

Entre Ulises y Penélope: el lugar de las exiliadas del Cono Sur latinoamericano

Between Ulises and Penelope: the place of the exiles of the Latin American Southern Cone

Fecha recepción: marzo 2021 / fecha aceptación: mayo 2021

Mariela Cecilia Avila¹

DOI: <https://doi.org/10.51188/rrts.num25.485>

Resumen

El mito de Ulises, narrado por Homero, se ha constituido en el paradigma del exilio. Sus aventuras y desventuras parecen representar las existencias exiliadas. Sin embargo, en este trabajo, y a partir de la reflexión de Vásquez y Araujo (Vásquez y Araujo, 1990), nos preguntamos por su representatividad, pues pareciera que deja fuera la experiencia femenina del exilio. Por otra parte, Penélope, su mujer, tampoco parece representar este registro, pues su exilio es de orden interno. En esta línea, y situando el análisis en los exilios del Cono Sur latinoamericano, desarrollamos una reflexión filosófica que busca indagar sobre el lugar de la mujer en este mito en particular y en las narrativas y discursividades sobre el exilio en general. Para ello acudimos a Hannah Arendt, quien nos brindará algunas luces sobre la distinción entre espacio público y espacio privado, separación que se evidencia en el mito y que, a su vez, es cuestionada por las exiliadas latinoamericanas. Todo lo anterior, habilitará una reflexión sobre las exiliadas del Cono Sur y su relación con los roles de género, las representaciones, la memoria y la posibilidad de una libertad creadora.

Palabras claves: Ulises; Penélope; exilios latinoamericanos; mujeres exiliadas; memoria

¹ Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y por Paris 8 Saint Denis. Académica e investigadora titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez. Dirección Postal: General Jofré 462, Santiago de Chile. Correo electrónico: mavila@ucsh.cl
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9347-2191>

Abstract

Ulysses's myth, related by Homer, has become the paradigm of exile. His adventures and misadventures seem to represent exiled existences. However, in this research, and based on the reflection of Vásquez and Araujo, we wonder about its representativeness, since it seems to leave out the female experience of exile. On the other hand, Penelope, his wife, does not seem to represent this record either, since her exile is internal. In this line, and placing the reflection in the exiles of the Southern Latin American Cone, we develop a philosophical reflection that seeks to investigate the place of women in this myth and in the narratives and discursivities about exile. In order to do this, we approach to Hannah Arendt's thought that will show us the differences between public space and private space, a separation that appears the myth and is questioned by Latin American exiled women too. This will enable a reflection on the exiled women of the Southern Cone and their relationships with gender roles, representations, memory and the possibility of a creative freedom.

Keywords: Ulysses; Penelope; Latin American Exiles; Exiled Women; Memory

Introducción

Tal como indican Ana Vásquez y Ana María Araujo (Vásquez y Araujo, 1990), la mítica figura de Ulises se ha constituido en una suerte de arquetipo del exilio. La expulsión de Ítaca, su periplo y la prohibición de volver, han situado a este personaje como el modelo de los exiliados y de los exilios a lo largo de los siglos. Ciertamente, en la Odisea, donde se narran sus aventuras y desventuras, se hace evidente una expulsión por motivos políticos que lo alejan de su tierra, de la Polis, de su familia, y sin embargo, más que centrarse en este punto, o solo en este punto, Homero destaca la imposibilidad del retorno y las vivencias que experimenta el héroe griego en su intento por volver a su patria.

Los viajes y las aventuras de Ulises, plagadas de peligros y desvelos, dan cuenta de un proceso inacabado, que busca ser cerrado con el retorno. Sin embargo, ese anhelado retorno parece alejarse e incluso perderse en el horizonte. No son pocas las pruebas que deberá sortear el héroe con inteligencia y perspicacia para poder retornar a su tierra. Los peligros y descubrimientos lo acompañan durante todo el periplo, pero en vez de hacerle olvidar su cometido, refuerzan la idea de una vuelta. Según Vásquez (Vásquez, 1993), esto es lo que parece apreciar Vladimir Jankélévitch (Jankélévitch, 1983), cuando postula a Ulises como paradigma de la figura del exiliado. En efecto, las vivencias del héroe homérico evidenciarían, según el filósofo francés, las experiencias de los exiliados, en cuyos devenires se hace siempre presente la figura del retorno.

Asumiendo el lugar que Jankélévitch asigna al héroe, Vásquez (Vásquez, 1993) desarrolla un análisis acerca de Ulises y su expulsión, destacando que el exilio es más complejo y doloroso que la muerte, pues en gran medida el cumplimiento del castigo infringido por los dioses implica el deseo y la imposibilidad del retorno a Ítaca. En el análisis de Vásquez (Vásquez, 1993), se evidencia el aspecto mítico que adquiere para Ulises la propia Ítaca, como el lugar de la imposibilidad, un reino que permanece idéntico a sí mismo durante el tiempo de la ausencia, y que podrá ser

recuperado al momento del retorno. A este aspecto mítico y su derrumbe parece apuntar Jankélévitch (Jankélévitc, 1983) cuando dice:

Le voyageur revient à son point de départ, mais il a vieilli entre-temps! [...] S'il était agi d'un simple voyage dans l'espace, Ulysse' n'aurait pas été déçu; l'irrémediable, ce n'est pas que l'exilé ait quitté la terre natale: l'irrémediable, c'est que l'exilé ait quitté cette terre natale il y a vingt ans. L'exilé voudrait retrouver non seulement le lieu natal, mais le jeune homme qu'il était lui-même autrefois quand il l'habitait. [...] Ulysse est maintenant un autre Ulysse, qui retrouve une autre Pénélope. (p. 300)²

Es interesante el modo en que Jankélévitch extiende ese carácter mítico a Penélope, aquella mujer cuya vida y tarea se centra en la espera del retorno del amado, en aguardar en la quietud que, con el paso de los días, lo anhelado acontezca y ponga en movimiento su existencia otra vez. El exiliado busca retornar a su tierra, sin notar en ese deseo que él ha cambiado, que todo ha cambiado, y esta mitificación de lo dejado parece ser otro de los elementos de la epopeya que se vislumbra en muchas experiencias exiliares.

Entonces, si tradicionalmente el exiliado ha sido pensado bajo el paradigma de Ulises, ¿qué ocurre con las mujeres que también fueron expulsadas? ¿Es su lugar el de la quietud y la espera? ¿Podría Penélope responder al paradigma del exilio femenino? ¿Qué pasa con la propia Penélope durante todos esos años? ¿Su vida se limita a una indeterminación que tendrá fin con la vuelta de Ulises? ¿Puede ser pensada ella también como una exiliada de su propia existencia con el exilio del héroe? ¿Es su temporalidad una suspensión que depende de acontecimientos externos para reactivarse?

