



Insurrecciones, resistencias y utopías: desafíos a la capitalización de los cuerpos

Nivardo Trejo Olvera
Silvia Ruiz Tresgallo
(coords.)



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE QUERÉTARO

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Sergio Rivera Guerrero
Dr. Eduardo Núñez Rojas
Dra. Cristina Medellín Gómez
Dra. Pamela Jiménez Draguicevic
Dr. Fabián Giménez Gatto
Dra. Alejandra Díaz Zepeda
Dr. Juan Granados Valdéz
M. en C. Silvia Pantoja Ruiz
Dr. León Felipe Barrón Rosas

DIRECTORIO

Dra. Margarita Teresa de Jesús García Gasca
Rectora

Dr. Sergio Rivera Guerrero
Director de la Facultad de Artes

Mtro. José Olvera Trejo
Secretario Académico de la Facultad de Artes

M. en A. Salvador Guzmán Molina
Secretario Administrativo de la Facultad de Artes

Dra. Pamela Jiménez Draguicevic
Jefa de Investigación y Posgrado de la FA

Dr. León Felipe Barrón Rosas
Coordinador de Artes Ediciones

M.D.E. Antonio Tostado Reyes
Coordinador de imagen editorial y diseño

**Insurrecciones, resistencias y utopías:
desafíos a la capitalización de los cuerpos**

Nivardo Trejo Olvera
Silvia Ruíz Tresgallo
Coordinadores

Primera edición: mayo 2023.
D.R. © 2023 De los autores
D.R. © 2023 Universidad Autónoma de Querétaro
Cerro de las Campanas s/n
Centro Universitario, 76010
Santiago de Querétaro, México
www.uaq.mx

ISBN: 978-607-513-653-0

Este libro fue dictaminado favorablemente, bajo la modalidad “doble ciego”, conforme a los lineamientos del Comité Editorial de la Facultad de Artes UAQ.

Diseño editorial: Alejandra Díaz Zepeda
Corrección de diseño: Antonio Tostado Reyes
Imagen de portada: Anticuerpo, Serie Esperanza de Vida, Lechedevirgen Trimegisto.
Fotoperformance en colaboración de Herni Enríquez 'Hache'.
Diagramación: Jimena Nieves Ugalde y Jorge Antonio Figueroa Carmona.

El uso de las imágenes en esta publicación es de uso exclusivamente académico, de investigación y con fines no lucrativos.

Esta publicación se enmarca en las actividades de difusión y divulgación del programa de la Maestría en Estudios de Género de la Facultad de Artes de la Universidad Autónoma de Querétaro perteneciente al Programa Nacional de Posgrados de Calidad del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

Índice

Insurrecciones, resistencias y utopías: desafíos a la capitalización de los cuerpos.

Introducción al libro

Nivardo Trejo Olvera y Silvia Ruiz Tresgallo (coords.)

7

¡Si no estuviera loca tal vez podría ayudarte! La contra-apropiación del fenómeno *gaslighting* en la representación estética de la mujer mexicana

Jafte Dilean Robles Lomeli

16

Contrapedagogías de la maternidad en la narrativa de escritoras latinoamericanas del siglo XXI

Mayra Leonor Hernández Ávila y Silvia Ruiz Tresgallo

28

La subversión de los símbolos religiosos en *El occiso* de María Virginia Estenssoro

Andrea Ivana Cano García

39

Las lesbianas frente al VIH/SIDA en México: el caso de la revista *Las amantes de la luna*, 1993-1995

Fausto E. Gómez García

50

Prácticas culturales disidentes, estrategias de resistencia ante la heteronormalización y capitalización de las diversidades sexogenéricas

Erick Fabián Verdín Tello

62

La desorientación: una apuesta ética en los estudios de género de los hombres y las masculinidades

Iván Salazar Mendiola

73

Historia y resistencia: la conspiración de brujas feministas. Conjuros, hechizos y menjunjes de la segunda ola en *WITCH* y *Polvo de Gallina Negra*

Stephanie Salas Pérez

83

El cuerpo entre los grupos recolectores-cazadores del norte de México: una visión desde la arqueología del cuerpo y la arqueología posthumana

Laura Carolina Rodríguez Arcos y José Chessil Dohvehnain Martínez Moreno

94

Educación y tecnología en crisis pandémica. Una mirada a los cruces entre privilegios, esperanzas y resistencias

Sara Alicia Aguirre Mumulmea

105

***Nuestra venganza es ser felices*: redes, prácticas y datos cuir de la comunidad *Ballroom* mexicana**

Nivardo Trejo Olvera

117

El aparato de producción espacial y corporal virtual en la era farmacopornográfica y la Ley contra el acoso digital en México

León A. Damián y Xavier Méndez

136

Colectivas de búsqueda: testimonios de insurrecciones, duelo y acompañamiento

Elsa Carolina López Basurto y Cristian Alin Castellanos Rivero

154

Migración y cuidado: cuando se cruzan los afectos

Eloísa Román Fajardo

165

Tiempos de necrocapitalismo en la colonia Ferrocarrilera de Monterrey

Emilio Alberto Salas Guadiana

177

Nuestrxs autorxs

196

Insurrecciones, resistencias y utopías:

desafíos a la capitalización de los cuerpos.

Introducción al libro

Nivardo Trejo Olvera

Silvia Ruiz Tresgallo

Iniciamos este libro con una serie de cuestionamientos que funcionan a modo de punto de partida sobre la temática que abordamos: las insurrecciones, resistencias y utopías que desafían la capitalización de los cuerpos en el espacio latinoamericano. Cuando lanzamos la convocatoria para este libro nos preguntamos qué formas y gramáticas de lo político han sido desplegadas por las comunidades, lxs actorxs y sujetxs en la geografía latinoamericana de los siglos XX y XXI. También nos interrogamos sobre cómo estas subjetividades resisten las asimilaciones domesticadas procedentes de los aparatos de dominación colonial-capitalista, y qué nuevas posibilidades de habitar el mundo, a través de otras formas de saber-poder, proponen estos cuerpos insumisos.

Los capítulos aquí reunidos indagan sobre las alternativas que diferentes grupos de personas han desarrollado para persistir y nos invitan a repensar las formas en que los cuerpos desafían los regímenes de opresión hegemónicos. Las aportaciones de este libro se aproximan a fenómenos culturales y sociales de la región latinoamericana desde el marco más amplio de los estudios de género y las corporalidades, para dialogar de manera interdisciplinaria con la literatura, los estudios culturales, la psicología, la historia, la arqueología, la cultura digital, la educación y las ciencias sociales, entre otras áreas de conocimiento.

Esta publicación considera que las geografías latinoamericanas son espacios marcados por los procesos históricos de la colonialidad, cuyas asimetrías, exclusiones y modelos extractivos no han dejado de operar, sino por el contrario, se han transformado de la mano del capitalismo. La colonialidad como discurso de poder hegemónico interpela todos los ámbitos de la vida material y espiritual, y se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo (Quijano, 2014). Los capítulos que integran esta publicación son un intento por continuar con la búsqueda de otras posibilidades de resistir y persistir en contextos de precarización de la vida. Lxs autorxs tejen de distintas maneras lo que Espinosa, Gómez y Ochoa (2014) apuntan como una mirada crítica descolonial, centrada en la reivindicación y problematización de la condición de raza, etnia, clase y sexo-género para desafiar los discursos hegemónicos occidentales desde su lógica etnocéntrica, racista, misógina, heterocentrada y colonial (2014). Para iniciar nuestra reflexión sobre el tema que nos ocupa debemos acercarnos a las relaciones históricas entre el género, el cuerpo y la acumulación originaria.

Varias intelectuales han reflexionado sobre las imbricaciones entre patriarcado y capitalismo. Por una parte, Lerner (1990) ha destacado que el patriarcado está formado por los dueños de los medios de producción; los hombres que los poseen dominan tanto a aquellos varones que no son propietarios como a las mujeres. Estas últimas fungen como mercancías colocadas en una posición de dependencia del varón, en que su labor es la de garantizar la reproducción, así como perpetuar este concepto de familia (pp. 25-26). Por otra parte, Federici (2010 [2004]) considera que la transición al capitalismo cambió el concepto y el tratamiento del “cuerpo”. Según la académica, uno de los principales proyectos de este régimen ha sido la transformación de nuestros cuerpos en máquinas de trabajo (Federici, 2020). Este cambio implica la necesidad de maximizar la explotación de la vida mediante la creación de formas laborales diferenciadas a partir de la división sexual del trabajo. En este proceso se subordinan las relaciones y las propiedades comunales que otorgaban cierta autonomía a las comunidades, y se crea una clase empobrecida que trabaja, como mano de obra asalariada, en la construcción de las grandes acumulaciones de capital (Federici, (2010[2004])). La colonización de América forma parte de este proceso de acumulación primitiva que extrae un beneficio de la mano de obra esclava al mismo tiempo que diseña un proyecto de fundación que se apropia de vastos territorios y recursos.

8

Desde una perspectiva situada en el territorio latinoamericano, Zibechi (2015) y Valencia (2016) visibilizan las violencias que se encuentran detrás de este régimen de dominación. El primero sostiene que el capitalismo, más que un sistema económico que distribuye la riqueza en el mundo, constituye un régimen sociocultural que permea de una manera violenta en todas las capas de la vida social. El Estado-nación es la materialización de este sistema, motivo por el cual propone desarticularlo a través de la lucha colectiva. Desde una sensibilidad similar, Valencia arroja luz a la manera en la que podemos ver las dinámicas del capitalismo en el territorio latinoamericano. Su noción de *Capitalismo gore* evidencia las implicaciones de la fase neoliberal en que se encuentran poblaciones y espacios históricamente vulnerados, donde permean formas sofisticadas de violencia que envuelven a las mujeres, los hombres y otras identidades sexogenéricas.

La noción de resistencia, en tanto que proceso de creación y transformación, nos proyecta a pensar horizontes de agencia, justicia y plenitud. Para definirla, recurrimos a la mirada crítica que tienen tres autorxs sobre dicho concepto clave. Primero, Foucault señala que la resistencia opera como lo hace el poder mismo, y es: “tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él. Es preciso que, como el poder, se organice, se coagule y se cimiente. Que vaya de abajo arriba, como él, y se distribuya estratégicamente” (Foucault, 1994, p. 162). Por su parte, Reguillo (2017) nos ofrece un matiz micropolítico al reiterar que, resistir no es solo oponerse, sino crear situación por situación, otras realidades posibles. Asimismo, Zibechi (2015) concibe el acto de resistencia como una manera de prefigurar mundos posibles donde la comunidad “no puede limitarse a constatar las opresiones, sino que, a la par, debe enfocarse en los caminos y formas de acción para superarlas” (p. 45). De tal forma, la creatividad, la imaginación política y lo común son parte de la potencia emancipatoria de la idea de resistencia que

aquí proponemos. Aunado a ello, consideramos que indagar en lo que grupos de sujetxs organizadxs y politizadxs realizan en sus contextos situados, es también una manera de aprender de/con ellxs. Nuestro concepto de resistencia implica reconocer que el conocimiento se produce en contextos cotidianos, desde los márgenes, y que desde ahí la academia puede encontrar claves para pensarse a sí misma como discurso de resistencia descolonial y antisistémico.

