada como figuración de lo vivido en el encierro. La frazada es el objeto textil que mejor significa la prisión política, su violencia y ambigüedades: pese a su carga negativa relacionada a los calabozos y escena previa a las sesiones de tortura, la frazada también implica sobrevivencia y solidaridad entre iguales (Montalva, 2013). Objeto de sometimiento y subsistencia, la frazada funciona como resto material que persiste allí donde el cuerpo ha sido borrado (Scarabelli, 2020).

Algo semejante puede leerse en la capucha. Confeccionada en ocasiones con sacos, materia áspera de fibra basta y barata que estaba a mano, cubría el rostro del detenido y protegía el anonimato del interrogador, operando en dos direcciones: cegar y despersonalizar, volver invisible e impune. La misma familia textil —yute, tela de saco, quizás arpillera— podía integrarse al instrumental del horror, y en paralelo, en otros espacios sociales, ser tomado y utilizado por mujeres que lo transformarían en material-soporte de denuncia.

En contextos de violencias sistemáticas, las acciones políticas de las mujeres se valieron de diversas estrategias, desplegadas insistentemente desde espacios clandestinos, domésticos y materialmente precarios. A través de materiales cotidianos —como restos de sacos, retazos sobrantes, ropa, pañales de tela, hilos disponibles en economías domésticas—, produjeron formas materiales de producción de testimonio y reconocimiento común. En sociedades atravesadas por políticas de muerte, despojo, hambre y censura, se trabajó con lo que había, con lo que quedaba, restos, vestigios, como una forma de inscribir la denuncia en la textura del tiempo histórico. En Argentina y Chile, bajo regímenes que hicieron del aniquilamiento y la desaparición una tecnología de poder (Calveiro, 1998), estas prácticas textiles entre mujeres se constituyeron como formas tempranas e inéditas de lucha y resistencia.

Remendar el daño. Arpilleras y montajes de lo irrepresentable

Bajo condiciones extremas de violencia y horror que asolan de norte a sur a un país entero, pese al exterminio y desaparición de ideas, cuerpos y comunidades, las personas resisten: subsumidas en las condiciones más indecibles de la represión, las mujeres, desde los márgenes de lo doméstico y la exclusión, elaboran luchas insistentes. Será la larga dictadura cívico-militar encabezada por Augusto Pinochet (1973-1990) —que implicó un desgarro en la historia nacional en todas sus dimensiones y la instalación violenta de un modelo socioeconómico—, el escenario histórico-político donde estas piezas textiles se producen. En Santiago de Chile, un año después del golpe militar, en 1974, se inician las confecciones de las primeras arpilleras por mujeres familiares de desaparecidos y víctimas del terrorismo de Estado. Reunidas, pese al peligro, las mujeres enlazaron manos con agujas, tomaron los materiales con los que contaban y empezaron a narrar textilmente sus vivencias, recuerdos, pensamientos, denuncias, testimonios y deseos (Vinyes, 2018).

Primero bajo el amparo del Comité de Cooperación para la Paz en Chile (1973–1975) y posteriormente de la Vicaría de la Solidaridad (1976–1992), comenzaron a organizarse los primeros talleres de arpilleras: escenas textiles donde retazos de tela, costuras y aplicaciones permitieron narrar lo que no podía decirse abiertamente. Gloria Torres, abogada del Comité Pro Paz, conmovida por la angustia y desesperación de las mujeres que acudían en busca de respuestas sobre sus familiares, quiso encontrar una manera de ayudarlas a contar su historia, algo como "recursos de amparo bordados" (Paulina Barberán, registro de campo, enero de 2026). Así, convocó a la artista y educadora popular Valentina Bone, para idear una forma de trabajo que permitiera canalizar esa experiencia colectiva. Buscando referencias en libros y revistas, Bone experimentó hasta elaborar una técnica híbrida inspirada en las molas panameñas y los tapices de los Amish: "Armé el estilo, probé con algunas telas en mi casa, no se veía mal […] y partimos, sin pensar en que la historia nunca nos olvidaría" (De la Maza, 2021: 141).

Pese a su actuación clave, los nombres de Valentina Bone y Gloria Torres no siempre han sido reconocidos en los relatos más difundidos sobre la historia de las arpilleras; en parte de la literatura especializada incluso permanecen ausentes, como argumenta Rosentreter (2025) en una investigación que aborda esta cuestión con fuentes

de primera mano, entre ellas el testimonio de Gloria Torres. De esta forma, nombrarlas constituye un gesto de restitución, en tanto permite visibilizar el rol —demasiadas veces anónimo— de muchas mujeres que, desde distintos lugares, contribuyeron a urdir las condiciones de posibilidad para que estas prácticas colectivas de resistencia se produjeran y persistieran en el tiempo.

Según diversas fuentes, el primer taller de arpilleras fue el de las mujeres integrantes de la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos. Pero no transcurrido mucho tiempo, la Vicaría mediante el departamento zonal, se encargó de la formación de talleres en las poblaciones de Santiago y zonas rurales de la región Metropolitana, lo que generó una proliferación de la técnica y el desarrollo de nuevas narrativas textiles basadas en la supervivencia en la vida cotidiana de los sectores subalternos y clases populares, contribuyendo a dibujar un amplio retrato socio-material del periodo (Vinyes, 2018). A las escenas del golpe militar, la represión, torturas, exilio, búsqueda y hallazgos de cuerpos, se suman las ollas comunes y comedores populares, acceso a salud, hambre, cesantía, transporte, redadas, allanamientos y huelgas.

> […] Y es que no es una arpillera, son las arpilleras. Ese portal te permite entender que los grupos son sumamente heterogéneos. No es lo mismo el grupo de la Agrupación de Familiares, que los otros grupos que fueron diseminándose a lo largo de las zonas de la Vicaría. Cada uno tenía su propia orgánica, cada uno estaba conformado por mujeres distintas, cada uno tenía sus propias temáticas. (Entrevista a Carolina Vega, 2026)[9]

Por otro lado, si en sus orígenes las arpilleras tuvieron una intención de apoyo terapéutico y psicológico para las mujeres afectadas, una manera táctil de elaboración del trauma y el daño, con el pasar de los meses la cesantía y el empobrecimiento sumaron necesidades económicas que el quehacer textil buscó responder, sirviendo como fuente de trabajo y transformándose en un pilar de sobrevivencia económica de incontables hogares (Rosentreter, 2020). Abogados y sacerdotes extranjeros que visitaban la Vicaría, se interesaron en sacar estas piezas del país facilitando la circulación internacional: redes de exiliados/as chilenos/as y organizaciones solidarias vinculadas a causas humanitarias sostuvieron posteriormente su distribución y

[9] Todo el material de trabajo de campo presentado en este artículo cuenta con el consentimiento informado de las participantes y fue aprobado por el Comité de Ética de la Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, el 29 de abril de 2025.

comercialización en diversos contextos, permitiendo que las arpilleras alcanzaran circuitos globales que incluso se extendieron hasta África (Rosentreter, 2020). Así, las arpilleras lograron contarle al mundo lo que estaba pasando en Chile.