Asumiendo estas interrogantes, y entendiendo el paradigma de Ulises dentro de su complejidad, creemos que su figura no es suficiente para representar la totalidad de las experiencias del exilio. En primera instancia, por ser esta una figura sexuada, como dice Vázquez (Vázquez, 1993), quedan afuera de la representación y del relato las vivencias de las mujeres. No obstante, y siguiendo la senda de estas figuras míticas en relación a las imágenes del exilio y de los y las exiliadas, pensamos a su vez que la figura de Penélope y su papel asignado en la historia tampoco permitiría abordar plenamente las complejidades de las mujeres expulsadas.

Las preguntas que antes hemos enunciado oficiarán de guía para el desarrollo de este artículo, en el que asumimos, en principio, la mirada de la uruguaya exiliada Ana María Araujo y de la exiliada chilena Ana Vázquez (Vázquez, 1990), quienes se preguntan, desde su condición de mujer, por el lugar, los traumas y las experiencias que desencadenaron los exilios latinoamericanos. Al igual que el de estas autoras, nuestro trabajo busca reflexionar, desde una perspectiva filosófica, sobre

² “El viajero regresa a su punto de partida, ipero ha envejecido mientras tanto! [...] Si se hubiera tratado de un simple viaje al espacio, Ulises no se hubiera defraudado; lo irremediable, no es que el exiliado haya dejado su tierra natal: lo irremediable es que el exiliado dejó esta tierra natal hace veinte años, el exiliado no solo quisiera encontrar su lugar natal, sino al joven hombre que él mismo fue alguna vez cuando vivió allí. Ulises es ahora otro Ulises, que encuentra a otra Penélope.” (Traducción propia).

un acontecimiento histórico-político particular: las últimas dictaduras cívico-militares del Cono Sur latinoamericano. Este trabajo pretende indagar sobre el lugar que las mujeres han tenido en estas experiencias exílicas desde diversos aspectos tales como el espacio público y el espacio privado, la relación con la propia imagen y el modo en que se han constituido aquellos procesos de subjetivación relativos a los cambios que impone el exilio. A su vez, y desde una mirada femenina, buscamos analizar el exilio desde otras perspectivas y darle otras valías, que se entroncan en la línea de la posibilidad de creación y de la apertura a otras experiencias.

Ahora bien, en este punto puede surgir la pregunta por la necesidad y validez de este estudio, esto es, ¿por qué centrar la mirada en la experiencia de las mujeres exiliadas? ¿Qué diferencia habrá entre sus narrativas y las masculinas? ¿Habrá efectivamente diferencias? Si bien procuraremos ir respondiendo estas preguntas a lo largo del trabajo, interesa destacar que, en principio, consideramos que las experiencias de las mujeres son diferentes a las de los hombres, no por una diferencia esencial, sino porque los modos de vivenciar los sucesos en general son social y culturalmente distintos, lo que ocurre también –y no puede ser de otro modo– en el caso del exilio.

Aproximaciones al problema

Durante el último cuarto del siglo XX, los países del Cono Sur latinoamericano, esto es, Argentina, Chile y Uruguay, sufrieron una serie de dictaduras cívico-militares que se prolongaron por varios años y se autodenominaron “Procesos de Reorganización Nacional”³. Entre las prácticas represivas utilizadas para aniquilar la población “subversiva” que se pusieron en práctica durante estos periodos, podemos nombrar la persecución, los secuestros, la tortura, las violaciones, la aniquilación, la desaparición de personas, la expulsión fuera del territorio y el exilio interno. En el caso de Chile, este periodo comprende desde 1973, año del golpe cívico-militar, hasta agosto de 1988, año en que se elevan los decretos de ley 1.197 y 1.198 publicados en el Diario Oficial que ponen fin al exilio. La dictadura uruguaya comienza en junio de 1973 y finaliza en el año 1985, cuando asume la presidencia, luego de las elecciones, el representante del Partido Colorado, Julio María Sanguinetti. La última dictadura cívico-militar argentina comienza en marzo de 1974 y se extiende hasta 1983. Estos serán los periodos exiliares abordados en este trabajo, donde, sin embargo, hay que hacer una salvedad. En el año 1973, Argentina estaba gobernada por Isabel Martínez de Perón, y fuerzas militares y parapoliciales ya perseguían y torturaban a militantes políticos de oposición. Es precisamente en este periodo donde se observa la primera masa de exiliados, por lo que, en el caso argentino, el periodo de estudio abarca desde 1973 hasta 1983.

El Plan Cóndor, del que formaban parte estos tres países del Cono Sur permitía, en mayor o menor medida, la coordinación entre las naciones de la región y sus prácticas represivas, por lo que el intercambio de prisioneros o “paquetes”

³ En otro artículo hemos trabajado ya las dictaduras cívico-militares de Chile y Argentina y su relación jurídica con el exilio. Ver Avila, M. (2018b).

(Calveiro, 2008) tuvo un rol fundamental en la desaparición de personas de diversas nacionalidades contrarias al régimen. Este plan coordinado fue también determinante al momento de llevar adelante las expulsiones punitivas, es decir, los exilios, pues grupos de militantes políticos se habían asentado en otros territorios con la llegada de las dictaduras cívico-militares a sus propios países, o para vivenciar diversos procesos políticos de la región, especialmente en el caso de Chile y la Unidad Popular. Así, uruguayos y uruguayas que llegaron a Chile durante la Unidad Popular, debieron abandonar el territorio al momento de la caída del gobierno, o chilenos y chilenas que al momento del golpe se refugiaron en Argentina debieron, a su vez, partir con el golpe de 1976. Esta situación sumada a las huidas masivas y a la poca rigurosidad en los registros, particularmente en el caso argentino, dificulta la numeración taxativa de los y las exiliadas.

En este sentido y si bien los números no son determinantes en este análisis, cuyo fin no es cuantitativo, resulta importante notar que en Chile hubo entre 260.000 exiliados (Rebolledo, 2006) y 408.000, según Carmen Norambuena (Horvitz, 2017), y del número total, un 30% fue exilio de mujeres (Espinoza Cartes, 2019, p. 155). En Uruguay cerca de 380.000 exiliados (Schelotto, 2005), y en Argentina alrededor de 500.000 (Jensen, 2004), aunque en este último caso, como ya se indicó, los registros no son tan claros. Ciertamente esta masa de exiliados no solo estuvo compuesta por hombres, sino también por mujeres y niños. En muchos casos las mujeres salieron de sus países como acompañantes de los hombres, pero en otros, ellas mismas eran militantes y el castigo recaía directamente sobre ellas. Precisamente sobre el grupo de mujeres exiliadas, sus narrativas y sus experiencias se busca erigir este artículo, remarcando que no será un factor determinante, pero sí decidir la causa o el motivo del exilio. Este trabajo, entonces, busca reflexionar sobre el lugar o no lugar que han tenido las exiliadas, tanto en las narrativas canónicas sobre este problema, como en los análisis e indagaciones, especialmente filosóficos, en el campo del exilio.

