

Construyendo Pedagogías de la Solidaridad Creativa*

Building Pedagogies of Creative Solidarity // Construindo Pedagogias de Solidariedade Criativa

Rubén Gaztambide-Fernández¹

Email: r.gaztambide.fernandez@utoronto.ca

University of Toronto

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3291-2816>

Fecha de recepción: 11 de septiembre de 2024

Fecha de aceptación: 2 de noviembre de 2024

Cómo citar este artículo: Gaztambide-Fernández R. (2025). Construyendo Pedagogías de la Solidaridad Creativa. *Corpo-Grafías Estudios críticos de y desde los cuerpos*, 12(12), pp. 174-191.

DOI: <https://doi.org/10.14483/25909398.22672>



* **Artículo de reflexión**

¹ Rubén A. Gaztambide-Fernández es Catedrático de Currículo y Pedagogía y Director del Departamento de Educación por la Justicia Social en el Instituto de Estudios de la Educación de Ontario (OISE) en la Universidad de Toronto. Sus trabajos de investigación abarcan las áreas de producción cultural, cultura e inequidad, sociología de la educación, trabajo comunitario, y teorías de currículo y pedagogía, y enseña cursos sobre Pedagogías de la Solidaridad, Descolonización y Educación, y Artes en la Educación...

Resumen

El autor considera el significado de la solidaridad, como una especie de práctica pedagógica. Tomando una foto de su niñez como punto de partida, sugiere que el llamado a la solidaridad funciona como un gancho subjetivo. Sin embargo, la práctica solidaria debería intentar desenganchar a los sujetos, creando espacios y oportunidades para ser otros. Para esto, es necesario construir una pedagogía de la solidaridad creativa basada en la producción cultural que busque crear oportunidades para la transformación tanto de las personas como de las relaciones. Esta práctica debe considerar los cinco registros en los que se expresa y desarrolla el trabajo cultural; el simbólico, el material, el espacio-temporal, el relacional, y el afectivo. El circo, como un espacio de producción cultural, podría generar oportunidades para esta pedagogía de la solidaridad creativa.

Palabras clave

Solidaridad; pedagogía; producción cultural; circo

Abstract

The author theorizes the meaning of solidarity as a kind of pedagogical practice. Taking a photo from his childhood as a point of departure, he argues that the call to solidarity works as a kind of subjective hook. Yet, the practice of solidarity should seek to unhook the subjects, creating spaces and opportunities to be otherwise. To that end, it is necessary to build a pedagogy of creative solidarity based on the logic of cultural production that seeks to create opportunities for transformation both of the people and the relationships and conditions that bring them together. Such a practice might consider five registers through which cultural work is expressed: the symbolic, the material, the spatio-temporal, the relational, and the affective. The circus, as a space of cultural production, might generate opportunities for this pedagogy of creative solidarity.

Keywords

Solidarity; pedagogy; cultural production; circus

Resumo

O autor considera o significado da solidariedade como uma espécie de prática pedagógica. Tomando como ponto de partida uma fotografia da sua infância, ele sugere que o apelo à solidariedade funciona como um gancho subjetivo. Contudo, a prática solidária deve tentar desvincular os sujeitos, criando espaços e oportunidades para serem outros. Para isso, é necessária a construção de uma pedagogia da solidariedade criativa baseada na produção cultural que busque criar oportunidades de transformação tanto das pessoas quanto das relações. Esta prática deve considerar os cinco registros em que o trabalho cultural se expressa e se desenvolve; o simbólico, o material, o espaço-temporal, o relacional e o afetivo. O circo, como espaço de produção cultural, poderia gerar oportunidades para esta pedagogia de solidariedade criativa.

Palavras-chave

Solidariedade; pedagogia; produção cultural; circo



Imagen 1. Fotografía personal. Borikén. (s.f).

La criatura extiende los dedos de los pies, buscando el mundo desde el regazo de su madre. Ella sonríe con sus ojos café clavados en el lente, mano izquierda en su rodilla, mientras que su índice derecho amarra al bebé por el mameluco, manteniendo su cuerpo en su lugar. La criatura sonríe con sus ojos café clavados en el lente, mano derecha en la muñeca derecha de su madre, mientras que su índice izquierdo apunta hacia adelante. El niño siente el calor de la barbilla de su madre en su cabeza casi calva, acurrucado en la seguridad de sus piernas cruzadas. Esta

foto me ha acompañado desde que salí de mi hogar y mi tierra, Borikén, mejor conocida como Puerto Rico, hace más de tres décadas, y la criatura y la madre me siguen mirado, buscándome, amarrándome. Mi madre insiste que ella no estaba tratando de enganchar mi cuerpo a su regazo; que sólo quería hacerle cosquillas al niño para que se riera en la foto. Le digo que da igual; hacer que el niño se sonría es también un gancho – el dedo engancha una sonrisa que a su vez engancha al niño a ese lugar y a ese momento; a esa imagen del niño sonriente en el regazo de su madre.¹ El gancho corporal y material – el dedo que sostiene y/o le hace cosquillas al niño y la imagen misma, operan entonces como un garfio simbólico – la madre protectora, la imagen tierna del infante sonriente, y a su vez aquí, en esta instancia, es una manera de engancharte a ti, lector; y quedamos atados en este momento, tú y yo, enganchados por el texto, la imagen, las ideas.²

El circo también está lleno de ganchos. Algunos son literales, como los ganchos que aguantan los trapecios, las cuerdas flojas, y las cabelleras de los colgantes de pelo. Otros simbólicos, como el acto de circo que de por sí nos engancha la atención, nos seduce y mantiene atentos, asombrados por las destrezas de los artistas, por la magia que nos hechiza y confunde, por la extraña familiaridad de los personajes. Como audiencia, quedamos enganchados de los asientos, a veces inmóviles, otras agitadas por la risa o la sorpresa, a veces enganchados como participantes en el acto, al menos momentáneamente. El circo así es una invitación al enganche, y a su vez, puede ser también una oportunidad para soltarnos, para ser otros, para desenganchar y transformar la manera como nos relacionamos les unos con los otros.

¹ Aquí elaboro la reflexión inicial sobre esta foto presentada en Gaztambide-Fernández, 2021a.

² Con el compromiso de utilizar un lenguaje inclusivo, en este ensayo utilizo la terminación -e para todas las palabras que se refieran a personas, particularmente sustantivos, adjetivos, y adverbios que de otra manera requerirían la terminación -a u -o para especificar un género en el sistema binario del español normalizado.

Pero esto no es un ensayo sobre circo como tal. Este ensayo es una invitación a considerar cómo podría figurar el concepto de la solidaridad en el contexto de la producción cultural en general y, quizás, en las prácticas circenses en particular. Quiero sugerir que la solidaridad de por sí, no garantiza una manera de hacer cultura que genere cambio social; y ni siquiera un pensamiento crítico sobre la injusticia, la desigualdad, o la violencia. Por el contrario, el llamado a la solidaridad, en la medida en que se hace desde y hacia posiciones de sujeto predeterminadas y en nombre de posiciones ideológicas y moralistas predefinidas, opera como un tipo de gancho simbólico. Como los ganchos en el circo; como el dedo que busca enganchar tanto al infante sonriente como al que se sonríe al ver la foto, el llamado a la solidaridad arriesga enganchar tanto a los sujetos como a las estructuras sociales en su orden. Como una carpa de circo que nos cubre a todos y nos mantiene enfocados en el espectáculo que es la sombra de la realidad. ¿Cómo podríamos pensar la solidaridad como un desenganche o una manera de desamarrar ideas y formas de ser preconcebidas y estancadas, con una mirada hacia la transformación de las relaciones?