Figura 1 -"Nacen los talleres de arpilleras" (1983)



Nota: Centro de Documentación – Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, Santiago.

Fonte: Fotografía de la autora, 2026.

En cuanto a su composición material, las arpilleras pueden definirse como imágenes textiles, relatos o narraciones táctiles, generalmente de formato rectangular, que representan una escena o un conjunto de ellas, creadas en base al ensamble de retazos de tela unidos mediante puntos sencillos con hilo o lana, con un borde de lana tejido a crochet que enmarca la pieza, sobre la base de un soporte de algodón, yute o arpillera (de allí su nombre), que se utiliza en sacos de té y harineros. En su proceso de creación, gesto y materialidad se constituyen mutuamente, mediante interacciones sostenidas entre afectos, cuerpos (textiles, humanos, colectivos) y materiales, cuyas propiedades y su combinación, van a generar una estética y un repertorio visual/material inconfundible (Schönfeld, 2016). Algunas arpilleras tenían palabras o frases bordadas que contextualizan las escenas, y otras, pequeños bolsillos cosidos al reverso que contenían papelillos con información y mensajes. La presencia de bolsillos era una

práctica habitual, aunque no mayoritaria, mediante la cual algunas arpilleristas buscaban clarificar sus intenciones o subrayar el contenido de la obra (Vinyes, 2018).

Figura 2 - Revés de "Nacen los talleres de arpilleras" (1983), detalle bolsillo.



Nota: Según el Archivo del MMDH, esta arpillera contenía un mensaje en el bolsillo que decía "Grupo de Mujeres Hirmas N°2. Todos los miércoles nos juntamos en reunión y una vez al mes hacemos una convivencia, eso es lo que quise representar en esta arpillera. Renca 83". Centro de Documentación – Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, Santiago.

Fonte: Fotografía de la autora, 2026.

En un contexto marcado por la violencia sistemática, los talleres de arpilleras —configurados en la clandestinidad y anonimato—, no habrían podido sostenerse sin el rol cardinal de Gloria Torres y Valentina Bone, ni sin la mediación y el apoyo de organizaciones como el Comité Pro Paz, la Vicaría de la Solidaridad, la Fundación Missio, la Fundación PIDEE[10] o FASIC[11], y el trabajo de articulación de personas como Paulina Waugh, Karoline Mayer y Winnie Lira, entre muchas otras. Se configuró así un entramado amplio de voluntades, solidaridades y disposiciones materiales que hizo posible la emergencia de una práctica textil singular. De ese tejido colectivo surgió la técnica y el objeto que con el tiempo, se convertiría en uno de los materiales-soportes más emblemáticos de los activismos textiles del continente y de las luchas de mujeres

[10] Fundación de Protección a la Infancia Dañada por los Estados de Emergencia.
[11] Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas.

por los derechos humanos y contra la represión. En las condiciones más adversas, allí donde predominaban el horror, el miedo y la censura, se abrió un gesto mínimo, capaz de transformar la historia, y la experiencia del dolor en una forma persistente de denuncia y elaboración memorial.

A fin de cuentas, la historia de las arpilleras no es lineal sino rizomática y compleja, está atravesada por múltiples dimensiones, invisibilizados relatos, genealogías y parentescos textiles, linajes femeninos, anonimatos, influencias estéticas y políticas, memorias desperdigadas, omisiones, fragmentos, acentos y más. Más que un origen histórico lineal y cronológico, las condiciones de producción podrían permitirnos hablar de madejas enredadas, múltiples y simultáneas. Sin embargo, siguiendo a Karen Rosentreter (2025), se presenta una tendencia recurrente de vincular las trayectorias de Violeta Parra, las Bordadoras de Isla Negra y las Arpilleristas de la dictadura, bajo una premisa de continuidad directa. Asimismo, lo corroboran investigadoras textiles entrevistadas durante la investigación (incluida Karen Rosentreter). "Yo no estoy de acuerdo con, le digo que es un 'discurso pacificador', que digan que las arpilleras vienen de (Violeta Parra) […] Yo creo que la Violeta Parra es harina de otro costal totalmente" (Entrevista a Dani Negri, 2026).

La hipótesis que propone la investigación de Rosentreter (2025) es que dicha vinculación responde a una asimilación de literatura extranjera, especialmente de Agosín (1985) y Adams (2013), sumado a "la escasez de referencias escritas en castellano durante la época y la falta de rigurosidad a la hora de abordar las prácticas textiles, [como] aspectos que han contribuido a perpetuar estas concepciones erróneas" (107).

> La base común, a lo mejor una tela rústica, una tela tosca, el bordado a mano. Habían cosas como similares. Y cuando surge la técnica en la Vicaría, o sea, primero en el Comité Pro Paz y luego en la Vicaría, era como lo más similar que existía como predecesor, digamos, de este arte popular también. Entonces, yo no lo consideraría un predecesor directamente el trabajo de la Violeta o de las Bordadoras de Isla Negra. Hay similitudes en cuanto a lo manual, a lo artesanal, en la materialidad, pero, no encuentro que sea como una […] línea de tiempo, digamos, no es como una línea directa. (Entrevista a Cynthia Imaña, 2026).

La construcción cuidadosa de una memoria —entre otras posibles— sobre las prácticas de producción y uso de la arpillera a partir de la dictadura, constituye uno de los objetivos que orienta esta investigación en curso. En el proceso de trabajo de campo, se produjo material que permitió desmontar y complejizar la tendencia a historias lineales, tarea de análisis que se encuentra aún en desarrollo, y que está siendo trabajada por diversas investigadoras que pretendemos aportar al campo. Lo que interesa aquí es enfatizar en ciertos elementos que permitan aproximarse a estas producciones textiles como prácticas memoriales: formas situadas en que materiales precarios, gestos corporales y afectos colectivos configuran trayectorias políticas y afectivas a través del hacer textil.