Como se ha indicado en otros trabajos⁴, el exilio implica pluralidad, lo que significa que cada experiencia es personal e intransferible, cada exilio es único y singular, y no obstante, aún en este mar de diferencias, es posible encontrar algunos elementos compartidos entre los exiliados y, en este caso, las exiliadas, para el análisis del suceso. Esto también se aprecia en la masa de mujeres exiliadas, que no se constituye como un cuerpo uniforme a analizar, lo que empobrecería dicho análisis y anularía la riqueza de las especificidades. Por el contrario, cada mujer y cada experiencia está atravesada por diversas circunstancias como la nacionalidad, la clase social, el nivel de educación, la edad, la soltería o pareja, los hijos, entre otras, pero, aun así, hay ciertos elementos y experiencias que parecen repetirse y que, en última instancia, propician un análisis de conjunto, sin desconocer, claro está, que las conclusiones a las que se arribará no son taxativas ni inamovibles.

Dado lo anterior, junto al trabajo crítico-hermenéutico de textos filosóficos, se accederá también a otras formas de escritura, a otras discursividades, que más allá de su forma escritural, mantienen un potencial filosófico. Desde la Historia de las Ideas nos acercamos, entonces, a aquella forma de escritura que hemos

4 Al respecto ver Avila, M. (2018a).

denominado narrativas, y que se compone de artículos, testimonios, entrevistas, poesía, etc., que mujeres exiliadas han escrito sobre sus propios procesos. Esto en ningún caso implica abandonar la rigurosidad científica, pero sí incluir otro tipo de textualidades que permiten apreciar el fenómeno del exilio desde otra perspectiva, mediada por una mirada femenina. El trabajo con estas otras textualidades emanadas de los exilios de mujeres del Cono Sur no busca, en ningún caso, establecer patrones de comparación, sino que, asumiendo las diferencias de cada experiencia, esperamos poder encontrar elementos vinculantes en estas narrativas. En este sentido, seguimos la senda de Ana Corbalán (2016), cuando dice sobre su propio trabajo:

El propósito de este estudio no es mitificar el rol de la mujer, ni caer en las trampas discursivas que relegan al sujeto femenino al papel de víctimas, sino que (...) se pretende comparar estas narrativas y abrir la posibilidad a otras estrategias interpretativas del pasado. (p. 26)

Y del presente, agregamos nosotros, pues serán precisamente esas reinterpretaciones del pasado las que arrojen luz a determinados procesos y modos de subjetivación que nos permitan comprendernos, en tanto sujetos políticos, dentro de una narrativa particular esbozada sobre nuestro pasado reciente, esa que según Elisabeth Jelin (Jelin, 2002), aún se encuentra en lucha. Ciertamente, analizar otras discursividades sobre el exilio, aquellas que se encuentran fuera del canon, esperamos nos permitirán otorgar nuevas problematizaciones a este fenómeno, que más allá de haber ocurrido durante una temporalidad determinada, tal como se indicó, sigue latente, pues sus efectos y consecuencias no han cesado, sino que atraviesan al cuerpo social en su totalidad mediante la afección a las diversas generaciones involucradas.

La leyenda de Ulises y el lugar (o no lugar) de Penélope

Ulises, luego de haberse desarraigado y luchar en Troya, busca volver a su tierra, Ítaca, donde lo esperan su reino y su esposa, Penélope. Tal como muestra el poema homérico, son muchas las aventuras que atraviesa durante este periplo, que, con astucias varias -pues es "rico en ingenios" (Homero, 2015, p. 359)- logra sortear. Sin embargo, hay un episodio en este viaje que despierta la ira de los dioses, de Poseidón más precisamente, que atendiendo al deseo de venganza de Polifemo, el cíclope a quien Ulises dejó ciego, hace caer sobre el Rey de Ítaca la maldición de la imposibilidad de la vuelta a su tierra. Las palabras de Polifemo, preñadas de sed de venganza, ruegan por el no retorno de Ulises, pero también prometen desventuras y están llenas de deseos de ruina y destrucción, como maldición, si es que alguna vez el héroe logra volver. He aquí la plegaria que pone en movimiento el castigo del no-retorno:

Él, clamando al señor Posidón, elevaba sus dos manos al cielo cuajado de estrellas: 'Escucha, Posidón de cabellos azules que abrazas la tierra: si soy tuyo de verdad y en llamarte mi padre te gozas, haz, te ruego, que Ulises, aquel destructor de ciudades que nació en Laertes y en Ítaca tiene sus casa, no retorne a su hogar; y si está decretado que un

día vuelva a ver a los suyos, su buena mansión y su patria, que sea tarde, en desdiche, con muerte de todos sus hombres, sobre nave extranjera; y encuéntrase allí nuevos males.’ (Homero, 2015, p.148-149)

Es, precisamente, el alejamiento perpetuo de su tierra y de los suyos, que se dilata en el tiempo, lo que marca el nostos que aquejará a Ulises por años, quien navegando mares y pisando extrañas tierras no puede alejar de sí la imagen de su reino y de su esposa Penélope, que lo aguarda fielmente en Ítaca. En un interesante artículo Miguel Castillo Didier (Castillo Didier, 2003), muestra a Ulises como un héroe humanizado, un héroe que sufre, vive y anhela, y nombra, citando a Jacinto y Pilar Choa, algunas de las encrucijadas que asolan a este héroe trágico, entre las que se destacan:

- tener que salir de la patria y del hogar
- tener que estar lejos por largo tiempo
- no poder regresar, deseándolo vivamente (...)
- ser acogido en otro país, en un hogar dulce y benévolo y tener la posibilidad de permanecer allí y no volver a la patria
- tener durante años el anhelo de volver a la tierra y al hogar y no poder hacerlo
- perder a la madre mientras se está lejos y sin poder regresar
- vencer innumerables dificultades para poder retornar
- volver a la tierra natal cargado de experiencias y de años. (p.13)