Desde los años ochenta, los estudios feministas y de género latinoamericanos han apostado por generar conocimiento desde el sur, para comprender los mundos sociales y los procesos culturales gestados en esta región geográfica. Este ímpetu está latente en el presente trabajo, pero además somos conscientes de que podemos tejer puentes epistémicos para generar “modelos teórico-metodológicos y vocabularios analíticos inspirados por un gesto descolonizador respecto del universalismo euro/anglocéntrico que, a la vez, no desconozca lo rescatable de estos aportes” (López, 2015, p. 10). En otras palabras, encontramos una potencia en las conexiones transfronterizas que lxs autorxs realizan entre modelos teóricos, para hacer visibles las vulnerabilidades históricas compartidas y construir genealogías de pensamiento. Los capítulos incluidos en este libro parten de este posicionamiento de los estudios de género que sitúa el conocimiento en el sur para reconocer luchas afines y arrojar luz sobre legados que habían permanecido ocultos.

Varias escritoras latinoamericanas de los siglos XX y XXI, aunque pertenezcan a países diferentes, han compartido un compromiso; la visibilización de las violencias que sufren las mujeres en la sociedad patriarcal, pero también sus formas de reapropiación, subversión y resistencia. Robles en *¡Si no estuviera loca tal vez podría ayudarte! La contra-apropiación del fenómeno gaslighting en la representación estética de la mujer mexicana*, revisa obras de escritoras mexicanas, catalogadas por Carmen Alemany Bay (2016) como “narradoras inusuales”. La autora visibiliza la presencia reiterada de personajes femeninos que caen víctimas de la llamada “luz de gas”, o bien, de escritoras que lo “contra-apropian” para matizar sus mundos de ensueño, retorcidos o perturbadores. Trazando el concepto de “contra-apropiación” de Judith Butler realiza un recorrido hermenéutico a través de los personajes femeninos de escritoras mexicanas como Beatriz Meyer, Guadalupe Nettel y Bibiana Camacho. Por su parte, Hernández y Ruiz-Tresgallo en *Contrapedagogías de la maternidad en la narrativa de escritoras latinoamericanas del siglo XXI* exponen la maternidad como institución patriarcal que capitaliza y extractiviza los cuerpos de las mujeres en la sociedad contemporánea. La escritora argentina Samanta Schweblin, la colombiana Pilar Quintana y la mexicana Daniela Rea cuestionan el modelo tradicional de la “buena madre” e indican las consecuencias que sufren las mujeres por intentar adherirse a un ideal que no les permite gestionar las situaciones reales de la concepción y/o la crianza. La incapacidad de quedarse embarazada, los accidentes o enfermedades de lxs hijxs o el cuestionamiento del llamado “instinto materno”, rompen con la idea de la maternidad como un estado de felicidad completo. Hernández y Ruiz-Tresgallo proponen que las voces de estas autoras también atisban otras maneras vivibles de abordar esta labor.

Además, el ensayo de Cano aborda *La subversión de los símbolos religiosos en El occiso de María Virginia Estenssoro*, escritora boliviana poco estudiada hasta el momento. Cano analiza este libro compuesto por tres relatos: *El occiso*, *El Cascote* y *El hijo que nunca fue...*, relacionados estrechamente con la manera en la que la muerte y el amor afectan a los sujetos femeninos. Para construir este discurso, Estenssoro subvierte imágenes masculinas de la religión cristiana, situando en estas la figura de la mujer. El objetivo principal de este trabajo es analizar la subversión de los símbolos religiosos que, tras la intervención de Estenssoro, reivindican la identidad femenina.

Llegados a este punto, debemos reconocer el legado de los estudios culturales que abordan la diversidad sexo-genérica. Las voces que no se incluyen dentro de la heterosexualidad son las que con más claridad han sido capaces de señalar tanto las imposiciones sobre los cuerpos no normativos de esta parte del mundo, como su manera de resistir. Este es el caso de Gómez en *Las lesbianas frente al VIH/SIDA en México: el caso de la revista Las amantes de la luna, 1993-1995*. En este capítulo Gómez analiza la construcción de los discursos de activistas lesbianas alrededor de la pandemia del VIH/SIDA en México a mediados de la década de los noventa. Se vale del análisis historiográfico como metodología para estudiar los artículos sobre salud sexual aparecidos en la revista *Las amantes de la luna*, durante ese periodo. Según Gómez, esta revista despliega un panorama sobre la resistencia lésbica a la dominación masculina, especialmente visible en el campo de las campañas de asistencia y servicios sanitarios.

10

También, Verdín en *Prácticas culturales disidentes, estrategias de resistencia ante la heteronormalización y capitalización de las diversidades sexogenéricas* nos acerca a la homonorma y la necesidad de combatirla. Este trabajo busca analizar las tensiones que operan sobre lxs sujetxs que no corresponden a la perspectiva binaria y dicotómica del género y que son influenciadx por la capitalización de estos cuerpos a través de modelos que buscan heteronormar la disidencia. Presta especial atención al denominado *mercado rosa* que busca establecerse en una comunidad históricamente discriminada y oprimida al imponer normas y modelos sobre la *gaycidad*. Verdín considera que este último término implica procesos aspiracionales impregnados por las lógicas del capital que buscan, finalmente, sujetar a estas identidades a la heteronorma. Este capítulo plantea alternativas que posibilitan rupturas al dispositivo corporal que construye la *gaycidad* desde el *mercado rosa*. Sucumbir a estas prácticas capitalistas supone desactivar los espacios de agencia y los procesos de resistencia, tal y como indica Muñiz (2014), además de despolitizar a un colectivo a través del consumo.

En el marco epistémico de la psicología y la filosofía crítica, Salazar, a partir de la metodología de los estudios críticos de género, elabora una reflexión encarnada con base en teorías feministas *queer* para proponer la noción de *desorientación* como potencia de desmontaje. De esta manera, pone en jaque los mecanismos de dominación masculina en su artículo *La desorientación: una apuesta ética en los estudios de género de los hombres y las masculinidades*. Salazar propone abrir la categoría hombre y disputar sus prácticas de violencia ya que asegura, es políticamente necesario

identificar si reunirse entre hombres es un acto de disidencia que invita a la desorientación, o simplemente un acto para reforzar la cofradía masculina.

También la revisión de las supuestas verdades históricas, desde una perspectiva vinculada a los estudios sobre género y corporalidad, nos permite cuestionar tanto nuestra percepción sobre el pasado como las posibilidades del futuro. Salas en *Historia y resistencia: la conspiración de brujas feministas. Conjuros, hechizos y menjunjes de la segunda ola en WITCH y Polvo de Gallina Negra* nos acerca al mito de la brujería y la reapropiación de la figura de la bruja por los movimientos feministas contemporáneos. La investigadora califica la caza de brujas como un crimen institucional contra las mujeres que se desarrolla de forma especialmente virulenta durante los siglos XVI al XVII. Aunque cualquier dama podía ser acusada de mantener un pacto con el diablo y ser su esclava, las curanderas, parteras, cocineras, y perfumistas resultaban especialmente sospechosas por sus saberes. Salas analiza la presencia de las brujas como parte del discurso feminista de la segunda ola desarrollado en el continente americano, para iniciar una genealogía que identifica, desde la perspectiva histórica, la opresión femenina y los legados de las mujeres. Toma como referentes las experiencias de *Women's International Terrorist Conspiracy from Hell* (W.I.T.C.H), del grupo de arte feminista mexicano *Polvo de Gallina Negra* y de impresos feministas como la revista *fém*.

Rodríguez y Martínez también rompen ciertos mitos del pasado, en este caso sobre cómo el cuerpo era entendido en el mundo prehispánico. En su capítulo titulado: *El cuerpo entre los grupos recolectores-cazadores del norte de México: una visión desde la arqueología del cuerpo y la arqueología posthumana* contribuyen a las luchas emancipadoras contemporáneas, mirando hacia las ontologías indígenas relacionales del mundo antiguo, para demostrar que otras formas de entender los cuerpos fueron y son posibles. Por ejemplo, el uso de la pintura corporal y del arte rupestre que incluían representaciones de ciertos animales era una práctica de suma importancia dentro de los grupos prehispánicos, pues a partir de ella podían acceder a poderes y conocimientos más allá de lo humano. En este ensayo vemos la importancia de la teoría actual, en este caso *Lo posthumano* de Braidotti (2015), para abordar el estudio del pasado y las posibilidades que ofrece el futuro. Precisamente el uso de las tecnologías por distintos sectores poblacionales plantea posibilidades de control del individuo, pero también potencialidades contraculturales y emancipadoras.

Dentro de los estudios en humanidades digitales y cultura digital que exploran los cruces entre datos, plataformas, algoritmos y usuarios, podemos situar los trabajos de Aguirre, Trejo-Olvera, Damián y Méndez. Sus investigaciones no son ingenuas en el funcionamiento de las plataformas, ya que reconocen que no son ni neutrales ni libres de valores. Más bien llevan en sus arquitecturas los preceptos de corte neoliberal y de mercado con que fueron diseñadas. En cada capítulo subyace la idea de que la producción de datos y la operatividad algorítmica son parte de una forma de colonialidad del poder, cuya manifestación es la imposición violenta de formas de ser, pensar, sentir y hacer para negar la existencia de mundos y saberes alternativos.

Un ejemplo de la colonialidad de la información en internet es el texto *Educación y tecnología en crisis pandémica. Una mirada a los cruces entre privilegios, esperanzas y resistencias* de Aguirre. La autora muestra los efectos del capitalismo impulsado por la mundialización actual en el uso de la tecnología en el espacio escolar. A partir de una metodología de corte empírico basada en la observación, Aguirre aporta sobre la manera en que jóvenes de nivel medio superior en México negocian-dialogan sus sentidos compartidos con la meritocracia, el clasismo, los prejuicios de género y sexo, para desarrollar contrasentidos.

El capítulo Nuestra venganza es ser felices: *redes, prácticas y datos cuir de la comunidad Ballroom mexicana* de Trejo-Olvera, ofrece una perspectiva crítica en los estudios de *small data* sobre la disputa entre agencia y extractivismo que protagonizan usuarixs y plataformas. Lx autorx emplea métodos nativos digitales para indagar en el proceso de datificación de la cultura *Ballroom* y el papel de la mediación tecnológica en la configuración actual de dicha comunidad disidente sexual. Trejo-Olvera propone las nociones de *prácticas digitales cuir y datos cuir* para hacer visibles las estrategias que colectivos de personas no binarias, travestis, trans y maricas despliegan con/en/desde las plataformas socio-digitales, para dejar trazas digitales que celebren sus identidades y con ello resistir los embates de la homotransfobia característica de su contexto.

12 Por su parte, Damián y Méndez en *El aparato de producción espacial y corporal virtual en la era farmacopornográfica y la Ley contra el acoso digital en México* realizan una crítica a la producción de subjetividad que se gesta en el ámbito tecnológico. Con un andamiaje posicionado en el pensamiento fenomenológico *queer* y transfeminista, Damián y Méndez reflexionan sobre cómo las tecnologías de mediación tienen la capacidad de diseñar nuevos entornos, realidades y corporalidades, mediante la captura y gestión de las sensibilidades y emociones de un sujeto en las prótesis de los celulares. Destacan cómo la Ley contra el acoso digital en México, nacida a partir de la politización de lo colectivo, es una resistencia a este aparato farmacopornográfico de producción corporal digital.