La arpillera entonces encarna en sí misma práctica y materialidad, gesto y objeto. Estas piezas textiles de impacto mundial (Rosentreter, 2024), responden a una práctica estética y política inédita, fundamentalmente singular en cuanto a técnica y uso de materiales precarios, capaz de transformar la experiencia vivida y producir testimonio a través de un ejercicio de figuración textil (Vinyes, 2018). Sacos de papa y harina, restos descartados de alguna fábrica textil, trocitos de una camisa, vestimentas del familiar ausente o de ellas mismas: retazos mínimos como fundamentos, materialidades precarias y humildes ensambladas para narrar el daño y remendar heridas individuales y colectivas. En este gesto de recomposición, las arpilleras devienen textiles testimoniales capaces de zurcir la herida y resistir al olvido (Agosín, 1985). Su potencia es política y poética al desbordar lo meramente visual o discursivo: son narraciones táctiles de memorias que ponen en juego una inseparabilidad entre tacto-texto-textil (Rivas y Tapia. 2025), y en tanto son confeccionadas desde una politicidad de lo cotidiano y lo doméstico, nos susurran de maneras sensibles aquello que no podía ser dicho de otra forma.

Finalmente, como plantea Doolan (2016), la creación de arpilleras sugiere una declaración del horizonte ético y político de la práctica en sí misma, marcando el carácter eminentemente femenino de un quehacer textil resignificado en respuesta a un contexto político de extrema violencia, constituyéndose en estrategias de documentación, repositorio táctil, visual y material de la memoria colectiva, que desafía con intencionalidad política nociones tradicionales de registro y archivo. A más de 50 años de su emergencia, la práctica de producción de arpilleras persiste. En manos de arpilleristas históricas y contemporáneas, una extensa red de talleres y agrupaciones de

mujeres a lo largo de todo Chile y del continente (y del mundo) continúa desarrollando el quehacer. La persistencia de la práctica revela la existencia de un hilo insistente que enlaza cuerpos, gestos, afectos, materiales y luchas a través del tiempo, resistiendo a los intentos de clausura del pasado y a la sedimentación de sus violencias en el presente. En su doble condición de gesto y objeto, la arpillera se despliega como una práctica memorial en movimiento: una materialidad textil-narrativa que permite reinscribir demandas colectivas y producir memorias en contextos históricos cambiantes. "Entonces, la arpillera está más viva y más vigente que nunca. Es un textil ideal para abrir cualquier debate, en cualquier espacio" (Entrevista a Karen Rosentreter, 2025).

Figura 3. "Nuestra búsqueda", arpillera de Victoria Díaz Caro



Nota: Centros de detención y largo peregrinar de familiares. Arpillera de gran formato. Centro de Documentación – Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, Santiago.

Fonte: Fotografía de la autora, 2026.

Bordar la ausencia. Pañuelos blancos y cuerpo(s) colectivo(s)

Cruzando la cordillera de Los Andes, otro panorama de violencia política de Estado será escenario para la producción y transformación de un objeto textil cotidiano en símbolo material inconfundible de las luchas por la Memoria, la Verdad y la Justicia.

Así como las arpilleras, al año siguiente del golpe de Estado en Argentina en octubre de 1977, aparecen por primera vez en el espacio público los pañuelos blancos.

La última dictadura militar en Argentina (1976-1983), se caracterizó principalmente por la técnica de desaparición sistemática de personas: se estima un número de 30.000 desaparecidos y desaparecidas. El autodenominado Proceso de Reorganización Nacional, implicó un quiebre respecto a las intervenciones militares precedentes: no hubo reparo en la crueldad para concretar objetivos, se sentaron las bases de un nuevo modelo social y se buscó socavar las posibilidades de organización y lucha del pueblo argentino (Azconegui, 2012). En este contexto, ante la desesperación y las reiteradas frustraciones de la búsqueda individual que emprendían madres por sus hijas e hijos desaparecidos, grupos de ellas comienzan a reunirse en Plaza de Mayo, convocadas por Azucena Villaflor, con el fin de firmar una carta para el dictador Jorge Rafel Videla y hacer sus demandas, reclamos y existencia, visibles.

> Estigmatizadas por la dictadura como «las locas de la plaza», estas mujeres -muchas de ellas de clase media o de sectores populares, en su mayoría amas de casa, algunas pocas profesionales y casi todas sin experiencia política previa- fueron arrojadas a la faz pública y a la acción política en la desesperada búsqueda de sus hij+s. (Longoni, 2020: 74)

Pese al estado de sitio imperante, las Madres se encontraban en la Plaza, y ante la prohibición de las fuerzas de seguridad de permanecer reunidas, respondieron circulando: un 30 de abril de 1977, tomadas del brazo de dos en dos, las madres empezaron a caminar en ronda alrededor de la Pirámide de Mayo, y no se detuvieron más. “Esa práctica, increíble que además, se cierra pero se abre, o sea es un mandala […] la ronda no termina nunca y la ronda muestra que se sigue, digamos, es el círculo que sigue y sigue” (Entrevista a Adela Antokoletz, 2025).

Inicialmente, usaron clavos apretados en el puño o prendidos en la solapa, como forma de identificación entre ellas, aludiendo al clavo de la cruz de Cristo (Casal y Macchione, 2021). Pero será en la masiva peregrinación a la Basílica de Luján, el 07 octubre de 1977, el hito donde el pañal se hace pañuelo y adquiere estatuto de objeto político. Con la intención de reconocerse entre la multitud, y con una conciencia muy precisa del poder de los signos (Longoni, 2020) pensaron en distintas estrategias de identificación, ¿un bastón, un trapito?

> Y una madre dijo, un pañal de bebé, porque antes no eran descartables, eran pañales de tela, que era un cuadrado y se doblaba en triángulo y se ponía […] Y cada una de las madres habíamos guardado un pañal […] que eran de una tela que se llamaba gasa, que es una tela de algodón muy suave para ese uso. Y decidimos poner el nombre de nuestros hijos y la fecha de desaparición en ese pañal, escribirlo, ¿no? Porque todavía no lo bordábamos. (Entrevista a Tota Ramiro de Guede - Madre de Plaza de Mayo, 2026)

Ese gesto, de desplazamiento de un objeto textil íntimo, doméstico y cotidiano, asociado a los cuidados y a la vida, produce una ruptura en la historia y se torna en tecnología de denuncia, reconocimiento común e identificación colectiva. Confeccionado con materiales asociados al nacimiento —un pañal devenido en pañuelo—, el pañuelo blanco cristaliza una forma particular de hacer memoria, oponiéndose al pañuelo negro tradicionalmente asociado al duelo y a la oscuridad de aquellos que asesinaron e hicieron desaparecer cuerpos (Marcos, 2008). Frente a la imposición descarnada de la desaparición sistemática de miles, "El desaparecido no tiene entidad, no está. Ni muerto ni vivo, está desaparecido" decía el dictador Videla en 1979, el pañuelo, muchas veces acompañado de las fotografías de los hijos e hijas desaparecidos, actúa como la insistencia de la presencia, o en palabras de Longoni (2020), "la presencia de la ausencia" devenida en condición espectral que habilita encuentros con quienes ya no están, "la posibilidad de que esas familias partidas y arrasadas vuelvan a estar, fugaz y frágilmente, reunidas" (73).