En la foto, el regazo de la madre contiene el cuerpo del infante, aún mientras el infante busca extender sus pies como si fuera a dar un paso mientras que la madre busca contener su movimiento y hacerlo sonreír para la cámara, como buen bebé. Enganchar mi cuerpo infante en su regazo (o la sonrisa en la fotografía), era una expresión del apego de mi madre al infante que ella parió y a su identidad como madre, la que a los 22 años y aún estudiante universitaria, sospecho le causaba ambivalencia. Aun así, como una expresión de la solidaridad familiar entre madre e hijo (Dean, 1996), en el momento capturado en esta fotografía, éramos una unidad, amarrados por el nacimiento, con mi cuerpo una vez más envuelto en su regazo, engançado a su cuerpo, indiferenciado. Mi madre poco a poco fue soltando aquel enganche, a medida que se fue envolviendo en la lucha por el socialismo y la independencia de Puerto Rico y, eventualmente, como

líder en el movimiento feminista de la isla. Asustado quizás, eventualmente el niño también intentaría contener a su madre, preguntándole, a la edad de 11 años, si los hombres podrían ser feministas. Aún en su incipiente e infantil entendimiento de la idea del tal “feminismo,” debió haber sabido que tal idea lo implicaba, si no como niño, como futuro hombre. ¿Cómo podría este niño de 11 años estar seguro de que la lucha de su madre contra el orden patriarcal y la inequidad de género no representaban de alguna manera el fin de su amor por él? Quizás él también podría ser feminista. La posible pérdida del objeto amado es un momento aterrador para el niño (Klein, 1997); particularmente cuando la amenaza frente a la posibilidad de que su madre no lo ame más, está anclada a la potencialidad amenazante de su propia masculinidad. En aquel instante, mi madre me rechazó y me rompió el corazón.

“Bueeeeno,” me dijo, extendiendo la ‘e’ como siempre lo hace cuando la respuesta es complicada. Los hombres no podrían ser feministas, me explicó, pero podrían ser aliados del feminismo, apoyando a las mujeres desde el borde de la lucha feminista. Con todo su cariño y generosidad, pero sin ceder a mi intento de engancharla, mi madre me aseguraba que los hombres podríamos *ser solidarios* con las mujeres. No recuerdo sus palabras exactas, pero estoy seguro de que dijo “solidarios,” porque es como adjetivo que mi madre suele referirse a la solidaridad. “*Tenemos que ser solidarios,*” declaraba ella regularmente al referirse a las luchas de otros lejos y cerca. Para mi madre, la solidaridad no era un sustantivo, sino una manera de orientarnos hacia los otros y hacia el mundo, algo que requiere un ajuste o una modificación de nuestra manera de actuar. Ser solidarios conlleva acciones para acercarnos a los otros, pero para que ese acercamiento pueda ser transformador, mi sugerencia es que hay que crear solidaridades desenganchadas de los órdenes que organizan las relaciones sociales.

Más que engancharme a una posible identificación como hombre feminista, desengancharme del regazo de mi madre requería entender cómo las heridas de su propia niñez animaron sus compromisos de vida; su revuelta contra el patriarcado, su lucha por los derechos de las mujeres, la equidad, la justicia social y contra los legados coloniales del imperialismo yanqui en Puerto Rico. Mi madre enganchó su vida y su ser a estos compromisos, que a su vez formaron el regazo en el que mi cuerpo de infante se asentó y desde donde mis propios compromisos florecieron. Pero también de manera compleja, estos fueron los garfios de mis propias heridas y de las rupturas entre mi madre y yo. Recuperar la cercanía entre nosotres requeriría entonces la habilidad de reconocerla, no sólo como ente separado, sino también como un ser inasible y fuera de mi capacidad para entenderle y conocerle.

En este sentido, si bien la solidaridad puede ser una expresión del deseo de enganchar al otro en su lugar, este es siempre un enganche fallido o frustrado; un fracaso del impulso de agarrar y enganchar al otro. Así, la solidaridad también puede ser orientada hacia la creación de condiciones para que los sujetos sean – y seamos – de otra manera; para que lo que es inasible, inenganchable, florezca. El momento en el que dejamos de agarrarnos de los otros, es precisamente el momento en el que les podemos ver, y el momento en el que podemos ser solidarias como una práctica de la libertad. Proponernos la solidaridad de esta manera, sin embargo, requiere denotar las dimensiones políticas de tal compromiso más allá de categorías identitarias excluyentes. Preguntar sobre la solidaridad requiere expandir los límites conceptuales y prestarle atención a las diferencias que constituyen y definen quienes son el “nosotres” que pregunta, y el “ellos” que constituye los otros y que arriesgan ser enganchados en las diferencias impuestas por el llamado solidario. También sugiere una consideración expansiva de los contextos, los retos y los riesgos, y de los compromisos que provocan la pregunta en primer lugar, que hacen la pregunta posible y pronunciable, y que crean el espacio discursivo para generar posibles respuestas.

Enmarcando solidaridades

Desde su surgimiento como un ideal del humanismo liberal, el concepto de la solidaridad ha sido invocado por diversos grupos y en el contexto de una variedad de movimientos sociales (Brunkhorst, 2005; Gaztambide-Fernández, 2012, 2021b). Bayertz (1999) identifica cuatro diferentes tipos de usos del concepto; humanista, social, político, y cívico, observando que estos usos son tanto descriptivos como prescriptivos, y que cada uso contiene en sí sus propias contradicciones. “Muchos piensan,” como sugieren Laitinen y Pessi (2014), “que el concepto de la solidaridad está tan cargado ideológicamente, es tan flexible, y tiene una historia tan controversial, que debería ser dejado para los discursos ceremoniales” (p. 1).³ Existen también ideas paralelas o similares al concepto de la solidaridad en muchas otras culturas y tradiciones, incluyendo por ejemplo la idea Bantú del Ubuntu (Gathogo, 2008; Mboti, 2015), el concepto de Nishnaabeg de Gdoo-naaganinaala y el tratado de “un solo plato, una sola cuchara” (Simpson, 2008), o el Guatiao de los pueblos Arahucos del Caribe (Sued-Badillo, 2008). Pero al momento de invocar y de pensar sobre qué se expresa a través de la idea de la solidaridad, particularmente en contextos formados por la colonización y el dominio de lenguajes europeos como el español, es importante considerar cómo esta expresión discursiva carga, y de alguna manera expresa, su historial etimológico e ideológico (Gaztambide-Fernández, 2012). Es importante entonces preguntarnos, ¿qué es la solidaridad para nosotres? Y cuando invocamos la solidaridad, ¿qué ideales, compromisos, y visiones de lo que significa ser una persona solidaria expresamos?