Otras metodologías para paliar las violencias derivadas de los efectos del capitalismo en su etapa tardía se llevan a cabo cuando se trata de la desaparición forzada y la migración. Dentro de los estudios en ciencias sociales, incluimos el capítulo *Colectivas de búsqueda: testimonios de insurrecciones, duelo y acompañamiento* de López y Castellanos. Este estudio visibiliza una serie de prácticas encarnadas de grupos de mujeres buscadoras de desaparecidos, que hacen del dolor individual una experiencia colectiva y un ejercicio político de resistencia. Las autoras llevan dichas prácticas al ámbito de la episteme para erigirlas como conocimiento contrahegemónico y colectivo de una –como ellas la nombran– contramáquina, que emancipa las subjetividades y *moviliza la vulnerabilidad*. Desde los estudios sobre violencia sociopolítica y de género, ahondan en testimonios de familiares, investigaciones académicas situadas, y bancos de información de colectivos y de organizaciones civiles. Su objetivo es hacer visibles los mecanismos con que resisten. Por su parte, Román estudia la precarización del trabajo de los cuidados en el contexto transnacional México-Estados Unidos en su investigación *Migración y cuidado: cuando se cruzan los afectos*. La autora explora testimonios recogidos a través de entrevistas semiestructuradas a mujeres mexi-

canas migrantes en territorio estadounidense para desvelar que el ensamblaje entre cuidados y afectos es un tejido de agenciamiento y resistencia para las trabajadoras del hogar en contextos de desterritorialización. Asimismo, sugiere que hay peligros que revisar en las cadenas del cuidado remunerado, ya que, tal vez, son otra táctica del capitalismo por colocarlo todo en términos de oferta y demanda.

El último capítulo de este libro está dedicado a un tema que afecta la vida de miles de personas en Latinoamérica, el desplazamiento forzado. En *Tiempos de necrocapitalismo en la colonia Ferrocarrilera de Monterrey*, Salas revela los mecanismos de un sistema político-financiero-securitario que promueve un estado de excepción, para aislar a los cuerpos que habitan esta zona y a quienes considera desechables. En este escenario, Salas logra entrever que, a pesar de que la mayoría de los residentes operan en dinámicas de hiperconsumismo e hiperindividualismo, existe un colectivo que desarrolla estrategias comunitarias para persistir los embates de la segregación. Así, muestra espacios, redes y lenguajes como prácticas de cuidado común para ensamblar un paisaje insurrecto que tiene el propósito de persistir.

Reflexiones finales

Dentro de este libro hemos incluido diversos estudios que abordan las resistencias a la capitalización de los cuerpos que proponen distintos saberes contruidos desde el espacio latinoamericano. En el campo literario, nos acercamos al análisis de la obra de varias escritoras latinoamericanas de los siglos XX y XXI, las cuales denuncian las violencias patriarcales, a veces imperceptibles, que atraviesan los cuerpos de las mujeres. Sin embargo, también estas autoras, a través de sus personajes, se reapropian de estas categorías de dominación y las subvierten de maneras ominosas e impredecibles. En el campo de los estudios culturales, abordados desde la diversidad sexo-genérica, lxs autorxs identifican las imposiciones que las instituciones y las prácticas de mercado ejercen sobre los cuerpos no normativos. Los ensayos incluidos en esta sección, demuestran la necesidad de resistir la capitalización de la diversidad sexo-genérica para que estos colectivos sigan manteniéndose politizados, ocupando espacios de agencia, y desarrollando su potencial contracultural. Asimismo, pero desde el cruce entre la psicología y la filosofía crítica, encontramos una propuesta novedosa para el desmontaje de las masculinidades a partir de un abordaje fenomenológico queer, que logra penetrar en la composición de las experiencias masculinas para abrir grietas que permitan a los hombres pensarse de otro modo.

Las teorías sobre género y corporalidad no solo resultan de utilidad para estudiar el presente sino, en especial, para acercarnos a una escritura de la historia que ha respondido tradicionalmente a una mirada blanca, europea y patriarcal. Los dos capítulos que abordan esta temática revisan construcciones históricas sobre la caza de brujas y los pueblos prehispánicos desde el espacio latinoamericano. En estos estudios, se identifica la caza de brujas como una violencia institucional contra las mujeres autónomas y los saberes femeninos tradicionales, los cuales han sido reapropiados y reconocidos por las femi-

nistas contemporáneas del espacio transamericano. También el análisis del arte rupestre y las prácticas corporales de los grupos indígenas prehispánicos desde una perspectiva posthumana (Braidotti), permite observar cómo se diluye la barrera entre lo humano y lo animal para que los integrantes de estos grupos alcancen potencialidades desbordadas. La revisión del pasado desde perspectivas que parten del feminismo y los estudios del cuerpo permite reescribir la historia, rescatar genealogías de conocimiento, y proponer maneras más justas y vivibles de habitar el futuro.

El despliegue de prácticas de resistencia en el ámbito de la tecnología digital es uno de los campos también abordados en este trabajo. Vemos que la organización, lo común y la colaboración resultan potencia creativa para imaginar políticamente con la misma tecnología, sin ser ingenuxs. Los aportes que los capítulos de esta sección realizan tienen que ver, por un lado, con la generación de contrasentidos de parte de grupos de estudiantes para cuestionar los discursos hegemónicos de corte neoliberal y de consumo. Por otro lado, la coproducción de otro tipo de *data*, alejada de las marcas de violencia con que suelen conocerse las experiencias de la comunidad disidente sexual en la arena digital, resulta en un indicio de subversión y una forma de resistencia. Además, la ley contra el acoso digital en México muestra la incidencia discursiva del dispositivo legal dentro de los ecosistemas de las arquitecturas digitales para resistir ante el fenómeno de los ataques y agresiones en este ámbito.

14

La violencia sociopolítica no queda fuera de la revisión que llevan a cabo algunxs de lxs autorxs de este libro. Al hacerlo, arrojan luz sobre aquellas acciones que parecen invisibles a primera vista pero que en realidad son estrategias para persistir en contextos de alta incidencia necrocapitalista. Por ejemplo, reconocen que las colectivas de búsqueda de personas desaparecidas han creado redes, movimientos, encuentros, plantones y marchas con el propósito de establecer enlaces comunitarios que les permitan reconocerse entre sí. En esta lógica, el trabajo de estxs académicxs también desvela que los cuidados y los afectos entretejen una red de agenciamiento para que las mujeres migrantes trabajadoras del hogar resistan en un contexto que las vulnera, precariza y desecha. Siguiendo con los aportes, nos damos cuenta de cómo un grupo organizado de personas, que viven en una colonia marginada y en constante acoso, son capaces de generar lenguajes, maneras de escucha, apoyo mutuo y lazo social para resistir.

Estamos ante una era en la que el capitalismo tardío, que muta y toma formas inéditas para extender su dominio, sobrevalora la producción de capital por encima de la reproducción de la vida. Ante esta crisis civilizatoria, diferentes comunidades, desde aquello que les es común, están tratando de redefinir el mundo. La potencia de pensar juntxs es una de las vetas que atraviesan todas las investigaciones que reúne este libro. Sin embargo, los capítulos incluidos en este libre también señalan que la violencia de la precarización de la vida impacta de maneras más cruentas en aquellas personas históricamente marginadas, subalternizadas o borradas. Por lo tanto, rescatar las micropolíticas que devuelven el agenciamiento a las personas se vuelve una necesidad. No queda más que reconocer que en las diferencias

está la potencia para generar vínculos más robustos y generar coaliciones desobedientes que puedan hallar formas nuevas de habitar el mundo en términos más plenos para todxs.

Referencias

- BAHÍA, C.A. (2016). “Narrar lo inusual: Bestiaria vida de Cecilia Eudave y El animal sobre la piedra de Daniela Tarazona”. *Notas románicas* 56 (1), pp. 131-141. [doi:10.1353/rmc.2016.0013](https://doi.org/10.1353/rmc.2016.0013) .
- BRAIDOTTI, R. (2015). *Lo Posthumano*. Barcelona, España: Gedisa
- ESPINOSA, Y., GÓMEZ, D. Y OCHOA, K. (2014). “Introducción”. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, (pp. 13-40). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- FEDERICI, S. (2020). *Beyond the Periphery of the Skin: Rethinking, Remaking, and Reclaiming the Body in Contemporary Capitalism*. Oakland, California, USA: PM Press.
- FEDERICI, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, España: Traficantes de sueños (2004).
- FOUCAULT, M. (1994). *No al sexo rey. Entrevista por Bernard Henry-Lévy. En un diálogo sobre el poder*. Barcelona, España: Altaya.
- LERNER, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona, España: Crítica.
- LÓPEZ, H. (2015). “Prólogo. El giro emocional”. En S. Ahmed, *La política cultural de las emociones*, pp. 9-16. Ciudad de México, México: PUEG-UNAM.
- MUÑIZ, E. (2014). *Prácticas corporales: Performatividad y género*. Ciudad de México, México: La Cifra Editorial.
- QUIJANO, A. (2014). “Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina”. En D. Assis (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2014. En: E. Lander (Ed.), *Colonialidad del saber y Eurocentrismo*. Buenos Aires, Argentina: UNESCO-CLACSO (2000). <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>
- REGUILLO, R. (2017). *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*. Barcelona, España: NED Ediciones.
- SEGATO, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid, España: Traficantes de sueños.
- VALENCIA, S. (2016). *Capitalismo Gore*. Ciudad de México, México: Paidós.
- ZIBECHI, R. (2015). *Entrevista a Raúl Zibechi: Latiendo resistencia. Mundos nuevos y guerras de despojo / por Veredas Autónomas*. Oaxaca, México: El Rebozo, Palapa Editorial.

¡Si no estuviera loca tal vez podría ayudarte!

La contra-apropiación del fenómeno *gaslighting* en la representación estética de la mujer mexicana

Jafte Dilean Robles Lomeli

Introducción

El fenómeno *gaslighting* es muy poco conocido en México, no solo por su novedad en el campo de la psicología, sino además por la naturalización a la que la misma sociedad lo ha sometido. A pesar de que el concepto fue popularizado por los psicoterapeutas Russell Barton y J.A. Whitehead en 1969 y empleado con regularidad en la esfera académica de la década del setenta y ochenta (Galán y Figueroa, 2017 y Sweet, 2019), se trata de un fenómeno que emergió de la literatura británica. El dramaturgo Patrick Hamilton puso en escena en 1938 su obra *Gas Light*, la cual cambiaría el rumbo de las ciencias sociales y le pondría nombre a una forma de abuso psíquico antes no pronunciada (Calef y Weinshel, 1981).

16

En la obra de Patrick Hamilton, el protagonista Jack Manningham está obsesionado con recuperar unos rubíes que la antigua dueña de la casa escondió por alguna parte. Jack logra hacer un hueco en la azotea y entrar al segundo piso sin que su esposa, Bella, lo descubra y cuestione. El problema surge cuando Jack enciende la luz de gas del segundo piso para buscar los rubíes y eso hace que la luz de gas del resto de la casa disminuya en intensidad, incluyendo la habitación de Bella. Bella no logra explicarse por qué sucede eso con la luz y por qué se escuchan ruidos en el techo, cuando le comunica este hecho a su esposo, Jack le promete que todo son alucinaciones suyas, producto de la mente enferma que le ha heredado su madre. La emboscada de Jack es tan reiterativa que Bella comienza a sentirse realmente desquiciada.