A diferencia de las arpilleras chilenas y las arpilleristas que las confeccionaron —cuyas trayectorias igualmente han sido investigadas desde diversas perspectivas—, Madres de Plaza de Mayo se ha constituido en el movimiento de mujeres más estudiado y comentado por las ciencias sociales durante las últimas décadas en la Argentina (Morales, 2016). Desde la historia, la sociología, la antropología y los estudios de memoria entre otros campos, la literatura ha abordado ampliamente su emergencia, sus repertorios de acción colectiva, los procesos de subjetivación asociados y el lugar medular que ocupan en las luchas por la Memoria, Verdad y Justicia en Argentina y el mundo.

Figura 4 - Manifestación de Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires (sin fecha)



Nota: Fotografía del archivo personal de entrevistada Anahí Cozzi, hija de Beba de Ciudadela (Madre de Plaza de Mayo).

Fonte: Fotografía de la autora, 2025.

Sin embargo, esta abundancia de investigaciones contrasta con una relativa ausencia de estudios que se detengan en el pañuelo blanco como uno de los elementos más visibles y persistentes de la iconografía del movimiento. Si bien se presentan trabajos que lo abordan como símbolo de identificación colectiva y conformación de identidad (Longoni, 2020; Casal y Macchione, 2021; Morales 2016), la mirada es generalmente tangencial, y son escasos los análisis que indagan en el pañuelo como objeto textil en sí mismo; es decir, en sus prácticas de producción material, artefacto de memoria, o dispositivo material que condensa tramas históricas de genealogía de luchas de mujeres al presente.

Atender al pañuelo desde esta perspectiva desplaza la mirada tradicional desde su dimensión simbólica hacia su condición material, afectiva y performativa. Como ocurre con las arpilleras, el pañuelo puede pensarse como una forma específica de

práctica memorial y de memoria textil: un material común y sencillo, que a través de gestos reiterados de producción, uso y circulación pública, se hace dispositivo capaz de sostener, visibilizar, actualizar y producir memorias colectivas. Antes que un emblema, el pañuelo constituye un objeto textil tangible y singular que opera como tecnología textil en el sentido de ensamblado semiótico-material, que genera comunidad y transforma la manera en que entendemos el mundo (Pérez-Bustos, en Imaz, 2026).

Ese trozo de tela doblado y portado sobre la cabeza, contiene en sí mismo, un gesto:

> Una prenda que se vuelve otra, enarbolando la memoria de su uso primigenio. Las Madres eligen como su emblema un resto material de la escena fundacional de la maternidad […] Al envolver amorosamente la cabeza de la madre con el pañal que recibió los fluidos y excreciones del bebé, exhiben ese resto como su legitimidad pública, su razón de estar allí. (Longoni, 2020: 76)

Según relata Tota Ramiro de Guede (entrevista, 2026), con el pasar de las rondas y los meses, el material-pañal se transforma en batista, una tela blanca de reconocida calidad por su capacidad de no perder blancura y soportar dignamente el paso del tiempo. Los primeros pañuelos eran lisos, posteriormente comenzaron a incorporar consignas escritas y, en algunos casos, fotografías estampadas, y hacia 1978, empezaron a bordarse. En este proceso, Tota desempeñó un papel fundamental en la consolidación de las prácticas de producción del pañuelo, dando forma al diseño que con el tiempo se volvería inconfundible.

Figura 5. Manos de Tota bordando



Nota: Fotografía “Bordando memoria” (2025) de Carolina Guede Selles (nieta de Tota) premiada en Concurso “Ecos de la Historia”.

Fonte: Archivo de la autora, 2026.

Detrás de este sencillo retazo de batista blanca se desplegaba, sin embargo, una compleja red de solidaridades y sostenimiento material que hacía posible su confección: colectas de dinero, apoyos económicos y la compra de cajas de hilos y telas en grandes cantidades para garantizar la continuidad de la práctica y el objeto. Siguiendo a Tota, el característico punto cruz podría remitir incluso a una influencia rusa, pues la primera madre que comenzó a bordarlos en la ciudad de La Plata tenía ascendencia de ese origen. A partir de allí, Tota estudió cuidadosamente la materialidad del pañuelo —ella misma siendo textilera— hasta dar con el molde en cañamazo y con la técnica específica que permitiría estabilizar su producción (Tota Ramiro de Guede, registro de campo, 2026).

La historia material del pañuelo —sus técnicas, circulaciones y transformaciones a lo largo del tiempo— constituyen un campo de indagación aun abierto que excede los alcances de este trabajo. Sin embargo, estas breves escenas permiten vislumbrar cómo, detrás de un objeto aparentemente simple, se entretejen saberes textiles, economías solidarias y gestos colectivos como condiciones de posibilidad, develando algunas pistas de su potencia.

En síntesis, lejos de permanecer anclado a su contexto de origen en las primeras rondas de las Madres durante la dictadura, el pañuelo blanco ha persistido durante cinco décadas, al tiempo que continúa desplegando nuevas trayectorias políticas en el presente. Nunca ha estado ausente de las rondas de los jueves, y su presencia se multiplica en diversos soportes y formatos: dibujado en una pancarta, pintado en un lienzo, tatuado, transformado en joya, o en su forma originaria, sobre las cabezas de las Madres que aun sobreviven y continúan circulando. Sus reapropiaciones/reactualizaciones contemporáneas —como el pañuelo verde por el derecho al aborto o el pañuelo violeta del Ni Una Menos— dan cuenta de la capacidad de este objeto textil para exceder su momento histórico inicial y devenir en una materialidad política en constante resignificación. Emblemáticos en términos de la socialización del pañuelo (Longoni, 2020) son los pañuelazos[12], momentos de intensa algidez colectiva donde el objeto textil pañuelo se transforma en cientos y miles alzados, un cuerpo colectivo compuesto de cuerpos humanos y textiles enredados.

[12] Acciones colectivas en las que miles de personas levantan pañuelos simultáneamente en el espacio público. Uno de los más significativos ocurrió en mayo de 2017, tras el fallo de la Corte Suprema argentina que intentó aplicar el beneficio del "2x1" a condenados por delitos de lesa humanidad. En esa movilización masiva, el pañuelo blanco fue reapropiado colectivamente como signo de rechazo al fallo y defensa de las políticas de memoria, verdad y justicia. Posteriormente, la práctica del pañuelazo se expandió en el marco de las movilizaciones de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito (2018–2020), donde el pañuelo verde se convirtió en emblema de una nueva genealogía de luchas feministas. Estos episodios evidencian la capacidad del pañuelo como objeto textil para articular cuerpos, memorias y demandas políticas en distintos momentos históricos.