Sin pretender delimitar un significado o uso particular, podemos observar ciertos aspectos que los muchos usos del concepto comparten y que nos ofrecen puntos de partida para pensar si la solidaridad podría figurar como

³ Todas las citas textuales en este artículo han sido traducidas del inglés al español por el autor.

una idea central en la producción cultural. Tomando la respuesta de mi madre a la pregunta de si los hombres podrían ser feministas como ejemplo, podemos observar primero que la solidaridad implica una relación entre seres o entre grupos (ver Dean, 1996); en este caso entre los hombres y las mujeres (a pesar de la conceptualización binaria del género). Segundo, la solidaridad implica una intención ética o una obligación moral de parte de quien la expresa (ver Kolers, 2016). Para mi madre, en la medida en que el feminismo fuera un movimiento de y para las mujeres, los hombres solidarios tendríamos la obligación de mantenernos al margen y de servir sin centralizar e incluso menoscabando nuestra posición de poder como hombres. Tercero, en su manera de declarar que los hombres podrían “ser solidarios con” las mujeres, mi madre también expresaba el carácter activo de la solidaridad, que como verbo requiere acciones para ser expresada (ver Gaztambide-Fernández, 2012, 2021b; Scholz, 2008). Estas tres dimensiones o aspectos de la solidaridad – las relaciones; las intenciones u obligaciones; y las acciones – toman diferente carácter de acuerdo con las diferentes definiciones de la solidaridad.

El primer aspecto que caracteriza las diversas definiciones de la solidaridad es que siempre asumen una relación entre dos o más personas, o entre miembros de diferentes grupos. En otras palabras, siempre nos solidarizamos con alguien o quizás con algo, pero nunca en un vacío relacional (Dean, 1996). Al contrario, el espacio relacional en el que el llamado a la solidaridad se produce está lleno de significados que no solo le dan sentido al llamado mismo, sino que también producen las posiciones de sujeto desde las cuales y hacia las cuales se articula la solidaridad y que como sujetos políticos venimos a ocupar. Preguntémonos la última vez que declaramos estar en solidaridad; ¿con quién nos solidarizamos? ¿Qué imagen mental nos creamos de quiénes son? ¿Se parecían de alguna manera a nosotres? ¿Cuán familiares o extraños eran? ¿Qué experiencias y suposiciones formaron la imagen que tenemos de ellos? ¿Qué tal si la imagen no se aplica a nadie

real, o si esa imagen es parcial o incompleta? ¿Con quién, al final, estamos en solidaridad si no con nuestra propia imaginación y deseos?

El llamado a la solidaridad nos interpela a ocupar estas posiciones de sujeto a las que suturamos nuestro sentido de ser (Hall, 2011), aunque sea momentáneamente, en nombre de la solidaridad. Estas posiciones de sujeto desde y hacia las cuales se produce el llamado solidario pueden definirse en relación con grupos unidos por una identificación compartida. La respuesta de mi madre sobre el feminismo sugiere, por ejemplo, que “las mujeres,” como un grupo unido por su condición e identificación como mujeres, son solidarias con otras mujeres, aunque esto no es siempre el caso (ver Mohanty, 2003). Por otro lado, estas posiciones de sujeto podrían estar definidas por un compromiso político o una causa común (ver Scholz, 2008). La misma pregunta de si los hombres podrían ser feministas sugiere una solidaridad política en la que, a pesar de las diferencias, “los hombres” (como posición de sujeto) podrían luchar contra el patriarcado y el sexismo con “las mujeres” (ver Digby, 2013; hooks, 2000). Por otro lado, estas posiciones pueden ser, o al menos aparentar ser, contradictorias. Ser un “hombre feminista” por ejemplo, implicaría menoscabar el tipo de solidaridad social a través de la cual los hombres aseguran una posición de poder en las sociedades patriarcales (Smith & Sorrel, 2014). Incluso, si entendemos el binario identitario hombre/mujer como una manera de imponer el orden patriarcal capitalista y colonial, eliminar tal orden implicaría también eliminar, o al menos completamente redefinir, ambas categorías.

Usualmente cuando invocamos la solidaridad lo hacemos desde una posición de sujeto particular (quizás como puertorriqueño, como hombre “feminista,” como hijo) y en nombre de otros, ya sean imaginados como iguales a nosotres o diferentes, pero con compromisos similares (quizás contra el patriarcado, por la descolonización, o por la equidad de género, o por un sentido de justicia

compartido). En el contexto contemporáneo de las políticas identitarias, esto lleva a que el llamado a la solidaridad anticipa tanto su objeto como su objetivo, llenando el espacio de la otredad con discursos que limitan quiénes (haciendo uso de categorías identitarias) y cómo (haciendo reclamos ideológicos) responden a tal llamado; en otras palabras, definiendo de antemano las diferencias que hacen una diferencia y cómo, como si las diferencias de por sí, no crearan diferencias de manera fluida, negociable, y contingente (Gaztambide-Fernández, 2010). Como sugiere Ahmed (2013), lo que se percibe como “diferente” o “extraño” no surge en el momento en que nos encontramos les unos con les otras, sino que se define de antemano por procesos sociales, culturales y políticos. Estos procesos definen cómo las diferencias hacen diferencia y las consecuencias políticas de estas diferencias al momento de encontrarnos como seres separados, ya sea con aquellos que consideremos extraños o fraternos.

Por esto, el llamado a la solidaridad suele articularse sobre una base anticipatoria que determina de antemano quiénes son “nosotres,” quienes son “ellos,” y cuál es el problema que tal llamado busca atender y solucionar, mucho antes de que la relación solidaria como tal se manifieste y formando así los términos del encuentro solidario. Esto tanto nos pone (al presunto “nosotres”) como les pone (al presunto “ellos”) en un enganche inhóspito que limita la habilidad de ser diferentes de diferentes maneras; nos engancha a lo que puede ser un regazo cómodo para que sonriamos a las cámaras, pero al final, ni somos, ni son, ni seremos más de lo que las posiciones de sujeto existentes y predefinidas nos prescriben (Britzman, 1998; Freire, 1970). Esta anticipación del otro es particularmente importante cuando se expresa la solidaridad con aquellos cuyos intereses pueden discrepar o quizás menoscabar nuestros intereses o, más importante aún, nuestros privilegios. Esta es la problemática que instiga la pregunta de si los hombres podrían ser feministas, y es en esta anticipación que la pregunta encuentra su pie. Desde este punto de vista, podríamos rearticular la

pregunta sin cuestionar si “los hombres” podrían ser feministas, sino cómo deberíamos redefinir lo que significa ser hombre/mujer; o si es necesario incluso descartar el binario hombre/mujer para eliminar el patriarcado colonial capitalista.

Si la manera en que las similitudes y las diferencias se imaginan y se constituyen—ya sea alrededor de las identificaciones o de los intereses comunes—definen y anticipan el llamado a la solidaridad, entonces es necesario no solo examinarlas sino también mantenerlas contingentes y abiertas a negociación creativa. Esto requiere una examinación de cómo los grupos sociales se forman alrededor de líneas de inclusión y exclusión que definen cuáles identificaciones o intereses importan para establecer límites, y definir quiénes somos, quiénes son, por qué nos unimos y para qué. En otras palabras, tanto el llamado a la solidaridad como quién, y cómo se responde a éste, depende de los límites—de los dedos índices que enganchan a los miembros de tal o cual grupo por sus mamelucos (o incluso, si sus mamelucos son enganchables, ¡o de si tienen mamelucos puestos para empezar!). Estos enganches forman la experiencia subjetiva de ser o no ser miembro de un grupo o de sentirse que los intereses del grupo son también nuestros intereses, aun cuando estos siempre estén de una manera o de otra abiertos a negociación. Estas negociaciones de hecho se subsumen si no es que se ignoran totalmente en el proceso de establecer solidaridades, precisamente porque la solidaridad, en la manera en que busca metas particulares, implica y de cierta manera requiere cohesión y consistencia al costo de la negociación, la diferencia, y la contingencia. Esto lo podemos ver en las muchas maneras en que las categorías de género operan en relación con otras categorías, ya sea de raza, sexualidad, o expresión de género, lo cual ha sido uno de los retos más difíciles del feminismo e incluso ha estado al centro de debates sobre si nadie—y mucho menos los hombres—podría, debería, o al final quisiera ser feminista (ver Digby, 2013; hooks, 2000).