La revisión de recientes obras de escritoras mexicanas, catalogadas por Carmen Alemany Bay (2016) como “narradoras inusuales”, nos permite constatar la presencia reiterada de personajes femeninos que caen víctimas de este fenómeno de origen británico, o bien, de escritoras que lo “contra-apropian” para matizar sus mundos oníricos, deformados o perturbadores. Trazando el concepto de “contra-apropiación” de Judith Butler se realiza un recorrido hermenéutico a través de los ominosos personajes femeninos de escritoras mexicanas tales como Beatriz Meyer, Guadalupe Nettel y Bibiana Camacho, entre otras. Tomando como referencia algunas de las estrategias discursivas utilizadas por Jack Manningham en *Gas Light* para orquestar la emboscada contra su esposa, invito al lector a debatir si la escritora mexicana del nuevo milenio ha llegado a legitimarse por medio de la contra-apropiación de la irracionalidad o si ha quedado como Bella Manningham, estancada en una falsa libertad que la revictimiza.

El *gaslighting* en México

De acuerdo con Paige L. Sweet, el *gaslighting* surge de ese sentido de *surrealidad*, confusión y distorsión sistemática que la víctima padece (2019, p. 853). En algún punto de la obra, Bella se ve forzada a admitir su culpa frente a Nancy, su ama de llaves, a pesar de que ambas saben que ella no hizo aquello de lo que su esposo la acusa. La admisión le sirve a Bella para evitar la humillación ante una mujer que tiene evidente interés en su esposo. Mientras que Nancy, como parte de la emboscada, debe también simular su realidad para atraer la simpatía de él. Sweet indica en su análisis que,

el *gaslighting* funciona cuando el perpetrador moviliza estereotipos de género, inequidades y vulnerabilidades institucionales contra sus víctimas. Debido a que la mujer típicamente no posee el capital cultural, económico y político necesario para hacer del hombre su víctima, nos enfrentamos a un fenómeno de género que construye a sus víctimas en términos de *irracionalidad femenina*. (p. 853, énfasis y traducción míos)

Grosso modo, es más factible que el *gaslighting* proliferen en un espacio que imposibilite sociopolíticamente a la mujer. Jaime S. Galán y María del Rocío Figueroa coinciden también con esta postura al rastrear exhaustivamente el uso histórico del concepto *gaslighting* y concluir que este es un fenómeno de particular importancia en un país como el nuestro, donde la sociedad patriarcal y sus pautas socioculturales promueven este tipo de maltrato psicológico hacia la mujer (2017, p. 59). Dentro del comportamiento del victimario se cita la negación, descalificación de percepciones, manipulación de emociones (Gass y Nichols, 1988), desvalorización, hostilidad, intimidación (Blázquez *et al.*, 2010 y Fleming-Holland, 2012). Tales actitudes han sido categorizadas en México como “maltrato invisible” (Torres, 2001), pero es poco el énfasis que se ha puesto en sus repercusiones estéticas y discursivas.

En la obra de Patrick Hamilton se observa también que la mujer es alienada poco a poco del entorno físico (obligada a permanecer en su habitación) y de su sistema de apoyo emocional. Bella riñe con toda su familia al casarse con Jack y después él mismo evita que sus familiares cercanos la contacten, escondiendo toda su correspondencia. El aislamiento contribuye a la distorsión de la realidad, puesto que no existe quien pueda corroborar o desmentir lo que Bella experimenta. Se podría suponer que este fenómeno en México es fácil de distinguir, ya que se trata de una violencia sutil que puede afrontarse tan pronto la mujer tome conciencia de la emboscada del hombre. Sin embargo, la relevancia del concepto *gaslighting* al analizar las repercusiones estéticas de la violencia de género en México se encuentra en el final de la obra al cual pocos han dedicado atención (Parrondo, 1999 y Setton, 2014).

La emboscada de Jack Manningham se descubre cuando el inspector Rough entra en escena. Rough lleva tiempo investigando el paradero de los rubíes y el asesinato de su dueña, antigua habitante

de la casa. Una de las noches en las que Jack y Nancy se van de fiesta, Rough aprovecha para encarar a Bella e informarle sobre lo que su esposo hace con ella, su intento por volverla loca. Juntos descubren los objetos que Jack esconde en su oficina y que usa para culpar a Bella por haberlos perdido. Bella reconoce entonces que es su esposo el que miente y tergiversa su realidad. En cuanto Jack regresa a su casa es atrapado por el inspector tras encontrar evidencia suficiente de sus delitos. Cuando el inspector sale de la oficina, Jack intenta convencer a Bella de liberarlo de sus ataduras, pero, es ahora ella quien simula estar loca para vengarse de él:

Si no estuviera loca tal vez podría ayudarte... Pero, como estoy loca, te aborrezco, y porque estoy loca te he traicionado, y porque estoy loca siento una alegría feroz en el corazón... sin una sombra de lástima, sin una sombra de pesar y ahora que veo que van a llevarte, mi corazón se llena de gloria (Hamilton, 1967 [1938], p. 69).

18

Bella toma la causa de sus humillaciones y la transforma en su escudo contra él, simulando su locura se desliga de sus responsabilidades maritales, de su culpa, de su angustia, de su pasado hostil. La mujer consigue una falsa libertad por medio del disimulo, ya que admite nuevamente una locura que en realidad no posee, como si fuese esta la única opción frente a él. Bella Manningham queda atrapada en su delirio, aunque salga de esa casa y caiga el telón. Según explica Robin Stern a propósito de este fenómeno: “la luz de gas es en todos los casos una situación creada por dos personas, un manipulador que siembra duda y confusión, y una víctima que está «deseando» dudar de sus propias percepciones con el fin de que la relación perdure” (2019, pp. 26-27). Más adelante, Stern insiste en que “el maltratador induce a su víctima a dudar de sus propias percepciones, pero ella está igualmente interesada en que el manipulador la vea como desea ser vista” (p. 27). Lo que Bella hace hacia el final de la obra es repetir este patrón de comportamiento frente al hombre, antes deseaba ser vista como cuerda para no ser humillada ante su ama de llaves, ahora desea ser vista como loca para vengarse de él. El deseo de la mujer de ser vista de tal o cual manera parte de la asimilación de categorías, estereotipos y clasificaciones construidas por el abusador o aquel que la ve. De hecho, Calef y Weinshel sostienen que el *gaslighting* opera mediante una *transfencia* de afecciones, percepciones, impulsos, resistencias, fantasías, ilusiones y conflictos mentales que la víctima incorpora para despojarse de su propia ansiedad (1981, p. 52). Sin esta transferencia por parte del abusador la víctima pierde su agencia personal, social y, por supuesto, política.

Marta Plaza Velasco propone que, si bien la representación cultural es un instrumento que instituye la violencia de género o esta transferencia de la que hablan Calef y Weinshel, también podría convertirse en una poderosa arma contraofensiva que encuentre su sustento en la resignificación del lenguaje (2017, p. 137). De acuerdo con los estudios de Judith Butler acerca de la resignificación o la “contra-apropiación” (2004 [1997], p. 34), esta no sucede *ex nihilo*, es decir, “el hablante debe negociar

el legado del uso que constriñe y posibilita ese habla” (p. 54). Por ende, según la autora, para evitar tal constricción es necesario “abrir nuevos contextos, hablando de maneras que aún no han sido legitimadas y, por lo tanto, produciendo nuevas y futuras formas de legitimación” (p. 73). Volviendo al final de *Gas Light*, vemos que Bella Manningham logra resignificar su locura para vengarse de su esposo, pero el modo de legitimarse sigue siendo el mismo, el “hacerse pasar por lo que uno no es” (Butler, 2002 [1993]). La cuestión sería entonces indagar si existe forma alguna en la que la mujer pueda legitimarse sin quedar atrapada en la emboscada histórica y simbólica del hombre.

Lo inusual como vehículo de legitimación

La narrativa de mujeres mexicanas del nuevo milenio tiene en común la creación de mundos que transgreden lo racional, ya sea mediante invasiones sobrenaturales, monstruosidades corporales o extrañas metamorfosis. Carmen Alemany Bay ha denominado a este subgénero de lo insólito como *narrativa de lo inusual*: “Una forma de ficción en la que prima la incertidumbre aunque los hechos transcurran en el plano real con transiciones hacia lo onírico o lo delirante” (2016, p. 135). Algunas de las escritoras que han sido incluidas en esta categoría son Beatriz Meyer, Patricia Laurent Kullick, Guadalupe Nettel, Bibiana Camacho, Daniela Tarazona. Todas ellas, de alguna manera u otra, enfatizan en su novelística “lo abyecto, el doble, la matrofobia, el desamparo y el abuso infantil” (Vergara, 2018, p. 28) y establecen el cuerpo de la mujer como su verdadero protagonista.

La etiqueta de narrativa de lo inusual ampara, según Alemany Bay, una literatura que se mueve en baremos infrecuentes (2016, p. 135), aunque si echamos un vistazo a la reciente producción de estas escritoras notamos temáticas tan semejantes como sus metáforas y elementos discursivos: “De ahí que sea común encontrarse con elucubraciones o desdoblamientos para hallar una explicación de la realidad: me desprendo de mí para comprenderme” (p. 135). Cabe preguntarnos si en el fondo tales elucubraciones no hacen sino replicar el mundo simbólico impuesto por el dominador, es decir, el esquema tradicional de *gaslighting*. De acuerdo con Francisco Serratos, las protagonistas de lo inusual narran su vida íntima desde un estado liminal, ya que solo así pueden escaparse de la institucionalización del cuerpo, al salirse de las categorías limitantes (2017, p. 103). Sin embargo, ninguna de las protagonistas sale realmente de estas categorías, todas repiten el discurso de *irracionalidad femenina* que el *gaslighting* plantea: el delirio (Vergara, 2018), la memoria atrofiada (Serratos, 2017), desdoblamientos (Alemany, 2016), narradoras no fiables (García-Valero, 2019, 2020). Lo que propongo aquí es revisar cómo estas escritoras han “contra-apropiado” una irracionalidad imputada sociopolíticamente en aras de producir nuevas formas de legitimación.

El fenómeno *gaslighting* prospera en tanto que se merme la confianza de la víctima a través de un tercero que se una a la emboscada (Gass y Nichols, 1988). A pesar de que Nancy, la ama de llaves, contribuye enormemente al secundar todas las acusaciones de Jack, existe un factor más que atenta

contra la racionalidad de Bella, su madre. Cada vez que Jack hace referencia a las tergiversaciones mentales de su esposa recurre a la reminiscencia de una patología previa que le fue heredada de la madre: “Entonces, es que estás loca y no sabes lo que haces. ¡Desventurada! Estás loca de remate, loca de atar... como lo estuvo tu madre antes que tú” (Hamilton, 1967 [1938], p. 14). La atribución de la locura de la protagonista a un aspecto genético marca su inexorabilidad, ya que estará condenada a repetir los mismos pasos que su madre porque nació con ese defecto. A Bella le resulta imposible rebatir esa comparación y no le queda más remedio que admitir su discapacidad: “Jack, es posible, que esté volviéndome loca como mi pobre madre..., pero si lo estoy, tienes que tratarme con dulzura...” (p. 14). La admisión provoca una escisión en ella, por un lado, sabe que no está loca, pero por otro reconoce la posibilidad de estarlo y que en esa misma posibilidad se esconde una potencial dulzura por parte de su esposo. El vínculo con su madre, por tal motivo, se torna tortuoso, pero a la vez un modelo a seguir, con la misma fuerza trata de apegarse a, y despegarse de su ejemplo.