Figura 6. Pañuelazo por Palestina y los Derechos Humanos



Nota: Anahí Cozzi, Plaza de Mayo, 29 de noviembre de 2025.

Fonte: Fotografía de la autora, 2025.

En estas derivas, el pañuelo funciona como una materialidad performativa: un textil que se porta e identifica cuerpos en el espacio público, devela posicionamientos políticos y reactualiza genealogías de lucha. Encarna memorias y las pone en movimiento, y al hacerlo enlaza a nuevas generaciones con una historia más amplia de resistencias de mujeres y de pueblos, sosteniendo y continuando con la producción de formas contemporáneas de acción colectiva y transmisión intergeneracional.

> Una preciosa alianza muestra de la sororidad entre quienes fueron tildadas como «locas de la Plaza» y quienes se proclaman «nietas de las brujas que no pudieron quemar»; todas ellas mujeres insurrectas y amorosamente dispuestas a poner en común un reservorio de experiencias e ideas para continuar con su lucha. (Longoni, 2020: 87)

Diálogos y tramas contemporáneas de las memorias textiles. Algunas pistas

A 50 años de los golpes militares en ambos países, estos objetos textiles continúan elaborándose y circulando. La persistencia del gesto responde a las demandas e imperativos del presente (Halbwachs, 1950), en un momento histórico donde ambos países se encuentran bajo el signo político de extremas derechas y sus consecuentes políticas de despojo, violencias y extractivismos. Son coyunturas en que las disputas memoriales ocupan un lugar privilegiado (Jelin, 2024) y donde las reactualizaciones de las prácticas y transformaciones en el hacer y usar de los objetos textiles se intensifican.

Figuras 7 y 8. Textiles en las conmemoraciones de los golpes cívico-militares



Nota: Arpillera de gran formato elaborada por colectivo Bordadoras de Memoria, La Moneda, Santiago de Chile, 11 de septiembre de 2024. Instalación de pañuelos blancos en la Av. 9 de Julio, Buenos Aires, 24 de marzo de 2026.

Fonte: Fotografías de la autora.

Las conmemoraciones de los golpes se erigen como momentos de especial algidez política y emocional, en los que las convocatorias para confeccionar arpilleras y pañuelos se multiplicaron incontables en las regiones y provincias: en Chile durante todo 2023, y en Argentina, este 2026. Talleres textiles de bordado y en su mayoría de arpilleras encontraron un momento histórico-político propicio para florecer y expandirse, auge que puede datarse en años previos al Mayo feminista chileno de 2018, y que encuentra su "peak" en la Revuelta Popular de 2019 (Registro de campo, 3º

"Encuentro de Memorias Textiles - Arpilleras", 14 de octubre 2025, Santiago) en tanto antesala prolífica para el 11 de septiembre de 2023 donde lienzos y arpilleras estuvieron presentes en todas las manifestaciones. En el caso trasandino, organismos de Derechos Humanos como Abuelas de Plaza de Mayo, H.I.J.O.S. y Nietes, convocaron a la sociedad a sumarse a la campaña *"Florecerán pañuelos",* que consistió en hacer pañuelos blancos e intervenirlos para usarlos en la marcha del 24 de marzo de 2026. Ese día fue posible ver pañuelos blancos en todas sus formas y formatos desbordando las calles y avenidas, portados en diferentes cuerpos. En ambos casos, textiles confeccionados con materiales sencillos y humildes, de pequeño y mediano formato, adquieren volumetría social: se hacen inmensos al enlazar y producir cuerpos colectivos.

Si bien durante estas décadas la vigencia y visibilidad de estos objetos encuentra puntos álgidos en fechas relevantes como manifestaciones o aniversarios, se ha sostenido de manera ininterrumpida—con latencias, resurgencias y agitaciones, a decir de Nelly Richard (2021)—, y no sólo en ambos países, sino en el continente y en el mundo. En esta continuidad, los objetos se transforman según sus condiciones de producción: las arpilleras expanden su capacidad de narrar táctilmente otros conflictos sociales contemporáneos como los despojos territoriales[13], violencias y luchas por derechos, y los pañuelos, han mutado cromáticamente para emparentar luchas intergeneracionales: *"Pañuelos blancos son y serán Madres de todos los pañuelos"* (Registro de campo, frase acuñada colectivamente en el 3º "Encuentro de Memorias Textiles – Pañuelos", 25 de noviembre 2025, Buenos Aires). O en palabras de Ana Longoni "Entre los pañuelos […] puede trazarse una precisa genealogía nutrida de lazos de sororidad y de reconocimiento mutuo entre movimientos sociales surgidos en momentos históricos distintos, cuyas trayectorias se entrecruzan estrechamente en la maraña que llamamos presente" (2020: 69).

Por otro lado, los diálogos entre ambas prácticas se enlazan en una matriz compartida —material, afectiva y corporal—, que los emparenta en un gesto común, un objeto textil compuesto por materiales domésticos que desarma la esfera íntima, irrumpiendo en las calles y manifestaciones, en museos y espacios de memoria. La

[13] Un caso significativo es el del Coletivo de Mulheres del Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) en Brasil, donde desde 2013 se desarrollan talleres colectivos de arpilleras para narrar experiencias de desplazamiento, violaciones de derechos y luchas socioambientales vinculadas a la construcción de represas.

materialidad textil sostiene ese parentesco: la gasa del pañal y el yute del osnaburgo/arpillera comparten trama y urdimbre, en ambas es posible tirar del hilo, abrir la tela y marcar el punto donde dos líneas se encuentran (Registro de campo, Nilda Rosemberg en "Encuentro de Textiles Transfronterizos", virtual, 20 de enero 2026). Están emparentados en su registro afectivo, en la afectación emocional/corporal que los produce y que a su vez producen: la arpillera es como una caricia para quien se representa en la escena textil, y el pañuelo es como un abrazo (Registros de campo, Su Norambuena y Elsanora Krawchik, en "Encuentro de Textiles Transfronterizos", virtual, 20 de enero 2026).

Sobre esas matrices comunes los objetos producen memorias textiles. Las arpilleras encarnan materialidades narrativas que se muestran, exhiben, viajan y marchan: escenas que narran y documentan la denuncia, la vida cotidiana y las luchas. Los pañuelos configuran materialidades performativas, se portan sobre el cuerpo y ponen la memoria en circulación en nuevas coyunturas políticas (Registros de campo, "Encuentro de Textiles Transfronterizos", virtual, 20 de enero 2026).