El segundo aspecto que caracteriza los muchos llamados a la solidaridad es la intensión de ejecutar o al menos expresar una obligación o una responsabilidad que se tiene hacia otros (Dean, 1996; Koler, 2016; Scholz, 2008). Etimológicamente, esta es la definición más antigua del concepto de solidaridad, al menos como se expresa a través de las lenguas romances, la cual podemos trazar a las leyes romanas de obligación, y el concepto de *obligatio in solidum* del Codex Justiniano. En la Ley Romana, el *obligatio in solidum*, a veces traducido como obligación solidaria en el lenguaje legal contemporáneo, se refiere a una deuda compartida por un grupo de personas, por la cual cada persona es responsable en su totalidad, o en sólido (Cumyn 2010; Zimmerman 1996). Las expresiones solidarias suelen hacer eco a esta noción de la obligación solidaria, ya sea una obligación espiritual, legal, económica, social, moral, ética, o de cualquier otro tipo, como la idea de estar enganchado o de alguna manera prendido a una responsabilidad u obligación. Este llamado invoca la ejecución o al menos la expresión tanto del compromiso como de la responsabilidad – o deuda- que una persona tiene hacia la otra, o que una toma de parte de otra.

Sin embargo, si el estatuto legal de la obligación solidaria se ancla de una responsabilidad material concreta, a la que dos o más personas consienten a compartir en su totalidad, no la una con la otra, si no a una tercera entidad concreta y específica (Cumyn, 2010), el llamado a la solidaridad es usualmente impreciso, no sólo en términos de qué es lo que se debe, sino por quién y a quién se le debe tal acción (Kolars, 2016). Este cambio en las connotaciones de la solidaridad como una obligación hacia algo imaginado como “la humanidad,” distanciado de la denotación específica de un acuerdo contractual entre individuos, ocurre históricamente durante La Ilustración Europea, justo en anticipación de la Revolución Francesa. Es entonces cuando se abren los múltiples registros significativos hacia un marco ideológico expansivo del cual surgen las connotaciones amplias de la palabra solidaridad que circulan hoy y su conexión con ideas de las

relaciones humanas y la responsabilidad social. El movimiento de un concepto legal a uno filosófico produjo una conceptualización idealista en vez de una concretización de la solidaridad, ilustrada en la tercera premisa del triunvirato de la Revolución Francesa: la fraternidad.

Fueron la libertad, la igualdad, y la fraternidad los llamados de la Revolución Ilustrada, cuando los siervos y los “*sans-cullots*” unieron fuerzas con la burguesía marítima emergente en contra de la monarquía a fines del siglo XVIII para destruir el viejo régimen. Es en este contexto que la solidaridad emerge como un concepto universalizador, como la libertad y la igualdad, pero uno que buscaba articular no un derecho o un deber, sino de prescribir una especie de apego y los sentimientos mutuos que los ciudadanos (en este caso, sólo los hombres) de la nueva nación deberían sentir y manifestar hacia sus conciudadanos. La idea de la solidaridad evolucionó como una manera de resolver el conflicto entre el principio de la libertad individual y el compromiso por la igualdad proclamados por el humanismo liberal. En otras palabras, como una idea moderna y liberal, la solidaridad intenta prescribir una especie de intimidad, no sólo en términos de cómo los individuos (de nuevo, sólo los hombres) deberían actuar con sus pares, sino de cómo se deberían sentir hacia ellos y las responsabilidades que estructurarían las disposiciones afectivas de los individuos hacia el grupo, ya fuera definido estrechamente (la familia, la comunidad) o ampliamente (los ciudadanos, la humanidad).⁴

Si bien la fraternidad era una manera de prescribir los lazos afectivos que debían unir a los ciudadanos, la solidaridad era una manera de expresar tales sentimientos y obligaciones a través de acciones. En español y en los idiomas romances, la expresión “nos solidarizamos,”

4 Como sugiere la historiadora Lisa Lowe (2015), esta intimidad estaba relacionada con otras intimidades globales que conectaban la esclavitud, la servidumbre, y el colonialismo con la idea emergente del ser humano y, por ende, de la solidaridad.

como conjugación del verbo “solidarizarse,” expresa el carácter activo de la solidaridad.⁵ Es imposible hacer un llamado (de por sí un verbo) sin entrar en un estado activo. La solidaridad es un hacer, y como tal es un actuar que expresa las intenciones que mueven y expresan el sentimiento fraternal. Este tercer aspecto de cómo la solidaridad se expresa es importante a la hora de considerar cómo podría articularse en el contexto de la producción cultural, así como un eje importante en una pedagogía comprometida con la transformación social y política (Gaztambide-Fernández, 2020; Gaztambide-Fernández & Matute, 2013). Anteriormente, he señalado como el verbo “solidarizar” es tanto transitivo, en el sentido que la solidaridad se expresa con y hacia otros, como reflexivo (“solidarizarse”), lo que sugiere que la acción está dirigida hacia nosotros mismos (Gaztambide-Fernández, 2012). En otras palabras, la acción solidaria debería transformar tanto a quien la expresa como a quien la recibe, o al menos transformar las condiciones que hacen necesaria la expresión solidaria.

Sin embargo, en la medida en que la posición solidaria está enganchada de ideales morales y éticos abstractos acerca de qué significa ser un *buen* ser humano, la expresión solidaria se convierte en una manera de asegurar, en vez de transformar, la condición de sujeto de quien la expresa. Incluso, cuando la acción solidaria no busca también transformar a quien la expresa, se revela como el que actúa de parte de los otros también se beneficia y es de alguna manera cómplice en crear las condiciones que hacen que la solidaridad sea necesaria. Como una expresión de lo que Paulo Freire (1970) llamó la generosidad falsa o maléfica, tal llamado a la solidaridad termina aplazando la responsabilidad de aquel que reclama ser solidario por su complicidad en las injusticias que producen la necesidad por una postura solidaria para empezar.

Esto no significa que no se pueda expresar la solidaridad de manera horizontal entre aquellos que comparten una misma opresión o condiciones de marginalización, o incluso que quienes sufren por la opresión no puedan expresar solidaridad con quienes les oprimen. Pero cuando expresamos compromisos y tomamos acciones en nombre de aquellos que son oprimidos por las estructuras de poder que nos otorgan privilegios (como es el caso de los hombres que reclaman ser feministas), es crucial reconocer y estar dispuestos a sacrificar cómo nuestros privilegios están ligados a la opresión y las desventajas de los otros.

Para que el llamado a la solidaridad sea verdaderamente transformativo, este no debe buscar confirmar y mucho menos elevar el carácter moral de la persona que reclama o que busca ser solidario. Esto sólo engancha al sujeto en el regazo social de la opresión. Pensar la solidaridad de otra manera requiere que estemos siempre atentos a estas expresiones y preguntar no solo cuál es la intención tras el llamado, sino también hacia quién, cuál es la fuente de la intención, y por ende, quién queda fuera de los parámetros implícitos del llamado solidario. Es crucial entonces preguntar de nuevo: ¿Quiénes somos nosotros? ¿Quiénes son ellos? ¿Cuál es el problema que buscamos resolver? Y más aún debemos preguntarnos ¿cómo enmarcamos tal problema, de acuerdo con qué experiencias y parámetros decidimos las soluciones, hacia qué metas, y qué estamos dispuestos a sacrificar en el proceso?