En *Gas Light*, la recurrencia a la locura materna contribuye a desestabilizar la memoria de Bella Manningham. Al desacreditar a su madre se desacredita también su pasado, todo lo que ella cree comprender acerca de sí misma y aquello que le permite demandar cierto comportamiento de los demás. La devaluación de sus recuerdos diluye sus puntos de referencia, la mujer pierde su anclaje a una realidad que la rebasa, dejándola vulnerable, difusa e inacabada. Esta relación conflictiva entre madre e hija es también uno de los puntos de convergencia de la narrativa de lo inusual (Vergara, 2018, p. 32). Ninguna de sus protagonistas cuenta con un pasado diáfano al cual puedan asirse o desasirse para constituirse como sujetos autónomos, y tampoco son capaces de aprehender el presente mediante el inútil lenguaje heredado por la madre (Ruíz Pérez, 2018, p. 7).

Pongo por ejemplo a la protagonista de *El camino de Santiago* (2003) de Patricia Laurent Kullick y a la de *El huésped* (2006) de Guadalupe Nettel, solo por mencionar dos de los casos más similares entre sí. En la novela de Patricia Laurent Kullick, tenemos a una mujer que comparte su cuerpo con dos entes invisibles, Mina y Santiago, cada uno la visita en instantes específicos y la motivan a tomar ciertas decisiones. Incapaz de entablar una comunicación eficiente con alguno de los miembros de su familia, se ve forzada a interactuar únicamente con sus entes, en particular, con Santiago. Más allá de lo que implica este desdoblamiento, por ahora me detengo en el lenguaje empleado por Santiago para conectar con ella, es decir, las filminas o fotografías de sus recuerdos. Las experiencias narradas por la protagonista en el transcurso de la novela nos dejan ver que su voz es inútil, incluso confundible con el ruido de los trastos en la cocina entre pláticas mundanas con su familia. El único lenguaje práctico para ella es el de la memoria que comparte con Santiago, cuando pierde esos recuerdos, pierde todo lo demás:

De pronto, sin saber exactamente cómo, borro la memoria. Estoy con los ojos volcados hacia atrás, buceando en las cavernas interiores. Luego la nada. Niguna memoria u objeto. Nada. He

retrocedido hasta el azul de abismo y caigo. Floto sin cuerpo, sin ojos, sin lenguaje. Es un vuelo donde el silencio arremete a los tímpanos. Me integro perfectamente al vacío. Santiago no está invitado con su cámara fotográfica, de manera que resulta imposible narrarlo (2003, p. 32).

La protagonista desdeña con frecuencia la ineptitud de su lenguaje y vive con temor de perder la memoria que es lo único que la ata a la realidad. De hecho, la estructura narrativa de la novela se basa en sus recuerdos, no se trata de etapas progresivas que obedecen una cronología lineal o un *bildungsroman* común, sino imágenes del pasado que se van entrelazando desordenadamente con situaciones presentes.

Cabe señalar también que otro de los personajes con el cual la protagonista logra interactuar además de Santiago, es Reginald, un británico que conoce por casualidad en uno de sus viajes. Paradójicamente, la comunicación entre ellos es posible porque ella pretende no hablar inglés: “Al principio no hablé porque no pude, después resultó conveniente. Nuestra relación fue el silencio” (p. 70). La relación con Reginald florece porque no recurren al lenguaje improductivo de ambos, a pesar de que él intenta darle clases de inglés, al final se da por vencido: “El lenguaje de las miradas era perfecto. Como una semilla germinando en el vapor del sótano, oxigenando su cuerpo y el mío, devorando el vértigo y la tristeza del inicio de diciembre” (p. 71). Tan pronto Reginald aprende su nombre por accidente y comienza a pronunciarlo a sus oídos, ella se va, escapa de sus palabras, volviendo a refugiarse en sus filminas con Santiago.

En *El huésped* de Guadalupe Nettel, la protagonista, Ana, también es invadida por un ente incorpóreo, La Cosa, que la obliga a cometer actos atroces. Al igual que en la obra anterior, Ana narra experiencias de su vida cotidiana mezclando recuerdos de su infancia y adolescencia. A pesar de que los cuerpos de ambas mujeres son habitados por estos entes, en el caso de Ana, esta no logra establecer un lenguaje en común con La Cosa, ni siquiera a través de la memoria. Por el contrario, la memoria aquí es el único espacio que La Cosa no puede ocupar, por ende, Ana se empeña en protegerla: “Me pasaba la vida imaginando la forma de mantener a salvo esa memoria visual que apreciaba como mi único tesoro” (2006, p. 60). Luego de toparse con un ciego en el hospital oftalmológico que visita con su madre, Ana advierte que La Cosa posee un lenguaje comprensible para él, lo que la obliga a suponer que perder su memoria visual equivaldría a desaparecer y dejar al mando a La Cosa:

Había oído que los ciegos pierden la memoria visual, que progresivamente se olvidan de las líneas, de las sombras y las profundidades. Si eso ocurría no iba a quedar, entonces, ni un espacio para mí. Conservar en la memoria todas las imágenes posibles, construir una recuadoteca, era hacer un homenaje de mí misma, algo como la caja que mi madre guardaba con las fotos de su despampanate juventud (p. 56).

A partir de este encuentro crece la fascinación de Ana por los ciegos y sus mecanismos de comunicación. Comienza a trabajar en un instituto para invidentes y a estudiar Braille, cuánto más se acerca a comprender el lenguaje de La Cosa más descubre que su autonomía depende de la construcción de un lenguaje propio:

Otro elemento me pareció notorio: desde Braille hasta nuestros días, muchos ciegos habían vivido en institutos gracias a la hospitalidad de los videntes, a quienes, en el fondo, debían de odiar con toda su alma. Todos, de alguna u otra manera, soñaban con la autonomía, con abandonar su eterna condición de huésped. Nada más útil para ese objetivo que encontrar una escritura propia (pp. 108-109).

Ana percibe en la condición del invidente una enfermiza dependencia de todo aquel que posea su sentido de la vista intacto. La Cosa deja de ser huésped hacia el final de la novela cuando Ana se ajusta a su lenguaje. Ante la inutilidad de sus propios códigos, inservibles con su familia y su entorno, Ana se adecua al mundo subterráneo de La Cosa o del invidente

22

Las dos novelas tienen un final incierto, aunque coinciden en la supervivencia de sus entes invasores, quizás por el hecho mismo de haber mantenido un lenguaje propio. En *El camino de Santiago*, la protagonista yace tranquila en una cama de hospital, “perpleja ante la lucidez” (2003, p. 97), se despide de su familia y deja en su lugar a Santiago, aun sabiendo que él jamás profesará una palabra inteligible para el resto (p. 98). Según Diana Palaversich, esta escena indica una “pasividad femenina” y el fin de un peregrinaje que se resuelve con la domesticación de la mujer frente a una sociedad patriarcal (2004, p. 12). Difiero con esta postura, puesto que al dejar a Santiago a cargo se abre una nueva oportunidad, un nuevo imaginario libre de apariencias con un código más fructífero para la mujer. Aunque el lenguaje de Santiago sea de momento inteligible, cuenta con el potencial de transformar la realidad de la protagonista como lo vimos suceder durante el transcurso de toda la novela. El peregrinaje de la mujer no concluye con la intrusión de Santiago, por el contrario, apenas inicia, dejando detrás esa pasividad al adueñarse de un nuevo lenguaje.

Lo mismo ocurre en *El huésped* con Ana, quien poco a poco va perdiendo la vista y adaptándose al lenguaje de La Cosa, juntas se embarcan hacia el mundo subterráneo de la ciudad donde la ceguera les brinda mayor lucidez:

Poco a poco, el miedo desapareció en favor de un estado muy distinto. Ya no veía las formas, pero la luz comenzó a volverse más intensa. Había una transparencia inusitada en el aire. Esa claridad me envolvió por completo, como una lucidez insospechada, la sensación armoniosa de un orden inapelable o quizá la convicción de que conmigo se haría justicia... Poco importaba entonces

dónde elegía vivir, no había fuera ni dentro, libertad o encierro, solo esa paz imperturbable y nueva (2006, pp. 188-189).

La comunión de Ana y La Cosa augura un nuevo futuro donde se hará justicia, ambas con un lenguaje que las libera de su condición de huésped, rompiendo con esa dependencia enfermiza. El desdoblamiento en las protagonistas denota un rechazo hacia lo insulso del lenguaje que heredan de la madre, pero también devela la posibilidad de contra-apropiarlo y así reconstituirse. La angustia de ambas mujeres nace de la incomprensión, su inhabilidad comunicativa, pero no necesariamente de ver sus cuerpos invadidos, ya que las dos se disfrutaban distintas al resto. Al final alcanzan un estado de máxima lucidez y armonía porque consiguen amalgamar sus entes para dar lugar a alguien nuevo con un lenguaje disímil que les permite reconstruir el espacio que les rodea.

Otras novelas inusuales como *Tras las huellas de mi olvido* (2010) de Bibiana Camacho o *Meridiana* (2016) de Beatriz Meyer trazan esta misma inconclusión por medio de una estructura en espiral. Sus protagonistas coinciden también en su aberración hacia un lenguaje inútil —culpa de la madre— y su consecuente desconexión con un pasado tangible. Las dos obras dan inicio con su final, teniendo como fondo a una mujer en ciernes que busca comprender cómo ha llegado hasta ese punto. Tal como en los casos previos, las protagonistas de ambas novelas narran su vida actual combinando sueños y recuerdos del pasado que confunden al lector en cuanto a qué es lo que sucede en realidad. La trama de ambas novelas permite relacionar la pérdida de la memoria de sus protagonistas con el conflicto maternal que enfrentan.

En *Meridiana*, la protagonista, Meche, comienza aclarando que su madre no siente mucho apego por ella y que es su abuela quien se hace cargo de ella durante su infancia y adolescencia. Asimismo, reitera en varias ocasiones que no cuenta con muchos recuerdos de lo que fue su vida: “Curiosamente, yo no guardaba recuerdos de esa época. Los primeros doce años de mi existencia se habían borrado de mi memoria por completo” (2016, p. 42). Ya de adulta, cuando Meche sufre un episodio de violencia intrafamiliar al lado de su marido, elige huir de su casa y refugiarse en la que compartió con su abuela durante aquellos años. Tras su arribo descubre un diario de la abuela que la lleva a enterarse de un pasado que ella desconoce como suyo, pero que poco a poco empieza a asimilar.

Meche se percató de que su abuela ofreció su alma a un demonio llamado Meridiana. A medida que Meche desvela más detalles de esa posesión, más comienza a sentir la presencia de una niña fantasma: “El espionaje nocturno corría a cargo de ‘mi’ fantasma particular: el espectro de una niña que parecía navegar o ahogarse en el fondo de los espejos” (p. 68). Junto con el diario de su abuela, Meche encuentra un libro negro redactado en un francés defectuoso que ella consigue entender sin haber estudiado el idioma antes: “Pero yo entendía. La voz en mi cabeza aclaraba cada una de las palabras” (p. 113). El conocer y apropiarse de su pasado le permite a Meche asumir una nueva identidad. Hacia el final de la novela, tal como acontece con Ana en *El huésped*, el ente demoníaco se incorpora al cuerpo

de Meche: “La niña pasó a través de mi cuerpo malherido. La sentí acomodarse en algún lugar entre mi vientre y mi corazón” (p. 137). La niña pasa de ser un fantasma del pasado que habita los espejos de su casa a ser parte indisoluble de Meche, solo así es capaz de vengarse de la agresión de su marido y otros hombres.