Con todo, más allá de encontrar similitudes o diferencias para comparar, la búsqueda es por tejer puentes de diálogo entre los objetos y los cuerpos, visibilizar complicidades y alianzas posibles como formas rebeldes de parentesco textil (Gago, 2019; Haraway, 2019). Una manera posible de pensarlo desde una textura concreta y tangible es la Cordillera de Los Andes, frontera entre Chile y Argentina, "es un lugar interesante porque es un lugar de vínculo entre nuestros dos países, la cordillera es un pliegue, y el pliegue es un movimiento, y el movimiento oculta y muestra, según la situación" (Registro de campo, Nilda Rosemberg en "Encuentro de Textiles Transfronterizos", virtual, 27 de enero 2026). Si pensamos la cordillera fuera de la lógica hegemónica Norte-Sur, desde un despliegue horizontal, nos encontramos, entonces ese pliegue no nos divide sino que nos puede hermanar (Registro de campo, Kristel Farías en "Encuentro de Textiles Transfronterizos", virtual, 27 de enero 2026). Esa Cordillera-pliegue como ejercicio material-especulativo podría nombrar un horizonte común, donde las memorias textiles son parte constitutiva de las prácticas feministas y de las luchas de las mujeres en el presente. Como plantea Raquel Gutiérrez-Aguilar (2014), es urgente volver a esforzarnos por regenerar y renovar maneras de estar juntas/os, desde el lugar femenino del mundo, allí donde caben cuerpos femeninos, feminizados, racializados, empobrecidos, así como materiales

precarios y sencillos: allí se gesta lenguaje específico (y formas de hacer) que se empecinan por hablar y hacer audible polifónicas politicidades.

A modo de cierre

Arpilleras y pañuelos se producen al año siguiente de los golpes cívico-militares en sus respectivos países, en un complejo escenario más amplio de planificación sistemática de persecución política y terrorismo de Estado. En condiciones de horror, desde espacios domésticos, populares y cotidianos, con lo que había a mano, las mujeres que buscaban justicia transformaron un gesto. Estos objetos no son posibles sin esa experiencia terrible (Entrevista a Dani Negri, 2026). Las condiciones de producción y de posibilidad moldean las prácticas cotidianas y las dotan de sentido político. Atraviesan la historia y configuran repertorios sensibles que circulan en las luchas, construyendo memorias de resistencias que iluminan una contemporaneidad nuevamente asediada. Pese a las cualidades materiales intrínsecas del textil, fragilidad, tendencia a la degradación, blandura, pero asimismo flexibilidad, elasticidad y permeabilidad, estos objetos sensibles y precarios han sido capaces de prevalecer y continuar disputando las narrativas hegemónicas del pasado y del presente. Frágiles y tenaces, resisten.

La propuesta de ‘memorias textiles’ para aproximarse a las arpilleras y pañuelos devela el lugar paradigmático que estos objetos ocupan en las luchas contemporáneas de mujeres por la memoria, los derechos humanos, la autonomía, la dignidad de los pueblos y la sostenibilidad de la vida. Lejos de constituir vestigios confinados al pasado dictatorial, estas prácticas textiles, en tanto prácticas memoriales, configuran formas colectivas que sostienen procesos de transmisión intergeneracional, elaboración y disputa memorial que exceden las fronteras nacionales. Se elaboran de manera situada en el presente con y a través del textil, en relaciones entre materialidades, cuerpos y afectos, y perduran en el tiempo reactualizándose en nuevas coyunturas políticas. Abordar las prácticas y objetos textiles desde esta perspectiva permite desbordar los marcos institucionales, predominantemente discursivos y documentales de la memoria, y atender a dimensiones frecuentemente relegadas: afectos, gestos, saberes, ritmos, cercanías, relaciones sensoriales, materialidades y experiencias históricamente feminizadas a través de las cuales las memorias se elaboran y circulan.

La propuesta demanda la articulación de una perspectiva interdisciplinar, o la confección de una pieza que requiere distintos elementos, como un textil. Para ello se trabajaron aportes y categorías de los estudios de memoria con énfasis en el Cono Sur, que abordan la memoria como una práctica de disputa política en el presente, integrando las epistemologías feministas situadas y los estudios feministas de afectos y emociones que devuelven la pregunta al cuerpo y a las capacidades de afectar y ser afectadas/os. Desde la cultura material, se reconoce la agencia del textil como materia vibrante en una red de relaciones, así como una tecnología semiótico-material que es forma de conocimiento. A través de este cruce se elabora una propuesta conceptual como posibilidad con rendimiento analítico para abordar las prácticas y objetos textiles.

En un campo de estudios donde la memoria ha sido ampliamente abordada en relación con los pasados traumáticos del Cono Sur, las memorias textiles invitan a desplazar la mirada para pensar el presente-y-futuro no sólo como la ausencia de aquello que se busca evitar, sino también como la presencia de algo deseado (Rigney, citada en López et al., 2024). Un textil que acaricia, que abraza, abre la posibilidad de transformar fronteras en pliegues que nos encuentren material y afectivamente, y hermanar nuestras luchas.

[AGRADECIMIENTOS. A todas las compañeras de Chile y Argentina que han hecho esta investigación (aun en desarrollo) posible: textileras, bordadoras, arpilleristas, investigadoras, artistas, defensoras y activistas por la memoria y los Derechos Humanos. Mi admiración, gratitud y cariño. Y a mi compañera Belén Tapia de la Fuente por su lectura amorosa y cuidada, por nuestro trabajo colectivo en Pulso Textil]

Bibliografía

AGOSÍN, M. *Agujas que hablan: las arpilleristas chilenas*. Wellesley, Wellesley College, 1985.

AHMED, S. *La política cultural de las emociones*. México, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

ANSALDI, W. Matriuskas de terror. *Algunos elementos para analizar la dictadura argentina dentro de las dictaduras del Cono Sur.* In: PUCCIARELLI, A. (coord.). Empresarios, tecnócratas y militares: la trama corporativa de la última dictadura militar. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

ARFUCH, L. *El "giro afectivo"*. Emociones, subjetividad y política. deSignis, v. 24, p. 245-254, 2016.

ARNOLD, D.; ESPEJO, E. *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*. La Paz, Plural; ILCA, 2007.

AZCONEGUI, C. *De madres de desaparecidos a Madres de Plaza de Mayo 1976-1983.* In: FAVARO, O.; IUORNO, G. (eds.). El 'arcón' de la Historia Reciente en la Norpatagonia argentina: articulaciones de poder, actores y espacios de conflicto 1983-2003. Buenos Aires, Biblos, 2012.

BACCI, C. *Ahora que estamos juntas: memorias políticas y emociones feministas.* Revista de Estudos Feministas, v. 28, n. 2, 2020.

BENNETT, J. *Materia vibrante: una ecología política de las cosas*. Buenos Aires, Caja Negra, 2022.