Estas preguntas nos ayudan a reflexionar y articular los valores y los compromisos éticos y políticos que nos impulsan a responder y a hacer un llamado a la solidaridad y a decidir si la solidaridad nos puede servir para enfrentar los problemas sociales y políticos que nos afectan de una manera o de otra. Sin esto, nos arriesgamos a que la solidaridad sea un gancho que arraiga nuestros intereses y compromisos morales en una plataforma moralista que de ninguna manera logra avanzar nuestros supuestos

⁵ Es interesante observar que en inglés, la expresión más común del llamado a la solidaridad es *we stand in solidarity*, literalmente nos paramos en solidaridad. En inglés, la expresión requiere un verbo activo, reflexivo, y transitivo, to stand, pararse.

compromisos. En vez de la solidaridad como un agarre, como un enganche tanto del ser propio como del otro, respondamos al llamado de la solidaridad soltando, distanciándonos, y buscando otra manera de ser. Este proceso requiere una pedagogía hacia la solidaridad creativa, una que no busca un llamado pre-escrito, si no una creación de solidaridades.

Creando solidaridades

La creación de solidaridades requiere hacer un trabajo creativo en espacios abiertos con materiales disponibles para un proceso de re-simbolización y una apertura hacia la expansión de los marcos afectivos y expresión de deseos quizás ocluidos. El circo, como un espacio de expresión, creación, e interacción, el cual de cierta manera flota en la frontera entre centro y periferia de los órdenes y las instituciones sociales, podría constituir tal espacio para la solidaridad creativa (ver Bessonne, 2020; Sorzano, 2018, 2022). Cómo sugiere Sorzano (2022), el circo nos ofrece “formas de producción cultural fuera de los modelos neoliberales Eurocéntricos, la precariedad, el individualismo, y la autopromoción” siempre y cuando sean “guiadas por la solidaridad y la cooperación como formas a(r)ternativas de resistencia y re-existencia en el mundo” (p. 3). Si miramos el circo como un espacio en el que es posible tanto “subvertir como superar” los binarios que de alguna manera organizan los órdenes sociales (Trapp, 2018), podemos identificar oportunidades para la creación de solidaridades. Para esto, debemos repensar la solidaridad como una creación de relaciones y pedagogías solidarias en relación con la producción cultural en general y al circo en específico como trabajo simbólico, social y cultural.

En un intento de reorganizar las diferentes maneras en que las diferencias hacen diferencias, estas pedagogías de la solidaridad son una lucha sobre el poder de rehacer diferencias y recrear las diferencias que hacen las diferencias mismas. Crear solidaridades no es un “pararse”

sino un moverse, es un acto, una acción reflexiva y transitiva. La solidaridad creativa no es enganche, sino un dejar ir, no un asir, si no un des-asir – quizás un hacer para des-hacer. La solidaridad creativa no es una posición virtuosa o moralista, sino una humilde y vulnerable que se manifiesta en la imperfección y en la posibilidad de exponernos y de que cometamos errores, pero también de que nos hagamos otra vez, de convertirnos, de no tener repuestas, pero aun así seguir preguntando. Y así, la pedagogía de la solidaridad creativa se dirige hacia la futuridad – un compromiso con el pasado y el futuro en el presente que reconfigura lo imaginable en este momento como potencialidad (Adelson, 2013; Dillon & Marques, 2021).

Vale recalcar que estas preguntas son profundamente pedagógicas. Pedagógicas porque la solidaridad creativa es una manera de estar juntas que es intencional, consensual, y recíproca, un estar juntas que transforma el “nosotres,” el “tú y yo,” el “nosotres y ellos,” la totalidad relacional (Gaztambide-Fernández & Matute, 2013). Incluso, podríamos decir que las solidaridades siempre son pedagógicas (Gaztambide-Fernández, 2012). Como la pedagogía, la solidaridad siempre se articula en relación con el deseo por provocar un cambio particular o una transformación de las condiciones sociales que forman las experiencias. Puede haber diferentes nociones de hacia dónde va la transformación, quién se transforma, o de qué manera, pero no existe una manera de invocar la solidaridad que no denote de alguna manera algún tipo de cambio y por lo tanto una ética. La solidaridad y la pedagogía comparten también que ninguna es expresable en la individualidad. Como argumenté anteriormente, la solidaridad asume que tenemos algún tipo de responsabilidad u obligación hacia los otros, ya sea de cerca o en la lejanía, y que compartimos una afinidad con los otros, ya sea en términos de identificaciones, necesidades, o deseos compartidos, o una causa o lucha común. Vista de esta manera, la solidaridad es siempre pedagógica porque se basa en acciones e intenciones dirigidas a producir

un cambio en las condiciones que forman las relaciones y las experiencias. La solidaridad creativa no es un estado del ser, mucho menos es un pararnos enganchados en un lugar; es solidaridad en movimiento y transformación – es inabarcable, indomable, inasible.

Como trabajo pedagógico, la solidaridad implica una praxis, en el sentido Freireano de la palabra, como una manifestación de las intenciones que definen la solidaridad (Freire, 1970). En este sentido, la solidaridad creativa asume su transitividad, ya que la acción requiere sujetos que actúan con o que influyen y están influenciados por otros sujetos. Como la pedagogía, la acción solidaria está siempre situada en las condiciones materiales existentes y los marcos simbólicos dominantes, los cuales suelen ser también el objeto de la transformación que se busca a través de las pedagogías de la solidaridad creativa. La solidaridad creativa es creativa porque busca producir nuevas condiciones, nuevos encuentros y términos de intercambio, nuevos modos de relacionarnos, nuevas intenciones. Así, la solidaridad creativa es una solidaridad en un flujo constante de invención y reinención.

Con esto en mente, ¿qué podría significar o cómo se podría expresar una pedagogía de la solidaridad creativa en el contexto o a través de las prácticas circenses? Tras haber sido invitado a participar en la conferencia del Circo y sus Otros, y reconociendo que soy insipiente en el pensamiento circense, aquí ofrezco una aproximación a esta pregunta orientada sobre una visión del circo como un espacio de producción cultural. Basado en una teorización extensiva de las artes en la educación, entendemos la producción cultural como todas aquellas prácticas de expresión o intercambio creativo y simbólico que conlleven la reorganización de materiales tanto semióticos como concretos utilizando prácticas para expresar, crear, y/o recrear ideas, sentimientos, deseos u otros aspectos de la vida cultural (Gaztambide-Fernández, 2012, 2020).

Es interesante observar cómo en el espacio circense, así como en los espacios artísticos en general, operan una serie de discursos e ideas que a su vez tanto incluyen como excluyen, reproduciendo ideologías dominantes y estructuras opresivas, aun cuando se movilizan con intenciones liberadoras. Como sugiere Hailey Malouin en su reflexión sobre el provocativo trabajo de Circus Amok como un espacio carnavalesco, las libertades que lo inusual (lo grotesco, lo carnavalesco, lo exagerado, etc.) del espacio circense podrían provocar “están de cierta manera limitadas por las leyes prevalentes del orden social las cuales podrían emerger aún más potentes cuando termina el tiempo del carnaval” (en Batson et al., 2018, p. 17). Son estas leyes las que nos enganchan en el regazo de los órdenes sociales, aún con la promesa de hacernos sonreír, y son éstas precisamente las que una solidaridad creativa busca menoscabar.