La novela termina con Meche embarazada de un ente demoníaco que marca el inicio de una nueva era: “Meridiana se mecía en la linfa primordial del origen. A lo lejos, el fuego lanzaba hermosas llamaradas hacia el cielo nocturno: gotas de fuego que llovían sobre un horizonte cada vez más diáfano, imposterizable” (p. 145). La lucidez característica de las dos obras mencionadas antes también se hace presente aquí. La novela de Beatriz Meyer cierra con una “Introducción” y abre con un “Epílogo” reforzando esta idea del peregrinaje femenino que apenas está por comenzar. Meche utiliza el pasado a su favor, se desprende del abandono de la madre y acoge su posesión demoníaca como el epicentro de una identidad autónoma.

Tras las huellas de mi olvido abre con una mujer nómada que transita por una ciudad solitaria, sin zapatos, con los pies ennegrecidos y las uñas largas y amarillentas. Desconoce el rumbo que emprende y el cómo llegó hasta ahí: “No recuerdo a qué vine, ni porque estoy descalza y mucho menos dónde dejé la falda. El silencio es apabullante” (2010, p. 14). Justo después de esta aclaración, la protagonista, Etél Hernández, comienza a narrar su vida. Su obsesión descansa también en la memoria y en la futilidad del lenguaje. Sabe que olvidó algo, pero no sabe con exactitud qué. Cuando está sola o en silencio es cuando más la invade la sensación de olvido. Desafortunadamente, le resulta imposible entablar conversaciones con el mundo exterior, lo cual acrecienta su incomodidad: “Mi reto consistía en acostumbrarme a la sensación de olvido, como los dolores que no varían de intensidad y que terminan siendo parte de nosotros mismos” (p. 40). En el transcurso de su vagancia por la ciudad, comienza a considerar que la explicación para el desapego de sus padres y el desinterés de sus amigos se halla en aquello que olvidó: “Quizá la que estaba mal era yo y la explicación se encontraba en lo que había olvidado y que no podía recordar” (p. 101). Sus vacuos intentos por recordar la llevan a cuestionar la coherencia de sus actos, confundiendo sueños con emociones verdaderas.

El tránsito de Etél por su cabeza llega a su final cuando se enfrenta a la furia de su madre y su intento de homicidio. En ese instante, cuando la policía detiene a su madre y ella permanece agachada viendo sus uñas de los pies largas y amarillentas, el lector reconoce que Etél apenas está por comenzar su recorrido por la ciudad silenciosa que se describe al principio de la novela. Si bien no se repite esa lucidez de las anteriores obras, si se abre la posibilidad de reconstruir el espacio una vez que el pasado es contra-apropiado y deviene de ello un nuevo y disímil ser. Tal como sugiere Maricruz Castro Ricalde con respecto a este final:

El olvido de Etél y, por consiguiente, la novela como voz parlante sobre el derrumbe de la representación de la Madre son el punto de partida para construir un espacio semiótico apto para nuevos imaginarios. Espacio no exento de conflictos y contradicciones (2013, p. 77).

La reconstitución del entorno y del ser femenino quedan pendiendo de la posibilidad y la duda, quizás como una invitación o un obstáculo más.

A modo de (in)conclusión

Lo cierto es que estas protagonistas inusuales acopian un lenguaje distorsionado para construir un mundo venidero. Todas están por emprender un peregrinaje o una odisea, como señala Benito García-Valero,

un viaje para ir recuperando los trazos de una identidad que, convertida en animal, reptil o habitáculo, exploran una nueva habitación propia que esta vez pueda ser habitada no solo por la mujer, sino por el ser fantástico en el que haya decidido mutar su cuerpo con el fin de afirmar su cosmovisión frente a un entorno cohibidor (2020, p. 32).

Como Bella Manningham, tanto las escritoras como las protagonistas de lo inusual, contra-apropian su irracionalidad femenina para revertir el curso de sus acciones y desarticular el efecto de sus palabras. De acuerdo con Judith Butler, la contra-apropiación “no tiene que ser un ‘discurso inverso’, en el que la desafiante afirmación de lo no convencional reinstale dialécticamente la versión que procura superar” (2002 [1993], p. 47). La clave para dejar de verse a uno mismo a través de los ojos del otro está en confundir su mirada, o bien, aprender a jugar la emboscada.

Aunque los continuos desdoblamientos e invasiones demoníacas de sus protagonistas son suficientes para corroborar la contra-apropiación del fenómeno *gaslighting* en la representación de la mujer mexicana, es justo anotar también que la distorsión temporal, es decir, la imbricación de sueños, recuerdos y vacíos intermitentes es indicativo de las estrategias propias de este fenómeno. Las escritoras mexicanas inusuales subvierten estereotipos de género al convertirse en hábiles practicantes del *gaslighting*, teniendo como víctimas a sus lectores, quienes permanecen en un estado de desorientación crónica. El lector no sabe qué sucedió en realidad ni qué sucederá después de que la mujer habitáculo o posesión diabólica emprenda su camino de reconstitución. He de sugerir que la cuestión que no alcanza a resolverse aún es si la contra-apropiación de la irracionalidad le brinda a la mujer mexicana una falsa libertad o una absolución limitante.

Referencias

- BAHÍA, C.A. (2016). Narrar lo inusual: *Bestiaria vida* de Cecilia Eudave y *El animal sobre la piedra* de Daniela Tarazona. *Notas románicas* 56 (1), pp. 131-141. doi:10.1353/rmc.2016.0013
- BARTON, R. Y WHITEHEAD, J.A. (1969). "The gas-light phenomenon". *The Lancet*, 293 (7608), 1258-1260.
- BLÁZQUEZ, M., J. M, M. M, Y M. E. G. B. (2019). "Revisión teórica del maltrato psicológico en la violencia conyugal". *Psicología y Salud*, 20 (1), pp. 65-75.
- BUTLER, J. (2002 [1993]). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós. (2004 [1997]). *Lenguaje, poder e identidad*. Síntesis.
- CALEF, V. Y WEINSHEL, E. (1981). Some Clinical Consequences of Introjection: Gaslighting. *Psychoanalytic Quarterly*, 50 (1), pp. 44-66.
- CAMACHO, B. (2010). *Tras las huellas de mi olvido*. México: Almadía.
- CASTRO RICALDE, M. (2013). "Cuerpo y violencia. Novísimas novelistas mexicanas: Daniela Tarazona y Bibiana Camacho". *Les Ateliers du SAL*, 3, pp. 66-79.
- FLEMING-HOLLAND, A. (2012). "Educación en la equidad de género: un reto para el siglo XXI". *Psicología y Ciencia Social*, 11 (1-2), pp. 42-53.
- 26 GALÁN, J. S. Y FIGUEROA, M. R. . (2017). "Gaslighting: La invisible violencia psicológica". *UARICHA Revista de Psicología*, 14 (32), pp. 53-60.
- GARCÍA-VALERO, B. (2019). "Para una teoría de lo inusual. Procedimientos lingüísticos, planteamientos estéticos". En Natalia Álvarez Méndez y Ana Abello (Eds.), *Realidades fracturadas. Estéticas de lo insólito en la narrativa en lengua española (1980-2018)* (pp. 325-338). Visor Libros.
- (2020). "Los trazos en el cuerpo, el cuerpo a trazos: Imaginario, lirismo y alteridad interior en la narrativa de lo inusual escrita por mujeres". *BRUMAL. Revista de investigación sobre lo fantástico*, 8 (1), pp. 17-34.
- GASS, G. Z., Y W. C. N. (1988). "Gaslighting: A marital syndrome". *Contemporary Family Therapy*, 10 (1), pp. 3-16.
- HAMILTON, P. (1967 [1938]). *Luz de gas*. Editorial Alfíl: España.
- LAURENT, P. K. (2003). *El camino de Santiago*. Ediciones Era: México
- MEYER, B. (2016). *Meridiana*. El Tapiz del Unicornio: México.
- NETTEL, G. (2006). *El huésped*. Anagrama: México.
- PALAEVERICH, D. (2004). "El camino de Santiago y la esquizoescritura de Patricia Laurent Kullick". *Ciberletras*, 11, pp. 1-15.
- PARRONDO, E. C. (1999). "¿Sé que no debería gustarme esta película, pero aún así...?: Feminismo, fetichismo y 'gaslight'". *Cuadernos de la Academia*, (5), pp 421-428.
- PLAZA VELASCO, M. (2007). "Sobre el concepto de 'violencia de género'. Violencia simbólica, lenguaje, representación". *Extravío. Revista electrónica de literatura comparada*, (2), pp. 132-145.

- RUIZ, N.P. (2018). *Las madres enemigas en la narrativa de lo inusual. Análisis de la matrofobia en tres novelas mexicanas*. Universidad de Alicante: España.
- SERRATOS, F. (2017). “El devenir animal del sujeto femenino: Tarazona, Lispector, Braidotti”. *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 26 (51), pp. 94-106.
- SETTON, D. (2014). “I Think, I Am Mad. Derrida, ‘Gaslight’ and the Irony of the Cogito”. *Oxford Literary Review* 36 (1), pp. 81-93.
- STERN, R. (2019). *Efecto luz de gas. Detectar y sobrevivir a la manipulación invisible de quienes intentan controlar tu vida*. Editorial Sirio: México.
- SWEET, P. L. (2019). “The Sociology of Gaslighting”. *American Sociological Review*, 84 (5), pp. 851-875.
- TORRES, M. (2001). *La violencia en casa*. Paidós: México.
- VERGARA, G.I. (2018). “Vertientes narrativas del siglo XXI en las novelistas mexicanas contemporáneas”. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, 20 (35), pp. 26-41.

Contrapedagogías de la maternidad

en la narrativa de escritoras latinoamericanas del siglo XXI

Mayra Leonor Hernández Ávila

Silvia Ruiz Tresgallo

28

En la narrativa de escritoras latinoamericanas del siglo XXI se problematiza el tema de la maternidad como una determinante para la conceptualización de la feminidad. Las autoras que nos ocupan exponen la maternidad como institución patriarcal que capitaliza y extractiviza los cuerpos de las mujeres; y con ello la reproducción que se impone como una violencia a sujetos femeninos en la sociedad contemporánea. Estas autoras, en especial, cuestionan el modelo tradicional de la “buena madre” e indican las consecuencias que sufren las mujeres por intentar adherirse a un ideal que no es realista y que no les permite gestionar las situaciones propias de la concepción y/o la crianza. La incapacidad de quedarse embarazada, los accidentes o enfermedades de lxs hijxs, el rompimiento del modelo de hijx que se había construido, o el cuestionamiento del llamado *instinto materno*, rompen con la idea de la maternidad como un estado de felicidad completo que opaca cualquier otra experiencia de realización personal vivida por la mujer. Proponemos que las voces de estas autoras, al narrar desde las perspectivas de sus cuerpos, no solo visibilizan las violencias que la maternidad como institución produce, sino que también atisban otras maneras vivibles de abordar esta labor.

En la literatura contemporánea, las escritoras latinoamericanas que sin duda cuestionan el ideal materno son la argentina Samanta Schweblin, la colombiana Pilar Quintana y la mexicana Daniela Rea. Nuestro análisis parte de un enfoque teórico feminista fundamentado desde las propuestas realizadas por Adrienne Rich, Rita Segato y Simone de Beauvoir. Esto nos permite poner en primer plano voces de escritoras del siglo XXI como una fuente para visibilizar las violencias reproductivas que sufren los cuerpos de las mujeres.