BORRE, L.; ANDRADE, L. *Por que a memória e o têxtil?* In: BORRE, L.; ANDRADE, L. (orgs.). Tramações: a memória e o têxtil. Recife, Ed. UFPE, 2021. p. 9-12.

BORRE, L. *Práticas e narrativas têxteis contemporâneas*. In: BORRE, L.; ANDRADE, L. (orgs.). Tramações: a memória e o têxtil. Recife, Ed. UFPE, 2021. p. 25-33.

CALVEIRO, P. *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires, Colihue, 1998.

CALVEIRO, P. *Los usos políticos de la memori*a. In: *S*ujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina. Buenos Aires, CLACSO, 2006.

CALLÉN, B.; PÉREZ-BUSTOS, T. *Metodologías con objetos-objeciones metodológicas*. Política y Sociedad, v. 57, n. 2, p. 437-458, 2020.

CASAL, A.; MACCHIONE, P. Pañuelos y pañuelazos. *Cuerpos en lucha: Madres de Plaza de Mayo y la Campaña por la Legalización del Aborto en Argentina*. In: Actas del Seminario de Políticas de Memoria. Buenos Aires, 2018.

CIRIZA, A. *Genealogías feministas: sobre mujeres, revoluciones e Ilustración*. Una mirada desde el sur. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 20, n. 3, p. 613-633, 2012.

DE LA COLINA TEJADA, L.; CHINCHÓN ESPINO, A. *El empleo del textil en el arte: aproximaciones a una taxonomía.* Espacio, Tiempo y Forma. *Serie V. Historia Contemporánea*, n. 24, p. 179-194, 2012.

DE LA MAZA, J. *"Nunca te entregues ni te apartes del camino": textiles de resistencia en la década de los setenta*. Historia 396, v. 11, n. 2, p. 133-164, 2021.

DOOLAN, E. *Textiles of change: how arpilleras can expand traditional definitions of records.* InterActions: UCLA Journal of Education and Information Studies, v. 12, n. 1, 2016.

ENCISO-DOMÍNGUEZ, G.; LARA, A. *Emociones y ciencias sociales en el siglo XX: la precuela del giro afectivo.* Athenea Digital, v. 14, n. 1, p. 263-288, 2014.

ERLL, A. *Memoria colectiva y culturas del recuerdo: estudio introductorio*. Bogotá, Universidad de Los Andes, 2012.

ESPEJO, E. *Yanak uywaña: la crianza mutua de las artes*. La Paz, Kikuyo, 2022.

GAGO, V. *La potencia feminista: o el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2019.

GALAZ, C.; ÁLVAREZ, C.; PIPER, I. *La construcción de sujetos generizados en las memorias de las violencias políticas en la transición chilena*. Quaderns de Psicología, v. 21, n. 3, 2019.

GARRETÓN, M. *Memoria y proyecto de país*. Revista de Ciencia Política, v. 23, n. 2, p. 215-230, 2003.

GRECO, M.; STENNER, P. *Emotions: a social science reader*. Londres, Routledge, 2008.

GUERRERO, M. *Sociología de la masacre: la producción social de la violencia*. Buenos Aires, Paidós, 2023.

GIUNTA, A. *En la piel de la ciudad. Trama urbana y procesos de la memoria*. Afuera: Estudios de crítica cultural, n. 16, 2016.

GUTIÉRREZ, R. *Políticas en femenino. Reflexiones acerca de lo femenino moderno y del significado de sus políticas.* In: Más allá del feminismo: caminos para andar. México, Red de Feminismos Descoloniales; Pez en el Árbol, 2014.

GUTIÉRREZ, R. *Porque vivas nos queremos, juntas estamos trastocándolo todo.* Revista THEOMAI, n. 37, p. 41-55, 2018.

GUTIÉRREZ, R.; SOSA, M.; REYES, I. *El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial*. Heterotopías, v. 1, n. 1, 2018.

HALBWACHS, M. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona, Anthropos, 2004.

HALBWACHS, M. *La memoria colectiva*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

HARAWAY, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1995.

HARAWAY, D. J. *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao, Consonni, 2019.

HARDING, S. *¿Existe un método feminista?* In: HARDING, S. (ed.). Feminism and methodology. Bloomington; Indianapolis, Indiana University Press, 1987.

INGOLD, T. *Bringing things to life: creative entanglements in a world of materials*. Manchester, ESRC National Centre for Research Methods, 2010.

IMAZ, E. *Textiles como tecnologías de conocimiento: una conversación con Tania Pérez-Bustos.* Papeles de Identidad, [S. l.], p. 1-17, 2026.

JAGGAR, A. *Love and knowledge: emotion in feminist epistemology*. Inquiry, v. 32, n. 2, p. 151-176, 1989.

JELIN, E. *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

JELIN, E. *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social,* Siglo XXI, 2024.

LAVABRE, M. *Maurice Halbwachs y la sociología de la memoria*. In: PÉROTIN, A. (dir.). Historizar el pasado vivo en América Latina. Santiago, UAH, 2007.

LONGONI, A. *Pañuelos: de cómo las Madres se volvieron feministas y las feministas encontraron Madres*. In: Carta(s): tiempos incompletos. Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2020.

LÓPEZ, H. *Emociones, afectividad, feminismo*. In: SABIDO, O.; GARCÍA, A. (eds.). Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. México, UAM-A, 2014.

LÓPEZ, L.; FERNÁNDEZ, R.; PIPER, I. *Del cruce entre los campos de estudios de las memorias y los movimientos sociales a las memorias políticas*. Universum, v. 39, n. 1, 2024.

LORDE, A. *The uses of anger: women responding to racism*. In: MORAGA, C.; ANZALDÚA, G. (eds.). This bridge called my back: writings by radical women of color. Watertown, Persephone Press, 1981. p. 127-131.

LUONGO, G. *Mujeres en la revuelta de la contramemoria*. In: Me sé un poema de memoria: encuentro con la poesía del 73. Santiago de Chile, 2013.

MACÓN, C. *Sentimus ergo sumus. El surgimiento del "giro afectivo" y su impacto en la filosofía política.* Revista Latinoamericana de Filosofía Política, v. 2, n. 6, 2013.

MADDONNI, K. *Las prácticas artísticas textiles contemporáneas abordadas a través de la lente del afecto.* Papeles de Cultura Contemporánea, n. 23, p. 193-217, 2020.

MANNING, E. *El gesto menor*. Buenos Aires, Cactus, 2025.

MARCOS, N. *La memoria insurgente de las Madres de Plaza de Mayo*. Anuario de Acción Humanitaria y Derechos Humanos, n. 5, 2008.