En el mismo texto, Castillo Didier hace alusión a las dictaduras latinoamericanas sin profundizar demasiado en estos acontecimientos, aunque arrojando ya luces sobre posibles vínculos al respecto. En el escrito luego se abordan otras lecturas contemporáneas del mito de Ulises y sus periplos y, sin embargo, pareciera que en todas estas nuevas interpretaciones se repiten algunas de las encrucijadas que antes citamos. Ciertamente, estas experiencias del exilio uliseano, parecen atravesar si no la totalidad, la mayoría de los exilios posteriores, y en ello parecen haber reparado Vásquez y Araujo (Vásquez y Araujo, 1990) para desarrollar su análisis sobre este mito homérico y su relación con el exilio latinoamericano. En su trabajo, Vásquez (Vásquez, 1993) destaca varios puntos, sin embargo, hay dos de ellos que nos parece importante abordar: uno alude a los grandes riesgos que corre Ulises durante su periplo, entre los que nombra las luchas por preservar su vida, y otro que considera más peligroso aún: el que dice relación con la posibilidad del olvido. En efecto, son las nuevas experiencias y tentaciones que sumen a Ulises durante este viaje las que ponen en riesgo su cometido: el retorno a Ítaca. La posibilidad real de comenzar una nueva vida en otro lado, asumiendo su vertiente positiva, es una culpa que aparece en numerosos testimonios. Como dice Vásquez (Vásquez, 1993), esto está anudado al problema de la culpa constante que sufre el exiliado, pues estas tentaciones “(...) simbolizan el verdadero peligro del exilio: la felicidad que puede construirse en otra parte. Todo esto como si el exiliado debiese

ser desgraciado mientras no regresare” (p.41). Esta tentación y su consabida culpa rondan a los y las exiliadas, pues la posibilidad de echar raíces, de habitar el país de acogida, de alcanzar la felicidad y la tranquilidad en otros territorios, es vivido, en muchos casos, como una traición, como si sólo en la propia tierra se pudiese vivir en plenitud, recuperando aquello que quedó atrás. Además, la culpa de saber que otras y otros se quedaron, fueron torturados o desaparecieron es un fantasma que ronda a los exiliados, y les impide asumir su condición de vida actual, lo que en ningún caso implica el olvido (Rebolledo, 2001).

Si bien este punto es fundamental para comprender la vida en el exilio, a los fines de este trabajo, nos interesa destacar de modo particular el segundo elemento que marca Vásquez (Vásquez, 1993): la caracterización de la epopeya de Ulises como “un mito sexuado” (p.42). Precisamente, y siguiendo la línea argumentativa del propio texto homérico, este mito encarna el exilio de un hombre, quien vive un periplo plagado de desafíos a vencer y de peligros a eludir, de los que no solo sale vencedor, sino que, a partir de ellos, adquiere nuevas experiencias y conocimientos. Mientras Ulises sufre, pero también es tentado y agasajado, en su hogar aguarda Penélope, su contraparte femenina, la amante esposa que aguarda la vuelta del héroe. Penélope queda en el palacio a la espera del regreso del héroe, sin demasiadas manifestaciones al interior del propio verso homérico. Sus intervenciones o plegarias se limitan al recuerdo del héroe y al deseo de su retorno. Su existencia se diluye en una espera prolongada, en la que busca alcanzar la inmutabilidad de las cosas. Durante este tiempo, su mayor ardid reside en engañar a sus pretendientes, por quienes quizá, en algún momento, se sintió atraída durante los 20 años de soledad. Sin embargo, en el poema no hay expresión de los sentires de Penélope que vayan más allá de la pena por la ausencia de Ulises.

En el mito homérico, Penélope queda relegada al espacio privado, su vida queda limitada al hogar que debe conservar para el retorno de Ulises, y su tarea se basa en tejer y destejer, sin la posibilidad de alcanzar nuevos conocimientos ni tener mayores interacciones en el espacio público. En la vida de Penélope parece operar una detención del tiempo, un paréntesis que agrupa los días sin Ulises, y que otorga nuevas dimensiones a la espacialidad. Su existencia queda suspendida, a la espera, y no es ella misma quien pueda reactivarla, sino que esto solo será posible con el retorno del héroe griego. Castillo Didier (Castillo Didier, 2003), en el texto que antes mencionamos evidencia cómo ciertas figuras de la Odisea como Laertes, Telémaco y Argos reflejan “aspectos del alma humana y situaciones que puede vivir el hombre y que muchos seres humanos han vivido” (p. 7). La figura de Penélope se hace presente también en este análisis, ¿y qué es lo que ella representa?: “la fidelidad a toda prueba en el amor y en el recuerdo, y también la prudencia y el recato” (p. 7).

Ahora bien, si Ulises representa al exiliado, ¿qué es lo que representa Penélope? No sería propiamente al exilio, pues ella no es expulsada de su patria. Y en este sentido, ¿podríamos pensar que representa un exilio interno? Un exilio que no implica movilidad hacia tierras extranjeras, pero sí un cambio radical de existencia en el que se modifican las formas de vida a causa de un suceso político. Ciertamente, el lugar de Penélope en el mito podría pensarse desde la dimensión

interna del exilio y, sin embargo, nuestra apuesta en este trabajo reside en abrir la interpretación a otras posibilidades y dimensiones. En este sentido, buscaremos ahondar sobre la figura y el rol de las mujeres exiliadas en el mito paradigmático del exilio, porque como se pregunta Vásquez (Vásquez, 1993):

¿Cómo esas mujeres podrían sentirse interpretadas por un mito que las relega al papel de 'aquella que aguarda en el hogar'? ¿Cómo identificarse con ese héroe que afronta aventuras y tentaciones cuando, al mismo tiempo, el mito las sitúa fuera de la historia? (p. 43-44)

Estas preguntas llevan a cuestionar el mito de Ulises como paradigma exílico, pues al ser un mito sexuado, deja fuera del imaginario y de las narrativas de estas expulsiones punitivas los periplos que atraviesan las exiliadas. Aun así, y sin negar la riqueza y la valía del mito homérico, surgen algunos interrogantes al respecto, como, por ejemplo, si Ulises representa a los exiliados, ¿Penélope sería la figura femenina, que espera a un hombre con prudencia y recato, simbolización de las mujeres en el exilio? ¿No sufrieron las exiliadas las mismas encrucijadas que los exiliados? ¿No sortearon también ellas peligros y recabaron nuevos aprendizajes?

En principio, y sin intención de denostar el mito de Ulises, creemos que este no es suficientemente representativo para la totalidad de los y las expulsadas pues, como se ha indicado, las experiencias de las mujeres en el exilio fueron diversas a las de los hombres, y en esta medida, también lo son sus narrativas. La mujer exiliada latinoamericana debió movilizarse, sufrir y sortear múltiples problemas y conflictos, haciendo también uso de astucias e inventivas varias para sobrevivir y adaptarse a nuevos territorios. Por otro lado, en el mito, Penélope quedó relegada al espacio privado, al del hogar y a las relaciones familiares, su punto de encuentro con el exterior residía solo en el poco trato que tenía con sus pretendientes, mientras trataba de dilatar el tiempo. Finalmente, y tal como indica López Gregoris (López Gregoris, 2018) respecto al lugar de Penélope y de las mujeres en los mitos:

Los modelos de conducta edificantes para las mujeres suelen llevar en el pensamiento mítico griego un elemento adicional: el silencio. (...) Por ello, poco se sabe de las opiniones, juicios y sentimientos de Penélope, en pasiva y silenciosa espera de Ulises. (p. 3)