Con esto en mente, una pedagogía de la solidaridad creativa requiere prestarle atención a cinco “órdenes” o “registros” de la producción cultural, con el propósito de interrumpir los patrones opresivos que menoscaban el intento de provocar una transformación a través del trabajo cultural, ya sea en el circo, en el teatro, en el salón de clases, o incluso en la calle, los museos, u otras instituciones culturales. Estos cinco son: el registro simbólico, material, espacio-temporal, relacional, y afectivo (Gaztambide-Fernández, 2020).

Registro simbólico

En el registro simbólico, el circo nos ofrece una oportunidad para cuestionar la operación discursiva de algunos signos y el orden de los significados, que es a su vez el orden de las narrativas – de los cuentos que nos hacemos sobre quiénes somos y, por ende, de quiénes son “los otros” con los que nos solidarizamos. Ciertas prácticas circenses caracterizadas por la ironía y los múltiples significados nos dan la oportunidad de crear nuevas narrativas y de interrumpir significados normativos, por

ejemplo, sobre el cuerpo y las normas de género y de habilidades (Fricker & Malouin, 2018).

En su presentación en la conferencia el Circo y sus Otros, titulada “Muéstrame cómo eres burlesco,” los artistas circenses Lauren Abel y Em Holt invitaron a la audiencia a reflexionar sobre la simbolización de la sexualidad y el género a través del cuerpo. Intercambiando entre movimientos que han sido codificados por órdenes sociales como “masculinos” o “femeninos,” Em utilizaba el vocabulario expresivo del burlesque mientras se movía del escenario a la audiencia por los pasillos del teatro, interactuando con los presentes. Mientras Em se movía e interactuaba con la audiencia de maneras que podrían ser interpretadas como seductivas, Lauren nos invitaba a reflexionar sobre nuestras reacciones afectivas y a observar cómo los cambios en la manera de expresarse de Em provocaban diferentes reacciones corporales. Movilizando el burlesque como una expresión irónica de jugar con la manera en que el género y la sexualidad se simbolizan con el cuerpo, Em coqueteaba con la audiencia, buscando provocar reacciones que de alguna manera revelarían la construcción social de la expresión corporal y quizás incluso provocarían una “crítica de las normas sexuales” que está latente en el burlesque (Richmond, en Batson et al., 2018, p. 177).

A su vez, como observa Kelly Richmond (en Batson et al., 2018), la misma facilidad con la que Em emulaba expresiones de género y sexualidad a través de una obvia excelente técnica corporal termina menoscabando la posibilidad crítica de interrumpir los ordenes sociales. En la medida en que los efectos de las expresiones de Em dependían de su cuerpo atlético, “hábil,” y hasta de cierta manera “atractivo” de acuerdo con las normas dominantes que lo definen como tal, la posibilidad de una respuesta crítica o una posible transformación queda indefinida y ofuscada. Esto es así porque los símbolos no son autónomos y sus posibles significados están organizados por discursos y formaciones ideológicas que delimitan qué símbolos

están disponibles y si son legibles, por quién, y de qué manera. Si bien podemos crear nuevas narrativas en el registro simbólico, éste es también a través del cual seguimos siendo nosotros exactamente los mismos. Esto es en gran parte porque la producción cultural está siempre limitada por el registro material.

Registro material

La pedagogía de la solidaridad creativa se sitúa siempre en contextos materiales concretos y en relación dialéctica con estos. Por ende, requiere prestarle atención a cómo las estructuras sociales no sólo determinan las oportunidades y los marcos culturales disponibles, sino también los materiales que encontramos y con los que nos encontramos; cómo nos acercamos a estos materiales y cómo los materiales se acercan a nosotros. Qué instrumentos expresivos tenemos disponibles, qué oportunidades nos ofrecen estos materiales, y cómo nos acercamos e inter-actuamos con ellos, es siempre de alguna manera determinado por las posiciones de clase, y las identificaciones en términos de raza, sexo, género, habilidad, etc., y con los diversos discursos e ideologías que se entrecruzan de manera opresiva con estas posiciones e identificaciones (Barad, 2007).

Esta centralidad del contexto material quedó claramente desplegada en la presentación del joven payaso brasileño Lucas Nathan Vilela, “Circo: Descolonizando a Universidad.” Desde la materialidad, obviamente simbólica, de la redonda nariz roja de payaso que Vilela se puso para hacer su presentación (tanto para sentirse a gusto frente a una audiencia, como para interrumpir y hasta reírse de las expectativas de un evento con dimensiones académicas), hasta las imágenes del devastador deterioro físico de los espacios prácticamente abandonados de lo que en algún momento fue el programa de estudios de circo en su propia universidad, la narrativa de Vilela nos apunta hacia cómo los materiales disponibles juegan un papel primordial en el trabajo cultural.

Registro espacio-temporal

La narrativa y las imágenes compartidas por Vilela nos recuerdan que toda inter- o-intra- acciones con los materiales siempre se da en lugares y momentos determinados, y es fundamental para la pedagogía de la solidaridad creativa prestarle atención crítica a este registro espacio-temporal. Esto requiere prestar atención a las instituciones que habitamos y al complejo proceso por el cual los espacios se convierten en lugares (Soja, 1996). De hecho, en muchos sentidos, la pedagogía de la solidaridad creativa es también un proceso de crear lugares para negociar creativamente nuevas posibilidades. Estos lugares son, por supuesto, históricos y deben entenderse como emplazados en el tiempo. La producción cultural es un despliegue de espacio-tiempo, lo que es fundamental en las prácticas circenses que de cierta manera logran interrumpir el flujo de los espacios – desde la carpa a las intersecciones de tráfico y los parques. La importancia del registro del espacio-tiempo se revela cuando consideramos las diferentes reglas o los parámetros de comportamiento que rigen diferentes espacios.

Los eventos que fueron parte del Festival Achura Karpa, paralelos a la conferencia del Circo y sus Otros, fluctuaron entre espacios públicos donde las audiencias participaban de manera informal y fluida, y espacios formales, donde las audiencias eran forzadas a largas filas, a sentarse en orden, e interactuar de modos sumamente prescritos por la formalidad escénica del teatro. Mientras que en los espacios públicos el intercambio e interacciones eran fluidas, espontáneas, y hasta animadas por los creadores y animadores, en los espacios formales escénicos las interacciones (quizás interrupciones) eran regidas por una jerarquía institucional que limitaba la posibilidad de un encuentro que pudiera ser solidario. Por otro lado, cuando la misma rigidez del espacio y el tiempo escénico-teatral institucional es interrumpida por interacciones que están fuera del marco que prescribe el comportamiento, es posible que se cree una dramática suspensión de las

jerarquías ideológicas y discursivas, aunque sea temporeamente; quizás a su vez transformando las interacciones que se producen en cada encuentro espacio-temporal, como un momento, aunque sea corto, de crear solidaridades. En esos momentos, cuando temporalmente se suspenden las reglas del registro espacio-temporal, se abren puertas para también interrumpir los registros simbólicos y materiales, y si estamos dispuestos, para establecer nuevas maneras de relacionarnos.