Acercamiento teórico

La maternidad dentro de la sociedad patriarcal no supone una decisión libre tomada por las mujeres, sino una imposición que debe cumplir ciertas expectativas que no han sido generadas dentro de la comunidad femenina. Rich (2019 [1976]) distingue entre dos supuestos de maternidad: “la relación potencial de cualquier mujer con los poderes de la reproducción y con los hijos; y la institución cuyo objetivo es asegurar que este potencial —y todas las mujeres— permanezcan bajo el control masculino” (p. 57). Es este segundo supuesto, la maternidad como institución patriarcal, la que incide de manera social y política en las limitaciones que sufren las mujeres. Como afirma Rich:

Ha impedido a la mitad de la especie humana tomar las decisiones que afectan a sus vidas; exime a los hombres de la paternidad en un sentido auténtico; crea el peligroso cisma entre vida «privada» y «pública»; frena las elecciones humanas y sus potencialidades. Es la contradicción más fundamental y asombrosa, por causa de esta institución las mujeres nos hemos privado de nuestros cuerpos y quedamos encarceladas en ellos (p. 57).

Para León (2019), los escritos de Rich muestran que la

Institución de la maternidad es la maternidad bajo el patriarcado: el conjunto de suposiciones y normas, de reglamentos y controles que secuestran la experiencia, la ordenan de acuerdo a un poder ajeno y domestican esa parcela de las vidas de millones de mujeres (p. 18).

En este sentido, el ideal de “la buena madre” está plagado de violencias naturalizadas sobre los cuerpos de las mujeres. A ellas, se les exige la afiliación con una figura varonil que las provea económicamente para que cumplan con las labores de reproducción y crianza de manera exclusiva, abnegada, constante y sin solicitar ninguna ayuda. Por supuesto, a la madre se le exige que sacrifique su vida personal y profesional a favor de lxs hijxs si no quiere recibir la condena social.

29

En el texto de Segato, *Contrapedagogías de la crueldad* (2018), la investigadora afirma que las prácticas habituales transmutan la vitalidad a las cosas y se cosifican como ha ocurrido en diversos aspectos con las mujeres. Segato propone: “concebir y diseñar contrapedagogías capaces de rescatar una sensibilidad y vincularidad que puedan oponerse a las presiones de la época y, sobre todo, que permitan visualizar caminos alternativos” (p. 17). En este ensayo proponemos que la maternidad, tal y como ha sido concebida dentro del sistema patriarcal, expone una manera limitada de vivir esta experiencia que no es elegida por la mujer, sino que obedece a un mandato de género. Diseminar una contrapedagogía de la maternidad rompe con ese modelo cruel para proponer experiencias realistas y vivibles para las mujeres que desean o no desean ser madres.

En este sentido, Beauvoir (2020[1949]) resalta que una mujer por el hecho de ser madre no debe excluir de su vida otros intereses como individuo, por ejemplo, su vida laboral y personal. En su texto, *El segundo sexo*, menciona que: “solo puede consentir dar a luz si la vida tiene sentido; no podría ser madre sin tratar de desempeñar un papel en la vida económica, política y social” (Beauvoir, 2020[1949], p. 464). Sin embargo, dentro del discurso patriarcal, la mujer debe renunciar a todo y alcanzar sus más altas cuotas de realización personal a través del cuidado de los hijos. Tal parece que esta es una carga de la que se hace única responsable a la mujer, en la que no se le permite sentirse cansada o frustrada. Va resultando evidente que las mujeres han aprendido una maternidad

patriarcalizada que acarrea toda una serie de violencias que sufren las propias madres, extranjeras en cuerpos que no les pertenecen, y que también afectan a lxs hijxs.

Acercamiento crítico

En general, cuando pensamos en las representaciones literarias de la madre nos damos cuenta que, o bien son invisibles o encarnan estereotipos limitados a los polos opuestos del discurso. Desde los cuentos de hadas se asume que todas las mujeres quieren ser madres, porque es el plan inmediato después de encontrar al “Príncipe Azul” y casarse con él. Dentro de los modelos que nos ofrecen estas narraciones tradicionales nos encontramos con importantes limitaciones, puesto que solo encontramos dos opciones contrarias. Por una parte, el ideal de la “buena madre”: casta, modesta, abnegada, sumisa, dedicada en exclusiva a las labores del hogar y a la crianza de lxs hijxs. Es un ser que antepone la vida de los demás antes que la propia, todo ello de forma alegre y sin queja. Por otra parte, el arquetipo de “la mala madre” como lo menciona Freixas (1994), constituye “el tipo contrario, pero igualmente inverosímil: esas madres inhumanas, diabólicas, de la tragedia griega” (p. 12). Tal parece que estos modelos tienen una carga moralizante porque funcionan como un tipo de propaganda en que la mujer se ve obligada primero, a ser madre, y segundo, a ajustarse al modelo de la “buena madre”, porque cualquier desliz de este molde supondría convertirse en el monstruo o la bruja.

La crítica se ha acercado a las narrativas que abordamos en este capítulo desde diferentes perspectivas. Heffes (2019) analiza *Distancia de Rescate* (2014) de Samanta Schweblin desde la ecocrítica, para mostrar la explotación y manipulación de la madre tierra. Por su parte, Félip (2018) discute sobre *La perra* (2017) de Pilar Quintana, para resaltar lo estremecedor de este relato en donde, a través de Damaris, se representa la forma en que la violencia patriarcal está al acecho, obligando a la protagonista a sentirse culpable por no ser madre. Para finalizar, Gallo (2018) expone que *Mientras las niñas duermen* (2018) de Daniela Rea es un texto desgarrador por la honestidad de su prosa, sin embargo, de forma paralela es un texto de amor que desmitifica el instinto materno al exponer el proceso que vive la autora para desarrollar un vínculo con su hija. Estas autoras nos hablan en sus narraciones de experiencias realistas de la maternidad que no están incluidas en el canon: las complejidades del embarazo y/o la lactancia, el no dormir por la noche, la depresión postparto, la preocupación continua por lxs hijxs a quienes hay que vigilar y proteger las 24 horas del día, o la suma de la carga laboral con la carga de cuidado de la que se hace única responsable a la mujer. Por tanto, de manera directa o indirecta, las escritoras que nos ocupan exponen que el modelo de la “buena madre” es diametralmente opuesto a la realidad, ya que esta labor no es ni cosa sencilla ni instintiva.

La maternidad tóxica en la novela *Distancia de rescate* de Samanta Schweblin

Distancia de rescate (2019 [2014]), de la escritora argentina Samanta Schweblin, es una novela breve que nos acerca, de forma ominosa y perturbadora, al lazo tóxico que une a los hijos con la madre. Está narrada por una voz en primera persona que aparenta un fluir de la consciencia en la que Amanda, una mujer de ciudad, está de visita en el campo acompañada por Nina, su hija. La autora representa, de manera metafórica, la extensión del cordón umbilical como un potente símbolo del vínculo entre madre e hija; el cual no debe tensarse, mucho menos romperse.

El hilo simbólico que señala Amanda representa la distancia “segura” que existe entre Nina y Amanda, ya que su madre y abuela han utilizado este concepto para procurar la protección de sus hijas: “¿Cuándo empezaste a medir esta distancia de rescate? Es algo heredado de mi madre. “Te quiero cerca”, me decía.” (p. 44). En la novela se presenta de forma ubicua la distancia de rescate, en la que continuamente Nina está en riesgo cuando se aleja más de lo permitido de su madre, pero también cuando descubrimos que la propia naturaleza que provee los recursos necesarios para la vida, se vuelve tóxica por acciones humanas como el abuso de agrotóxicos y la avaricia neoliberal. En *Distancia de rescate*, el sistema de protección materno ya no funciona porque las madres no pueden identificar la fuente de peligro.

31

La explotación de la madre tierra en esta novela corre paralela a la construcción de una maternidad que extractiviza el cuerpo femenino a través de las labores de crianza, de las que la mujer es la única responsable. El personaje de Carla, la otra madre protagonista que en este caso vive en un entorno rural, se asume culpable por el accidente ocurrido con su hijo David cuando bebe el agua del río, la cual está contaminada. Carla afirma con una mezcla de angustia y pánico: “no podía ni siquiera ordenar lo que estaba escuchando. Mi cabeza era una maraña de culpa y terror y el cuerpo entero me temblaba” (p. 27). En su interior siente que prestó más atención al cuidado del caballo, que había escapado y que era parte de su patrimonio, que a su hijo: “no sé cómo no lo vi, por qué mierda estaba ocupándome de un puto caballo en lugar de ocuparme de mi hijo.” (p. 23) La mujer interioriza una visión violenta de la maternidad en que si algún percance le sucede al hijo, la madre es la única responsable. Por este motivo, en vez de apoyarse en su esposo Omar, como sería lógico, se culpa por el accidente y decide ocultar lo sucedido.

Las terribles secuelas de la contaminación rompen el modelo de hijo ideal que la pareja, Carla y su esposo, habían construido. La mujer desesperada decide acudir a la curandera del pueblo quien le informa que a pesar del tratamiento que le va a proporcionar, David perderá su alma, es decir, ya nunca será el mismo. La madre ya no reconoce a su propio vástago y en lugar de aceptar lo sucedido como una enfermedad que hace a su hijo más vulnerable, y necesitado de cuidados y cariño, lo ve como un monstruo; un ser otro que se ha apoderado de su hijo, que ya no es él. Existe un extrañamiento, como se expresa en el relato:

Este es el momento en que Carla expone frente a Amanda el hecho de estar convencida de que ha perdido a David para siempre y que quien ahora ocupa su cuerpo, la aterra. El discurso de Carla expresa una idea de posesión, como si David fuera un objeto de su propiedad y no un sujeto independiente. Además, se relaciona con la idea estereotípica de que lxs hijxs son el reflejo de los padres o bien la continuación de sus anhelos. Solo la hija o el hijo perfecto permite la valoración del trabajo de la madre ante la mirada patriarcal. Heffes (2019) afirma que “la maternidad se inserta en un juego doble, donde la toxicidad es más bien ubicua”. Es decir, Carla asume la maternidad de una manera tóxica, ya que, sin importar las consecuencias, trata de encubrir el accidente y ocultarlo para no ser juzgada, ya que sería visto como un descuido imperdonable.

Carla dijo:

— Era mío. Ahora ya no.

La miré sin entender.

— Ya no me pertenece.

— Carla, un hijo es para toda la vida.

— No, querida —dice. Tiene las uñas largas y me señala a la altura de los ojos (p. 15).

32

La maternidad, concebida desde la hegemonía patriarcal, es una arista de las múltiples formas de la violencia ejercida hacia las mujeres. Por una parte, la idealización de esta experiencia deja a las madres sin herramientas para gestionar de una forma saludable los problemas que conlleva una maternidad real. Por otra parte, Schweblin presenta en los personajes masculinos una paternidad ajena a la vida de sus hijos, ya sea de forma emocional, como en el caso de Omar, o física, en el caso del esposo de Amanda. A través de este relato consideramos que Schweblin visibiliza problemáticas que parecen inexistentes, ya que la maternidad como institución patriarcal y sus prácticas violentas están absolutamente normalizadas por las protagonistas.