Dado lo anterior, buscamos aquí desactivar los silencios de las exiliadas, o más bien, activar la escucha, porque no es que ellas nada hayan dicho o escrito al respecto. Por el contrario, existe un corpus de narrativas y escritura de estas mujeres exiliadas que nos darán nuevas pistas para interpretar, desde otras perspectivas, las experiencias del exilio, esta vez como un corpus plural y no ya solo centrado en las vivencias masculinas. Pues, como indica Rebolledo (Rebolledo, 2002), aludiendo a la mirada preminentemente masculina del exilio latinoamericano:

El exilio ha tendido a ser conceptualizado básicamente como una experiencia masculina, debido a que la mayoría de las personas con prohibición de ingreso eran hombres y los altos dirigentes políticos del gobierno anterior cuando regresaron, impusieron un discurso

hegemónicamente masculino que se difundió a través de los medios de comunicación, desdibujando las experiencias de mujeres y niños. (p.1)

Entre Ulises y Penélope: las mujeres exiliadas

Tal como narra el mito homérico, durante la ausencia de Ulises, Penélope quedó relegada al hogar, a un exilio que podríamos catalogar como interno, al espacio privado, y su radio de acción y de experiencias se circunscribió a este ámbito. Ahora bien, si nos acercamos al caso latinoamericano teniendo en cuenta lo anterior, vemos que las exiliadas cuestionaron desde el principio esta división entre el espacio público y el espacio privado, llevándola al ámbito de la vida, y también, al de la militancia, cuando la había. Vásquez y Araujo (Vásquez y Araujo, 1990) reproducen parte de una entrevista a una exiliada, quien sostiene: “En el exilio también empecé a valorar mis palabras (...) Me afirmé como mujer en política, tratando de quebrar esa falsa división entre vida privada y vida pública” (p. 146). Ciertamente, en este contexto, los límites de antaño parecían ya no sostenerse, y la expulsión las obligó a enfrentarse a un espacio social y político que debieron afrontar y asimilar.

Sin embargo, ¿es tan simple establecer un vínculo entre el espacio público y privado de Penélope y el de las exiliadas latinoamericanas? En principio ponemos ciertos reparos, y para ello, analizaremos la división de estos espacios que plantea Hannah Arendt en su obra “La condición humana”⁵. En el trabajo de Arendt, la distinción entre estas esferas –la pública y la privada– se retrotrae al pensamiento clásico griego. Creemos que tomar esta línea temporal como punto de partida es coherente, pues nos permitirá pensar tanto los espacios y las acciones de Ulises y de Penélope en su contexto histórico-político. En la siguiente cita de Arendt (Arendt, 2008), se ve la clara delimitación que se mantenía entre estos ámbitos: “Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikía*) y la familia”. (p. 39)

Recordemos que Penélope durante el viaje de Ulises, y también por ser mujer, quedó relegada al espacio privado, aquel que se opone al ámbito de lo público, que es donde se localiza la verdadera libertad en el universo griego. Sin embargo, la libertad de la esfera pública dependía de la esfera privada, pues para alcanzarla era preciso que las necesidades vitales del ámbito privado estuvieran satisfechas. Esa libertad verdadera, para Arendt (Arendt, 2008), tiene que ver precisamente con lo público, como aquello que se da a la vista y al oído de los demás, y que en tanto apariencia “constituye realidad” (p. 59). Lo que se muestra públicamente existe, y en este sentido, los sujetos que se muestran en el espacio público asumen también una cualidad política, lo que torna a la esfera pública en un espacio de aparición compartido en el que los hombres intercambian actos y discursos, aquello que, según Aristóteles (Aristóteles, 1998), es lo propiamente humano. Para Arendt (Arendt, 2008): “Se trata de un espacio de aparición en el más amplio sentido de

5 Desde el feminismo se ha propiciado una reflexión que cuestiona la división entre espacio público y espacio privado que no abordaremos en este trabajo por ser otros los fines analíticos que perseguimos. Para una profundización de esta oposición en relación a la perspectiva arendtiana, recomendamos el artículo de Anabella Di Pego, (2006)

la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí (...)" (p. 221). Y los que aparecen son iguales pero distintos. Precisamente, en el espacio público los hombres aparecen como hombres, pero desplegando la individualidad que los distingue, dando lugar a la pluralidad. Su punto de unión es la palabra y la acción, y justamente, a partir de esta unión, que es un estar juntos, es que se puede llevar a cabo un verdadero ejercicio político. Así las cosas, solo en el espacio público el hombre se presenta como hombre y es capaz de expresarse mediante acciones y discursos, afirmándose en la libertad, lo que convierte a este ámbito en un espacio político⁶.

Por su parte, el ámbito privado, para el pensamiento clásico, residía en el espacio del hogar, de la familia, de los procesos biológicos y de las necesidades. La reproducción, lo corporal, el alimento, la vivienda, la organización vital del hogar, la labor, la subsistencia, eran las tareas que quedaban encerradas en el mundo privado, ese que antes del descubrimiento de lo íntimo (Arendt, 2008, p. 56), no se diferenciaba de una vida cuasi animal. Ahondando en esta idea, Arendt (Arendt, 2008) remarca:

Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una 'objetiva' relación con los otros (...), estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida. (p. 67)

Luego de estos análisis, Arendt introduce la esfera de lo social, desconocida por el mundo griego, que viene a desdibujar los límites entre el espacio privado y el espacio público. Con el auge de lo social, en tanto aparición de la sociedad de masas y la economía capitalista, hay una reconfiguración de las esferas, donde lo privado cobra un estatuto al interior del ámbito público. Traemos esta aclaración a colación, para mostrar que es difícil establecer un vínculo lineal entre el espacio privado de Penélope y el espacio privado de las exiliadas latinoamericanas, pues han pasado siglos y ha habido reconfiguraciones de los modos políticos y sociales de habitar, tal como indica Arendt. Sin embargo, y aun contemplando estos cambios, hay ciertos elementos que parecen mantenerse y permitir desplegar el siguiente análisis.

Retomando el hilo argumental y pensando en el espacio privado que acabamos de presentar, ¿de qué estaba privada Penélope?, ¿qué implicancias tenía el quedar reducida al hogar?, ¿sería la imposibilidad de tener un espacio de aparición en el mostrarse a través de la palabra y la acción? Probablemente sí, y esto no sólo por quedar relegada al espacio de lo privado durante el viaje de Ulises, sino también por ser mujer en la antigua Grecia. Ahora bien, si retomamos las palabras de Castillo Didier (Castillo Didier, 2003) en la caracterización de Penélope, vemos que ella

6 En "La condición humana" (2008), obra del año 1958, Arendt habla indistintamente de espacio público y espacio político. Sin embargo, en su obra compilada y editada en el año 1993, "*¿Qué es la política?*" (1997), marca la diferencia entre estos espacios. En efecto, no todo espacio público adquiere la dimensión del espacio político, pues para ello, se requiere la mediación de un cuerpo legal, es decir leyes, que administren tal espacio.

representa “la fidelidad a toda prueba en el amor y en el recuerdo” (p. 7). Nos interesa remarcar aquí, de modo particular el término recuerdo, pues para recordar hay que ver, escuchar, vivir y, también, construir discursos. La memoria se constituye de reconstrucciones y narraciones de lo sido, y Penélope, en tanto mujer fiel al recuerdo, tiene el don de la memoria, cuya expresión es la narración. En este sentido, Marianne Hirsch (Hirsch, 2015) dice: “Tradicionalmente las mujeres han sido las transmisoras de la memoria y por tanto las prácticas de memoria tienen un aspecto de género, ya que el papel habitual de la mujer ha sido el de conservar esta memoria” (p. 213).