Registro relacional

Buscar y crear tales oportunidades es necesario para una pedagogía de la solidaridad creativa en la medida en que a su vez se crean nuevas posibilidades, no sólo de como relacionarnos les unos con los otros, sino de cómo ser y estar en el mundo. Sin una transformación de las relaciones y de los sujetos, el proceso creativo ni es pedagógico ni es solidario. Atender a este registro relacional en la pedagogía de la solidaridad creativa es, por lo tanto, atender al hecho de que todo hacer es un hacer con y que hacer es siempre también conectar (Gauntlett, 2018); nunca hacemos solos, mucho menos en una entidad tan fundamentalmente comunitaria como lo es el circo, lo que estuvo en gran despliegue durante el encuentro Achura Karpa, particularmente en los actos performáticos que se dieron lugar en los espacios abiertos y cerca de la calle, donde todo el público estaba invitado a participar.

El circo es quizás una de las prácticas culturales en las que más se invita la participación de las audiencias, e incluso donde la audiencia juega un papel crucial en el proceso de ejecución (Stoddart, 2000). Los payases y maestros de pista en particular, se toman la tarea de enganchar a la audiencia como participantes en el espectáculo, creando oportunidades de intercambio que si bien por un lado tienden a reforzar estereotipos, por otro lado invitan a interrumpir los discursos normativos que regulan nuestra manera de ser y de relacionarnos. Al final del acto titulado “Multiverse,” la artista circense Marie-Andrée Robi-

taille le abrió puertas a la audiencia para adentrarse en el espacio sideral creado por el gigantesco papel de aluminio con el cual su personaje, “el último humano en la tierra,” bailó y creó formas etéreas “como gigantes gentiles ... evocando la humanidad y su futuridad en la Tierra” (Robitaille, 2024). En un breve momento de solidaridad creativa, Robitaille le entregó el espacio y los materiales a la audiencia, y bajo la carpa flotante de aluminio, inició una conversación abierta y sin jerarquías en la que todos vinieron a formar parte del espacio y a contribuir sus ideas sobre nuestro lugar en el universo. En estos espacios liminales en los que se suspenden las normas, podemos crear lo que el antropólogo Victor Turner (1969) llamó “communitas,” un espacio en el que se “transgrede o elimina las normas que rigen las relaciones estructuradas e institucionalizadas, al tiempo que va acompañada de experiencias de una fuerza sin precedente” (p. 134).

Lo que está en juego en este movimiento hacia nuevas formas de relacionarnos es fundamentalmente una producción cultural de afectos, de modos de ser y estar en el mundo, de reorientarnos hacia nuestro sentido del yo, hacia la experiencia sensorial, hacia otros seres humanos y hacia el mundo más-que-humano, hacia el niño en el regazo, el dedo en la barriga, la sonrisa a la cámara, lo que nos lleva al registro afectivo.

Registro Afectivo

Este registro afectivo tiene que ver con las formas sensoriales, emocionales, psíquicas y corporales en las que, en cierto sentido, nos abrimos paso en los espacios y entablamos relaciones con los demás-humanos y más-que-humanos- a través de nuestros cuerpos, así como con el modo en que nos afectan estos encuentros. A través del juego de movimientos en la primera presentación descrita antes, Em precisamente buscaba provocar interacciones y reacciones fuera de las normas, instigando una serie de afectos impredecibles o quizás rezagados y una suspensión de las subjetividades sexuales y de género.

Prestar atención al registro afectivo requiere un marco para dar sentido a la subjetividad, como aquello que emerge a través de nuestras interacciones con posiciones de sujeto que se ponen a disposición a través de regímenes discursivos y formaciones ideológicas que dan forma -pero que no pueden contener- las historias de nosotros mismos. En otras palabras, el registro afectivo está profundamente organizado por el registro simbólico, pero se desarrolla en y a través de lo material, lo espacio-temporal y lo relacional. De nuevo se trata de relaciones de poder que exigen que una pedagogía de la solidaridad creativa tienda al registro afectivo sin olvidar el simbólico, el material, el espacio-temporal o el relacional.

El registro afectivo es en gran medida invisible y no sólo difícil de analizar, sino también imposible de prescribir. Curiosamente, es precisamente el deseo de afectar a las subjetividades de los demás lo que a menudo impulsa el deseo de participar en la producción cultural, especialmente como parte de un compromiso político más amplio que podría implicar algo llamado solidaridad, y especialmente si estamos comprometidos con una pedagogía de la solidaridad que sea recíproca y consensual. Pero es difícil acceder a nuestras propias interioridades, y los “efectos” de este trabajo suelen aplazarse a otro momento, a otro lugar, a otro acuerdo, a otro momento de intercambio simbólico. Es precisamente este aplazamiento lo que requiere un marco más complejo que tenga en cuenta las operaciones superpuestas de la producción cultural en los registros simbólico, material, espacio-temporal, relacional y afectivo. Y es este aplazamiento de la solidaridad a otro momento, a otro lugar, lo que subraya el compromiso con un proceso de transformación que debe ser recíproco y consensual. A menos que ambos estemos siendo transformados, y a menos que ambos estemos consintiendo en la transformación, deberíamos plantearnos si lo que estamos haciendo son solidaridades al fin.

Desenganches

Mi madre tenía buenas intenciones cuando me engancho del mameluco en su regazo, asegurándose que no me tropezara en la yerba, o – como ella insiste, provocando la sonrisa para la cámara; si no a mí, al menos la cámara podría capturar ese momento de felicidad, de inocencia infantil, de amor de madre, manteniendo ese momento en su lugar. Y así también, mi pregunta a los 11 años – ¿podrían los hombres ser feministas? – era también un intento de enganchar a mi madre en su lugar; si yo puedo ser feminista, tú siempre me querrás. Preguntarle a mi madre si los hombres pudieran ser feministas fue una expresión de mi conciencia emergente de que nuestras diferencias de género no era tan sólo diferencias físicas, sino que también tenían significación y consecuencias políticas. Escuchar a mi madre y a sus compañeras hablar de los hombres me implicaba a mí también, al menos indirectamente y aún como un niño de 11 años, creando una ruptura en la seguridad de que mi madre siempre me querría. Poder cerrar esa ruptura entre mi madre y yo requería un gancho; quizás uno que la hiciera sonreír para la cámara de mi memoria. Los hombres, ¿podríamos ser feministas?

No. En ese momento mi madre pasó a ser inasible; nunca más disponible para la intimidad que nos definió como madre e hijo hasta ese momento. Pero el terror fue necesario para poder movernos más allá de la mera expresión, más allá del llamado a la solidaridad que nos engancha en el mismo lugar, y en vez, encaminarnos hacia la otredad, hacia la alteridad inasible, más allá de las estructuras que nos posicionan en un lugar particular.

En los cuarenta años que han pasado desde que le pregunté a mi madre si los hombres podrían ser feministas, he venido a entender que tanto el feminismo (como un hombre cisgénero) y mi madre (como su hijo) son ambos inasibles. No puedo enganchar mi dedo índice en su mameluco para mantenerla en su lugar, como hizo ella con

mi cuerpo; no puedo hacerle cosquillas para que se ría (aunque a menudo nos reímos juntos). Es precisamente el deseo de agarrar al otro, de engancharle en su lugar, lo que provoca el llamado a la solidaridad como una manera de expresar una autoridad moral y un deseo de aferrarnos y ser identificadas por nuestros ideales y compromisos. Pero es precisamente el carácter inasible de los otros y el espacio creado por el intento fracasado de agarrarle, lo que genera la posibilidad de una solidaridad diferente, contingente, y creativa. Después de todo, el que engancha – nosotres que tenemos los privilegios que hacen la pregunta de la solidaridad expresable – también nos enganchamos en el mismo lugar, en las posiciones sociales que nos permiten enganchar a los otros, aún en el nombre de la solidaridad.