MONTALVA, P. *Tejidos blandos: indumentaria y violencia política en Chile, 1973-1990*. Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2013.

MONTEALEGRE, J. *Frazadas del Estadio Nacional*. Santiago, LOM, 2003.

MORALES, V. *La Asociación Madres de Plaza de Mayo y la disputa por los límites de la vida.* In: BIAGINI, H.; OVIEDO, G. (eds.). El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea. Buenos Aires, Biblos, 2016.

OBERTI, A. *Las revolucionarias: militancia, vida cotidiana y afectividad en los setenta*. Buenos Aires, EDHASA, 2015.

PARKER, R. *The subversive stitch: embroidery and the making of the feminine*. Londres, I. B. Tauris, 2010.

PASSOS, N. *De lo privado a lo político. El bordado del colectivo Linhas do Horizonte, en Brasil.* In: Feminismos y populismos del XXI: frente al patriarcado y al orden neoliberal. Buenos Aires, Teseo, 2019.

PÉREZ-BUSTOS, T. *El tejido como conocimiento, el conocimiento como tejido: reflexiones feministas en torno a la agencia de las materialidades*. Revista Colombiana de Sociología, Bogotá, v. 39, n. 2, p. 163-182, 2016.

PÉREZ-BUSTOS, T.; CHOCONTÁ-PIRAQUIVE, A.; RINCÓN-RINCÓN, C.; SÁNCHEZ-ALDANA, E. *Hacer-se textil: cuestionando la feminización de los oficios textiles*. Tabula Rasa, n. 32, p. 249-270, 2019.

PÉREZ-BUSTOS, T. *Gestos textiles: un acercamiento material a las etnografías, los cuerpos y los tiempos*. Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2023.

PIPER, I. *Memoria colectiva y relaciones de género: ¿prácticas de dominación o resistencia?* In: Seminario Internacional Educar desde la memoria. Santiago de Chile, 2001.

PIPER, I. *Obstinaciones de la memoria: la dictadura militar chilena en las tramas del recuerdo*. Tesis (Doctorado en Psicología Social) – Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2005.

PIPER-SHAFIR, I.; FERNÁNDEZ-DROGUETT, R.; ÍÑIGUEZ-RUEDA, L. *Psicología social de la memoria: espacios y políticas del recuerdo*. Psykhe, v. 22, n. 2, p. 19-31, 2013.

PONS RABASA, A.; GUERRERO, S. (coords.). *Afecto, cuerpo e identidad: reflexiones encarnadas en la investigación feminista*. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2018.

RICHARD, N. *Diálogos latinoamericanos en las fronteras del arte*. Santiago, Ediciones UDP, 2014.

RICHARD, N. *Zona de tumultos: memoria, arte y feminismo*. Buenos Aires, CLACSO, 2021.

RIVAS, F.; TAPIA, B. *De tacto, texto y textil. Apuntes imaginativos para otras agencias, ritmos y cotidianidades*. Diseña, n. 27, art. 2, 2025.

ROSENTRETER, K. A*rpilleras: de vestigios de la historia a obras de arte (1974-2020)*. Papeles de Cultura Contemporánea, n. 23, p. 9-45, 2020.

ROSENTRETER, K. A*rtivismos textiles en América Latina: Mil agujas por la Dignidad, bordados políticos accionados entre la digitalidad y la calle*. Utopía y Praxis Latinoamericana*,* año 29, n. 104. 2024.

ROSENTRETER, K. *Enhebrando la resistencia. Estudio sobre las prácticas textiles con fines sociopolíticos en América Latina.* Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2025.

RUIZ, M.; MONTERO, C. *Los estudios de la memoria social: preguntas y tensiones a partir de los casos de Argentina y Chile*. In: SANDOVAL, J.; DONOSO, A. (eds.). Investigación interdisciplinaria en cultura política, memoria y derechos humanos. Santiago, LOM, 2018.

SABIDO, O. *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño: una perspectiva sociológica*. México, Séquitur, 2012.

SÁNCHEZ-ALDANA, E.; PÉREZ-BUSTOS, T.; CHOCONTÁ-PIRAQUIVE, A. *¿Qué son los activismos textiles?: una mirada desde los estudios feministas a catorce casos bogotanos*. Athenea Digital, v. 19, n. 3, 2019.

SASTRE, C. *Reflexiones sobre la politización de las arpilleristas chilenas (1973-1990)*. Revista Sociedad & Equidad, n. 2, p. 364-377, 2011.

SCARABELLI, L. *Las frazadas para la memoria de la dictadura chilena: el caso de Jorge Montealegre*. Kamchatka, n. 16, p. 349-361, 2020.

SCHÖNFELD, S. *Arpilleras chilenas: hacia una valoración artística*. Informe de investigación. Licenciatura en Crítica de Artes – Universidad Nacional de las Artes, Argentina, 2016.

SEGATO, R. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires, Prometeo, 2018.

SEGATO, R. *El tránsito a la modernidad implicó un desplome de la autonomía, de la autoridad y del poder de las mujeres.* In: MARTÍNEZ ANDRADE, L. (ed.). Feminismos a la contra: entrevistas al Sur Global. Madrid, La Vorágine, 2019.

SEGATO, R. *Todos somos mortales: el coronavirus y la naturaleza abierta de la historia.* In: BRINGEL, B.; PLEYERS, G. (eds.). Alerta global: políticas, movimientos sociales y futuros en disputa en tiempos de pandemia. Buenos Aires, CLACSO, 2021.

SLATMAN, M. *Dictaduras de seguridad nacional en Chile y Argentina*. Estudio comparativo y relacional de sus estrategias represivas. Aletheia, v. 7, n. 3, 2016.

SOLANA, M.; VACAREZZA, M. *Relecturas feministas del giro afectivo*. Revista Estudos Feministas, v. 28, n. 2, 2020.

STALLYBRASS, P. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Autêntica, 2008.

TRONCOSO, L.; PIPER, I. *Género y memoria: articulaciones críticas y feministas*. Athenea Digital, v. 15, n. 1, p. 65-90, 2015.

TRONCOSO, L. *Mujeres revolucionarias y resistencias cotidianas. Reflexiones sobre prácticas de memoria feminista.* Clepsidra, v. 7, n. 14, 2020.

VÁZQUEZ, F. *La memoria como acción social: relaciones, significados e imaginario*. Buenos Aires, Paidós, 2001.

VINYES, M. *Un gesto común. Arpilleras y subjetivación política*. Oxímora: Revista Internacional de Ética y Política, n. 13, p. 342-359, 2018.

WATKINS, M. I*ndagar lo afectivo: sintonizando su impacto en la educación*. *P*ropuesta Educativa, año 28, n. 51, p. 30-41, 2019.