Quizá este sea precisamente el punto que sitúa a las exiliadas a medio camino entre Ulises y Penélope, entre el hombre exiliado arrojado a lo desconocido y la dueña de la memoria, quien puede narrar lo acontecido y vivido por sí misma, pero también por los demás. Estas narraciones del recuerdo son experienciales, pero también pueden configurarse de otras memorias que han sido transmitidas. Y quien puede narrar, tiene el don de la palabra, quizá en el caso de Penélope no sea la palabra del espacio público, porque no podría mostrarse y empuñarla allí, pero sí es una palabra que se nutre del recuerdo y que queda plasmada bajo la forma de un relato. En este sentido, y sin hacernos eco de esta reinterpretación, podemos traer a colación la novela de la escritora canadiense Margaret Atwood (2005) quien invirtiendo el mito, hace hablar a Penélope, siendo ella la narradora de su propia odisea como gobernante de Ítaca durante la ausencia de su marido, lo que la obliga, al igual que a Ulises, a recurrir al engaño y la astucia.

Ahora bien, como habíamos indicado, el paso del tiempo y las reconfiguraciones políticas, sociales, históricas y económicas, no permiten ya pensar el espacio público y el espacio privado en el siglo XX del mismo modo que en la Grecia clásica. Por ello, y si bien en varios testimonios de exiliadas latinoamericanas aparece esta distinción, en este trabajo aludiremos a roles asignados o asumidos según el espacio. Claro está que los roles de las mujeres han estado tradicionalmente unidos a las tareas del hogar, a la reproducción, al mantenimiento de la vida y la salud, y al cuidado de los hijos. En este sentido, remarcan Vásquez y Araujo (Vásquez y Araujo, 1990):

La familia constituye un espacio fundamental en la vida de las mujeres. Es el lugar de protección y de consejo (...) Centro del poder femenino, verdadero contra-poder frente a un poder masculino donde la separación vida privada/vida pública se instauró y se reproduce así desde hace siglos. (p. 150)

Esta situación, que representaba la organización político-social y la asignación de roles, podía apreciarse en los 70' con gran claridad en América Latina, donde la mujer, si bien participaba de actividades políticas, salvo contadas excepciones, lo hacía desde un lugar secundario. Por ello, los cambios de paradigma se sucedieron sin pausa para las exiliadas latinoamericanas al llegar a los países de acogida, pues en principio, habían quedado separadas de la familia, de la gran familia al menos, que operaba como ámbito de cuidado y apoyo. Esta situación las obligó al reconocimiento de otros modos de vida, y a iniciar procesos de reconocimiento

y adaptación a las costumbres y a la cultura de los países de acogida. Como se ha indicado, las experiencias son personales, sin embargo, los análisis que esbozamos responden a ciertas vivencias que se repiten en las narraciones y testimonios de mujeres exiliadas, ya sean militantes o no, lo que permite pensar ciertos procesos y situaciones comunes.

En los nuevos contextos, el cuestionamiento de roles de género es un proceso que se da casi por necesidad. Al llegar a los países de acogida, en muchos casos, las mujeres tuvieron que traspasar los límites del hogar, para poder hacerse cargo del mismo. Esto implicaba el aprendizaje del idioma cuando era distinto, pues para cualquier trámite o actividad esencial, tal como comprar alimentos, encontrar vivienda o la comunicación en general, esto era necesario. La crianza de los hijos que estaban bajo su alero supuso también salir a buscar colegios, comunicarse con profesores, comprender otros modos relacionales y de comportamiento. A esto sumamos la necesidad de las mujeres, en muchos casos, de ser el sostén económico del hogar, lo que podía darse por haber llegado solas o con la familia al país de acogida, a la espera de que sus compañeros salieran de los Centros clandestinos de represión, o porque sus parejas habían quedado muy golpeadas por la tortura y la situación general y no podían asumir esa responsabilidad. Loreto Rebolledo (Rebolledo, 2006) llama a esta disposición de las mujeres para actuar aún en contextos adversos “pragmatismo”⁷, pues deshabilita la inercia inicial y permite reaccionar ante las necesidades y problemas a resolver.

En este momento inicial se observa entonces una suerte de cambio de roles o de ingreso al espacio social por parte de las mujeres, ya que su salida al espacio compartido implicaba entrar a un mundo público y laboral, principalmente desarrollando tareas de aseo y cuidados de otros, para convertirse, si no en el ingreso económico mayor del hogar, en una parte importante del sustento. Por lo mismo, muchos hombres exiliados debieron asumir también otras tareas, principalmente relativas al cuidado de los hijos y las labores del hogar, compartiendo tanto el espacio privado como de la militancia de un modo más igualitario con las mujeres. Ciertamente, la militancia política es un ámbito que también fue fuente de cambios y movimientos en el exilio, pues como habíamos indicado, muchas mujeres exiliadas era militantes o simpatizantes políticas, aunque la mayoría de ellas ocupaba un lugar secundario en sus partidos o agrupaciones:

Allá en Chile me sentía muy bien como mujer, no tenía ninguna conciencia... Participé siempre en segundo plano en la organización (...) Es aquí que entendí que debemos luchar por tener un lugar autónomo en la organización y no de segundo orden, que tenemos que luchar para llegar a las instancias de decisión, para expresarnos realmente, para participar en la elaboración teórica y política. (Vásquez y Araujo, 1990, p. 149)

El paradigma del exiliado como héroe unívoco de la resistencia comienza a quebrarse, pues las mujeres empiezan a cuestionar los roles hegemónicos masculinos y asumen mayores compromisos en el espacio político de la militancia y en

7 Hemos trabajado el “pragmatismo” de las mujeres exiliadas del que habla Rebolledo en Avila, M. (2021).

las campañas de visibilización de las atrocidades que se cometen en sus países de origen. Tal es el caso de las exiliadas Amanda Puz (Puz, 2006) o Adriana Bórquez Adriadola (Bórquez Adriadola, 2015), quienes testimoniaron sus experiencias para diversos organismos internacionales y, además, la última organizó varias campañas de apoyo a la resistencia en Chile.