Como un espacio de posibilidades, el circo nos “ofrece una alternativa a la producción cultural neoliberal basada en el mercado y el estado,” y como insiste Sorzano (2022), “estas formas alternativas ven el ser como co-presencia y la solidaridad como un proceso colectivo en el que seres diversos comparten destrezas, recursos, y espacios para actuar” (p. 18). Son precisamente esos procesos colectivos y un entendimiento de cómo nos co-creamos les unes a los otros lo que da pie a una pedagogía de la solidaridad creativa. Incluso, si consideramos todas las formas de producción cultural, ya sea en el circo, como en la galería, o en el teatro, o en la calle, incluso en nuestros propios hogares, como procesos colectivos de crear y devenir, podríamos encontrar en todas oportunidades para la solidaridad creativa. Lo importante es entrar en el proceso creativo con un sentido de generosidad, humildad, y una apertura a las posibilidades que crear con otros nos brindan, no sólo para producir artefactos o experiencias novedosas y hasta impresionantes, si no para crearnos mutuamente una vez más, para soltar los ganchos y andar.

Referencias

- Adelson, L. A. (2013). Futurity now: An introduction. *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 88(3), pp.213-218.
- Ahmed, S. (2013). *Strange encounters: Embodied others in post-coloniality*. Routledge.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Batson, C., Malouin, H., Richmond, K., & Zajdlik, T. (2018). Freak and queer: Towards a queer circus, queer hat-chings, monsters in the cabinet, and queering circus sessions. *Performance Matters*, 4(1-2), pp.163-199.
- Bayertz, K. (1999). "Four Uses of 'Solidarity.'" In *Solidarity*, ed. K. Bayertz, 3–28. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Bessone, I. (2020). Social circus as an organised cultural encounter embodied knowledge, trust and creativity at play. In *Cultural Encounters as Intervention Practices* (pp. 53-66). Routledge.
- Boom, D. (2020, March 16). A pandemic of solidarity? This is how people are supporting one another as coronavirus spreads. World Economic Forum. «<https://www.weforum.org/agenda/2020/03/covid-19-coronavirus-solidarity-help-pandemic/>»
- Britzman, D. P. (1998). *Lost subjects, contested objects: Toward a psychoanalytic inquiry of learning*. State University of New York Press.
- Brunkhorst, H. (2005). *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community*. Cambridge: MIT Press.
- Cumyn, M. (2010). "Responsibility for Another's Debt: Surety, Solidarity, and Imperfect Delegation." *McGill J Law* 55(2), pp.211–55. DOI: 10.7202/045085ar
- Dean, J. (1996). *Solidarity of strangers: Feminism after identity politics*. University of California Press.
- Digby, T. (2013). *Men doing feminism*. Routledge.
- Dillon, G. & Marques, P. N. (2021). *Taking the fiction out of science fiction: A conversation about Indigenous futurisms*. E-flux Journal. «<https://www.e-flux.com/journal/120/417043/taking-the-fiction-out-of-science-fiction-a-conversation-about-indigenous-futurisms/>»
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del Oprimido*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Fricker, K., & Malouin, H. (2018). Introduction: Circus and Its Others. *Performance Matters*, 4(1-2), pp.1-18.
- Gathogo, J. (2008). African philosophy as expressed in the concepts of hospitality and ubuntu. *Journal of theology for Southern Africa*, 130, p.39.
- Gauntlett, D. (2018). *Making is connecting: The social power of creativity, from craft and knitting to digital everything*. John Wiley & Sons.
- Gaztambide Fernandez, R. (2010). Currículum y el reto de la diferencia. *Paulo Freire: Revista de Pedagogía Crítica*, 9(8), pp.21-32. «<http://bibliotecadigital.academia.cl/xmlui/handle/123456789/1705>»
- Gaztambide-Fernández, R. (2012). Decolonization and the pedagogies of solidarity. *Decolonization: Indigeneity, Education, & Society*, 1(1), pp.41-67. «<http://decolonization.org/index.php/des/article/view/18633>»

- Gaztambide-Fernández, R. (2020). The orders of cultural production. *Journal of Curriculum Theorizing*, 35(3). «<https://journal.jctonline.org/index.php/jct/article/view/939>»
- Gaztambide-Fernández, R. (2021a). Ungrasping the Other: The Parent, the Child, and the Making of Solidarities. A Response to Esther Ohito. *Occasional Paper Series*, (45). DOI: «<https://doi.org/10.58295/2375-3668.1412>»
- Gaztambide-Fernández, R. A. (2021b). The trials of solidarity: A defence. *Perspectives in Biology and Medicine*, 64(3), pp.302-314.
- Gaztambide-Fernández, R. A., & Matute, A. A. (2013). "Pushing against": Relationality, intentionality, and the ethical imperative of pedagogy. In *Problematizing public pedagogy* (pp. 52-64). Routledge.
- Hall, S. (2011). Introduction: who needs 'identity'? In *Questions of Cultural Identity* (pp. 1-17). SAGE Publications Ltd. «<https://doi.org/10.4135/9781446221907>»
- hooks, b. (2000). *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. South End Press.
- Klein, M. (1997). *Envy and gratitude and other works 1946-1963*. Random House.
- Kolers, A. (2016). *A moral theory of solidarity*. Oxford University Press.
- Lowe, L. (2015). *The intimacies of four continents*. Duke University Press.
- Laitinen, A., & Pessi, A. B. (2014). *Solidarity: Theory and practice*. An introduction. In *Solidarity: Theory and practice*, pp. 1-29. Lexington Books.
- Mboti, N. (2015). May the real ubuntu please stand up? *Journal of Media Ethics*, 30(2), pp.125-147.
- Mohanty, C. T. (2003). *Feminism without borders: Decolonizing theory, practicing solidarity*. Duke University Press.
- Turner, V. (1969/1988). *El Proceso Ritual, Estructura y Antiestructura*. (Spanish Translation) Altea Taurus Alfaguara.
- Trapp, F. (2018). Disrupting the Binary of Otherness. A Semiotic Reading of the Performance *L'autre* by Claudio Stellato. *Performance Matters*, 4.
- Soja, E. W. (1996). *Thirdspace; Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*. Malden: Blacwell.
- Robitaille, M-A. (2024). *Multiverse*. Performance Abstract. «<https://www.artemotion.org/artistasuno/blog-post-title-two-37drz>»
- Scholz, S. 2008. *Political Solidarity*. University Park: Pennsylvania State University Press
- Simpson, L. (2008). Looking after Gdoo-naaganinaa: Pre-colonial Nishnaabeg diplomatic and treaty relationships. *Wicazo Sa Review*, 23(2), pp.29-42.
- Smith, C., & Sorrell, K. (2014). On social solidarity. In *The Palgrave handbook of altruism, morality, and social solidarity: Formulating a field of study* (pp. 219-247). New York: Palgrave Macmillan US.
- Sorzano, O. (2018). *Circus between centre and periphery: the recognition of the form in 21st century Britain and Colombia* (Doctoral dissertation, City, University of London).
- Sorzano, O. L. (2022). Colombia's Cultural Explosion: Vivir Sabroso and Ollas Comunitarias as Pedagogies of Solidarity. *Educational Studies*, 58(5-6), pp.657-677.
- Stoddart, H. (2000). *Rings of desire: Circus history and representation*. Manchester University Press.

Sued Badillo, J. (2008). *Agueybaná el bravo*. San Juan: Ediciones Pueblo.

Zimmerman, R. 1996. *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition*. Oxford: Oxford University Press.