Todos estos procesos personales y políticos fueron un desafío para las exiliadas, quienes debieron correr sus propios límites y asumir otros roles para poder sobrevivir en los países de acogida. Y esta situación se dio de modo particular en relación al género, los valores y a la organización social y cultural, lo que, si bien en principio causó cierto estupor e incluso rechazo (Vásquez y Araujo, 1990), luego, a partir de la reflexión y asimilación, prevaleció otra perspectiva. En este sentido, la exiliada Amanda Puz (Puz, 2006) dice: “Porque toda mi vida cambió, me vi obligada a reflexionar y a poner en tela de juicio un modo de vida que hasta ese momento me parecía único” (p. 144). Ciertamente, el alejamiento de las comunidades de origen obligó, y a la vez permitió a las mujeres, cuestionar los roles asignados tradicionalmente, tanto femeninos como masculinos. Esto, en muchos casos, les permitió considerar el exilio como una oportunidad de cambio y crecimiento. En este sentido, Franco (Franco, 2009) indica:

Sin duda, el exilio fue un lugar de transformaciones múltiples. Pero fue sobre todo la nueva experiencia práctica, individual y colectiva, de enfrentar y construir una vida en el contexto de exilio, con la situación de roles señalada y sus redefiniciones progresivas, lo que incidió, para estas mujeres, en otra percepción de sí mismas, y pudo, eventualmente, poner en cuestión la hegemonía masculina en diversos ámbitos. En definitiva, fueron especialmente las prácticas y experiencias cotidianas de las mujeres las que significaron un aprendizaje político, lo cual, a su vez, pudo tener efectos tanto en los espacios privados como públicos y en la escisión tradicional entre unos y otros. (p. 12)

Es por ello que en muchos testimonios, principalmente femeninos, se hace presente la posibilidad de creación y crecimiento que implicaba la experiencia del exilio. Esto no quita que este castigo político esté preñado de dolor y violencia, pero sí permite apreciarlo desde otras perspectivas. Para ilustrar esto, traemos a colación las palabras de la filósofa chilena Patricia Bonzi, exiliada en Francia, quien, en mayo de 1981, escribe en el boletín *Migration et pastorale* francés:

J'ai beaucoup et rien appris, je suis en pleine maturité, peut-être à l'âge ou il est possible transformer la nostalgie et la liberté données par le dérasinement en action créatrice, la liberté celle que j'ai souhaitée, vraie et partagée avec tous les miens, je l'ai perdue. (p. 7)⁸

Ante la pérdida de la libertad en el lugar propio, quizá lo que les queda a las exiliadas, y exiliados en general, como dice Bonzi (Bonzi, 1981), es transformar lo

⁸ “He aprendido mucho y nada, estoy en plena madurez, en la edad en que es posible transformar la nostalgia y la libertad dadas por el desarraigo en acción creadora, la libertad que deseaba, verdadera y compartida con todos los míos, la he perdido.” (Traducción propia).

dado en acción, pero no en cualquier tipo de acción, sino en una creadora, una acción que se muestre ante los y las otras en la libertad propia del espacio público, en el sentido en que Arendt lo plantea. Y en este sentido, ¿qué es la narración sino la posibilidad de mostrarse libremente en ese espacio compartido con los demás? Las escrituras femeninas del exilio entrañan la memoria, esa que Penélope guardaba, una memoria subterránea que rompe los encuadres oficiales de la memoria (Pollak, 2006) para evidenciar que esa oficialidad, o monumentalidad en sentido nietzscheano, no es tal, y que hay múltiples memorias sueltas (Rebolledo, 2001) que buscan ser oídas, reconocidas e integradas a los relatos sobre el exilio.

Conclusiones abiertas

En el contexto del estudio de las memorias sobre nuestro reciente pasado político en general, y sobre el exilio en particular, las experiencias femeninas no parecen ocupar un lugar destacado. Ciertamente, las narrativas e historias oficiales sobre estos acontecimientos están mediadas por una mirada masculina, que, en gran medida, deja fuera las vivencias y narrativas de aquellas mujeres que también sufrieron el exilio, y que han pensado y producido al respecto. En esta línea de trabajo reflexionamos en torno al mito homérico de Ulises, cuestionando su representatividad al universo de exiliados y exiliadas. En este trabajo, en particular, hemos abordado el caso de las exiliadas latinoamericanas de las últimas dictaduras cívico-militares del Cono Sur, donde hemos podido constatar que una mirada hegemónica y masculinizada del exilio, a través del mito homérico, no consideraría sus propias experiencias y vivencias.

El mito homérico narra el largo periplo de Ulises y las dificultades y encrucijadas que se encuentra, las que deberá sortear para poder volver a su amada Ítaca. La narración tiene como contraparte femenina a Penélope, la fiel esposa del héroe, que aguarda en el hogar su regreso. Durante 20 años, que es el tiempo que dura el viaje, Penélope queda circunscrita al ámbito de lo privado, donde no tiene mayores posibilidades de relación con el mundo exterior ni de adquirir nuevos conocimientos y experiencias. Por su parte, Ulises vive una vida de aventuras, y si bien no son todas placenteras, estas le permiten adquirir nuevos saberes y poner en práctica sus argucias. En cambio, la argucia de Penélope es solo una, y se basa en tejer y destejer un sudario, para dilatar el momento de un nuevo matrimonio, todo esto mientras aguarda la llegada del héroe. Esta situación da cuenta, en principio, de que Penélope no se ha exiliado, ha permanecido en Ítaca, y si bien podríamos pensar su experiencia en términos de exilio interno, creemos que esto tampoco sería suficiente para entronarla como el paradigma femenino del exilio.

Penélope no debe dejar su tierra, permanece en el ámbito privado de su hogar, no sortea demasiados inconvenientes, al menos aquellos que ponen en riesgo la vida, no debe adaptarse a otras costumbres y lenguajes, pero, y pese a todo, tiene el don del recuerdo. Penélope tiene memoria, es la guardiana de las memorias y puede expresarlas bajo relatos. Su espacio privado no se ve privado de sus recuerdos, los que también son guardados con fidelidad. Este don de la memoria es el vínculo más fuerte, creemos, entre Penélope y las exiliadas latinoamericanas. La posibilidad de recordar, de narrar, de crear, y de hacer perdurar los acontecimientos

en historias para hacerlas más llevaderas, como diría Isak Dinesen (Arendt, 2008), son cosas que comparten las exiliadas con esta mítica figura femenina.

La reflexión sobre el espacio privado y el espacio público ha constituido otro de los elementos en que, creemos, pueden confluir las experiencias tanto de Penélope como de las exiliadas del Cono Sur. Para ello, desarrollamos un análisis de estas categorías políticas a partir de los escritos de Hannah Arendt (Arendt, 2008), quien brinda, además, por su reflexión sobre el mundo griego, un punto de cercanía con el mito de Ulises y de Penélope. Sin embargo, de este análisis concluimos que no es posible hacer alusión a la misma separación de ámbitos al pensar desde la perspectiva del exilio latinoamericano, pues, aunque muchas exiliadas den tal nombre a los espacios, no estarían aludiendo a los mismos fenómenos del contexto griego, esto es, del contexto de Penélope. Dado lo anterior, en este trabajo decidimos hablar de cuestionamiento de roles al pensar la separación entre espacio público y espacio privado contemporáneo, lo que ha evidenciado una clara interrogación por la asignación de roles de género y sus tareas preestablecidas. De este modo, creemos que esta forma analítica cobraría mayor especificidad y sentido para el contexto latinoamericano, pues como se puede apreciar a través de análisis y testimonios, dicho cuestionamiento es casi permanente, sobre todo en el caso de las mujeres. Los roles histórica y culturalmente asignados a lo femenino y a lo masculino son puestos en entredicho, por un lado, por necesidad, y por otro, por formar parte de una reflexión más amplia que implica diversos aspectos de la existencia.

En gran medida, estos cuestionamientos a las asignaciones de roles de género que llevaron adelante las mujeres latinoamericanas en el exilio, les permitieron conocer y reconocer otros modos de vida. A partir de estos nuevos conocimientos, pudieron encontrar nuevas formas de habitar y vivir en relación a la familia, la pareja, el trabajo, las interacciones sociales, culturales, pero también a la militancia política. Este es un elemento que nos interesa destacar, pues en muchos testimonios, el exilio no se ve sólo como un castigo, sino también como una apertura y una posibilidad, la de alcanzar, habiendo perdido la libertad deseada de lo propio, como dice Bonzi (Bonzi, 1981), una acción creadora, que otorgue en el exilio nuevas formas de existencia y nuevas experiencias.

Por todo lo anterior, nos arriesgamos a afirmar que las exiliadas latinoamericanas se encontrarían a medio camino entre las dos figuras míticas analizadas, la de Penélope y la de Ulises. Las cartografías y narrativas del exilio latinoamericano femenino dan cuenta de los sufrimientos, las vivencias y avatares que vivieron las exiliadas que, al igual que Ulises, debieron sortear con argucias y valentía, llenándose de experiencias y nuevos conocimientos. En relación a Penélope, la cercanía viene dada por el lado de la memoria, por la posibilidad de guardar los recuerdos y construir con ellos relatos, relatos de lo sido, de lo acontecido, y relatos de otros que confiaron sus propios recuerdos. Y en este sentido, y para finalizar, creemos que una de las formas de la acción creadora puede ser precisamente esa, la posibilidad de crear narraciones con el don de la memoria, y esta vez sí, poder comunicarlas a otros y otras en el espacio público, ese espacio compartido en el que aparecemos, opinamos, nos mostramos como somos y, según Arendt (Arendt, 2008), somos libres.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la Política?* Paidós.
- Arendt, H. (2008). *La condición humana*. Paidós.
- Aristóteles (1998). *Política*. Gredos.
- Atwood, M. (2005). *Penélope y las doce criadas*. Salamandra.
- Avila, M. (2018a). Exilio y tiempo otro. De partidas y regresos. En M. Avila y B. Rojas (Comps.) *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia* (pp.129-145). Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- Avila, M. (2018b). La excepcionalidad jurídica del exilio. Un acercamiento a la expulsión punitiva de las dictaduras militares chilena y argentina. *Las Torres de Lucca*, 7(12), 69-102. <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/article/view/216/html>
- Avila, M. (2021). Exilios y narrativas: hacia una recuperación de los testimonios de mujeres exiladas. En O. Ortega (Ed.), *Diálogos de memorias*, Universidad del Valle (en prensa).
- Bonzi, P. (1981). Quitte le Chile. *Migration et pastoral*, 143, 7-8.
- Bórquez Adriazola, A. (2015). *Un exilio*. Inubicalistas.
- Calveiro, P. (2008). *Poder y desaparición*. Colihue.
- Castillo Didier, M. (2003). El mito de Odiseo. *Revista Atenea* (Concepción), (487), 11-23. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622003048700002>
- Corbalán Vélez, A. (2016). *Memorias fragmentadas. Una mirada transatlántica a la resistencia femenina contra las dictaduras*. Iberoamericana-Vervuert.
- Di Pego, A. (2006). Pensando el espacio público desde Hannah Arendt: Un diálogo con las perspectivas feministas. *Question*, 1(11). http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8429/pr.8429.pdf
- Espinoza Cartes, C. (2019). Exiliadas chilenas: una aproximación de género en las memorias del exilio. *Éndoxa: Series Filosóficas*, (44), 155-184.
- Franco, M. (2009). El exilio como espacio de transformaciones de género. En A. Andújar, Andrea (Ed.), *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en la Argentina* (pp. 1-13). Ediciones Luxemburg.
- Hirsch, M. (2015). *La generación de la posmemoria: escritura y cultura visual después del Holocausto*. Carpenoctem.
- Homero (2015). *Odisea*. Gredos.
- Horvitz, M. (2017). *Exiliados y desterrados del Cono Sur de América 1970-1990*. Erdosain.

- Jankélévitch, V. (1983). *L'Irréversible et la Nostalgie*. Flammarion.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Jensen, S. (2004). *Suspendidos en la historia/Exiliados de la memoria. El caso de los argentinos desterrados en Cataluña (1976-...)*.
https://www.archivochile.com/tesis/12_al/12al0004.pdf
- López Gregoris, R. (2018). El sujeto que no migra: Penélope toma la palabra. Formas de exilio interior en Margaret Atwood y Begoña Caamaño. *Synthesis*, 25(1), Artículo e033 .
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9449/pr.9449.pdf
- Puz, A. (2006). *Última vez que me exilio. Mis memorias*. Catalonia.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Al Margen.
- Rebolledo, L. (2001, 19 al 23 de noviembre). Exilio y Memoria: De Culpas y Vergüenzas. *Actas IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile*.
<https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/87.pdf>
- Rebolledo, L. (2002). *Mujeres Exiliadas. Con Chile en la Memoria*. Proyecto DID N° SO12-99/2 "El exilio y el retorno en la experiencia de hombres y mujeres chilenos: del recuerdo individual a la memoria colectiva".
<https://web.uchile.cl/publicaciones/cyber/19/rebolledo.html>
- Rebolledo, L. (2006). *Memorias del desarraigo. Testimonio de exilio y retorno de hombres y mujeres en Chile*. Catalonia.
- Schelotto, M. (2015). *La dictadura cívico-militar uruguaya (1973-1985): la construcción de la noción de víctima y la figura del exiliado en el Uruguay post-dictatorial*.
<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.67888>
- Vásquez, A. (1993). La maldición de Ulises. En: P. Vermeren (Comp.), *Filosofías del exilio* (pp. 33-48). Edeval.
- Vásquez, A. y Araujo, A. M. (1990). *La maldición de Ulises. Repercusiones psicológicas del exilio*. Sudamericana.