La perra de Pilar Quintana: maternidad frustrada y presión social

La perra (2017), escrita por la colombiana Pilar Quintana, es una novela breve que representa la realidad de una mujer afrodescendiente quien habita en un pueblo pobre de la costa colombiana. Damaris carga con enormes culpas desde su infancia, vinculadas de forma directa o indirecta con la maternidad. Los hechos se nos presentan desde la perspectiva de Damaris, aspecto que nos hace empatizar con el personaje, quien nunca estableció un vínculo potente con su madre. Su progenitora la abandona y muere, motivo por el que desde su infancia vivió al cuidado de sus tíos, quienes nunca le prodigaron el afecto y el cariño que un niñx merece. De hecho, sus tíos siempre le hacen sentir que ella no es su hija y que, por tanto, aunque pertenezca a la unidad familiar, no lo hace al mismo grado que su prima, quien ostenta un lugar superior.

La protagonista presenta ciertos traumas asociados con el papel materno que ella misma tuvo que asumir en su infancia. De pequeña trabajaba como cuidadora infantil en la casa grande de la familia los Reyes, los ricos “blancos” del pueblo. La muerte accidental de Nicolasito, el niño al que cuidaba mientras ella lo tenía a su cargo, crea un trauma en la joven Damaris de solo 13 años de edad, que la hace receptora de diversas violencias. Por ejemplo, recibe azotes a diario, que representan cada día en el que no ha sido encontrado el niño. Durante este proceso la joven interioriza la culpa por la desaparición de Nicolás, a tal grado que considera merecer el castigo al que es sometida injustamente. La memoria de estos hechos funciona de manera traumática, lo que unido al trato poco afectuoso que recibe de sus tíos y el abandono materno, la hacen sentirse como una persona inferior; con problemas para dar afecto y recibirlo.

En este sentido, la opinión que otrxs tienen sobre Damaris, que ella misma interioriza, expone la manera en que el prejuicio social sobre las mujeres que no pueden ser madres puede destruir a las personas. Tras irse a vivir con Rogelio, un joven pescador, siente la presión por ser madre lo antes posible, ya que los miembros de la comunidad daban por hecho este paso en su relación. Como nos informa la novela: “Se juntó con Rogelio a los 18, llevaba dos años con él cuando la gente empezó a decirles ¿para cuándo los bebés?” (p. 19). Al no embarazarse de forma natural, ella comienza a recurrir a remedios y consejos de vecinas para hacerlo, sin embargo, a pesar de los múltiples métodos utilizados con hierbas del monte, no lo consigue. Ella se siente frustrada con la noticia, de tal manera que esto afecta, tanto su vida sexual como la forma en que se mira a sí misma. Ya no quiere mantener relaciones con su pareja puesto que se sentía “derrotada e inútil, una vergüenza como mujer, una piltrafa de la naturaleza” (p. 24). Va resultando evidente que Damaris se reconoce a partir del imaginario social sobre lo femenino en que le es imposible concebirse como un ser completo, con derecho a vivir una vida plena, sin ser madre. Damaris, no reconoce en sí misma virtudes, ya que se juzga a través de la mirada de quienes la han violentado. Su género, su etnia afrodescendiente y la incapacidad de tener hijos, señalan desde una perspectiva interseccional, los ejes de violencia que interseccionan el cuerpo de Damaris, quien mantiene una posición periférica dentro de la propia comunidad a la que pertenece.

Sin embargo, Damaris se resiste a ser infeliz y proyecta sus deseos de maternidad hacia una perra que adopta, como si de una hija se tratara. El obsequio fortuito de una perra, por parte de una de las mujeres del pueblo, le hace canalizar su deseo materno hacia este animal. Comienza a dar el amor y cuidados semejantes a los que daría a una hija. Como describe la novela: “Durante el día Damaris llevaba a la perra metida en el brasier, entre sus tetas blandas y generosas, para mantenerla calientica” (p. 16). Se hace evidente que, aunque no puede amamantarla, crea un vínculo interespecie con el animal, al darle calor en su regazo, el cual claramente tiene una connotación materna para Damaris. Incluso la nombra Chirli, como habría deseado llamar a su bebé. No obstante, todo cambia cuando la perra comienza a ausentarse por largas temporadas de la casa y se queda preñada.

El pensamiento constante de que las mujeres cercanas a ella y que incluso un animal puede tener hijos, cuando ella es incapaz, le crea una sensación de amargura, que muestra en diversos actos de abandono y descuido cometidos hacia la perra, a quien finalmente asesina. En vez de alegrarse por la preñez del animal, que había aceptado como a una hija, observa la posibilidad de que esta tenga cachorros no como una ampliación de la familia interespecie, sino como una afrenta personal. Damaris se siente atacada e incompleta cuando observa a otros seres femeninos que sí pueden tener hijxs al afirmar: “de lo horrible que era que ella pudiera tener hijos y ella no, de las cuchilladas que sentía en el alma cada vez que veía una mujer preñada, un recién nacido o una pareja con un niño” (p. 22). Damaris no reconoce en ella misma otro valor como mujer que ser madre, y ante la imposibilidad de cumplir esta función, no es capaz de volcar su amor hacia otros seres. Solo es capaz de reproducir las violencias que ha recibido, como se expresa en la narración: “Sentía que era como la caleta y que a ella le había tocado atravesarla ... sola, completamente sola, en un cuerpo que no le daba hijos y solo servía para romper cosas” (p. 75). El no reconocer valor en sí misma, más allá del tener hijxs, es parte del adoctrinamiento al que se somete a las mujeres desde muy corta edad, ya que de forma implícita o explícita se les atribuye la maternidad como un objetivo de vida.

34

En la historia, a través de Damaris se expone el tema de la maternidad frustrada y la forma en que la presión social determina los deseos, en este caso, de una mujer que ha sido violentada a lo largo de su vida. El personaje es una representación de la desensibilización debido al trauma y al abandono. Las acciones de Damaris son consecuencia de estas conductas normalizadas con las que creció y de los traumas asociados al rol materno que no ha logrado superar; ella durante su desarrollo, lo único que tiene claro en su vida es que algún día será madre y al no conseguirlo no logra volcar sus emociones en otro aspecto de sí misma. Ella se convierte en reproductora de violencia de quien considera de su propiedad, la perra.

Mientras las niñas duermen: acercamiento hacia una maternidad más realista

Mientras las niñas duermen (2018) es un texto escrito por la periodista mexicana Daniela Rea a manera de diario. La narración no muestra uniformidad, ya que algunos comentarios son muy breves, y otros son extensos y detallados. Podríamos pensar que una explicación lógica para esta diferencia es que hay días en que nos suceden más eventos que otros, sin embargo, debido a la temática de su contribución, consideramos que se puede deber a la falta de tiempo ocasionada por las tareas que conlleva su reciente maternidad. De hecho, con frecuencia se pueden encontrar días de narración en los que escribe de forma epistolar, con dedicatoria a sus hijas. En términos literarios, el diario está escrito en primera persona por una narradora protagonista, la cual nos muestra de manera íntima los pensamientos que se formula la voz narrativa, ella misma, atravesada por los modelos de escritora, periodista y madre. Rea nos presenta a una mujer que no por el hecho de ser madre tiene que centrar todos sus anhelos y aspiraciones como ser humano en la crianza de sus hijas.

Las entradas del diario nos llevan a reconocer momentos relacionados con su maternidad, en los que su experiencia le hace cuestionar el mito idealizado al afirmar: “No nací madre, tampoco me hice madre cuando naciste. Me he ido haciendo madre poco a poco” (p. 123). Conforme transcurre el relato se exponen las dificultades que la narradora tiene para encontrar en sí misma “el instinto materno” del que se habla socialmente. Como se muestra en la cita: “Nade me llamó ansiosa para preguntarme si es verdad que con los hijos se siente el amor más grande, incondicional maravilloso que uno es capaz de sentir en la vida. Le dije que no. Que todavía no. Que es otra cosa: ternura, cuerpo” (p. 123). Aquí nos presenta una maternidad más realista en la que explora, con la llegada de su primera hija, sentimientos que demuestran que “el instinto materno” es en realidad un mito que obedece a discursos hegemónicos perpetuados dentro de la sociedad patriarcal. Si bien estas ideas han sido promovidas por los hombres, las mujeres han interiorizado este discurso y en ocasiones atreverse a cuestionarlo supone poner en jaque el mito del amor romántico, así como el concepto de la “buena madre”. Badinter (1980) afirma que: “El amor maternal es solo un sentimiento humano. Y es, como todo sentimiento, incierto, frágil e imperfecto. Contrariamente a las ideas que hemos recibido, tal vez no esté profundamente inscrito en la naturaleza femenina” (p. 14). La voz narrativa se permite la libertad de decirlo con su amiga a manera de confidencia femenina en un ambiente de sororidad.

Otro punto de interés en el diario es el rol profesional de la protagonista, el cual parece quedar velado ante las exigencias de la crianza tal y como ha sido impuesta en el orden patriarcal. La autora encuentra dificultades para desarrollar su trabajo que conflictúa con las labores de cuidado de la bebé; un hecho común a la vida de muchas mujeres profesionistas pero que no suele ser representado. En palabras de la narradora:

Estaba agotada. Te tomé en los brazos, te apreté contra mi pecho como si quisiera ahogarte y te dije: ¿tienes hambre? Come, come que no voy a hacerte caso mientras llores. Estaba cansada, necesitaba concentrarme 20 minutos para terminar un texto que tenía que entregar. ¿En qué me puedo convertir? (p. 127).

La voz narrativa comparte sus pensamientos más íntimos con respecto a la desesperación por tratar de cumplir con todo: ocuparse de la bebé y, en especial, no abandonar ni su labor profesional ni su identidad como ser humano.

La fragilidad e imperfección de la experiencia materna se demuestra en el texto cuando la narradora vive en una constante sensación de agobio con respecto a este rol, del que por momentos intenta huir. Las emociones encontradas que siente la protagonista quedan patentes en este fragmento:

Es casi medianoche. Han pasado dos horas desde que intenté dormirme y no dejas de llorar. No quieres pecho, no te calman los brazos. No aguanto más. Salgo de la habitación llorando, hago tiempo. [...] Al final de la página hay un link con casos de mujeres que en los últimos años han sido condenadas por matar a sus hijos. Los leo. Me parecen escabrosos, pero poco a poco van cobrando otra dimensión. No sé si siento empatía por ellas. Puedo imaginar miles de momentos de delirio: en sus casas, en el baño, en las habitaciones, solas. Solas. Una puede perder la cabeza en cualquier momento, volverse loca, querer salir huyendo. Ahora soy yo la que no para de llorar (p. 128).

La protagonista se enfrenta a una experiencia materna que se torna cada vez más agobiante puesto que además de tener que cuidar a su hija durante el día debe hacerlo durante la noche; un tiempo dedicado al descanso. Quien narra experimenta un momento de absoluto agotamiento físico, mental y emocional, en el que empatiza con otras mujeres que están solas con esta responsabilidad y sin espacios para el descanso y el autocuidado. Al leer estas palabras los lectores se preguntan por qué estas mujeres están solas ¿no tienen parejas que se responsabilicen del cuidado de lxs hijxs?

36

La maternidad que es presentada en el texto nos muestra también la figura del padre quien, aunque “presente” siempre está ausente por el trabajo. Mientras que él puede permitirse continuar con su rutina laboral y cotidiana, la narradora no. Sin embargo, la mujer se resiste y manifiesta su necesidad de recuperar su vida profesional y personal, es decir, no solamente ser la madre de alguien, sino ser ella misma. Tal como se expresa en el texto: “Volver y una vez ahí decir: Esta soy yo y sigo aquí” (p. 124). Se observa cómo la maternidad desvanece la figura de la mujer y parece que todo en ella debe abocarse a la crianza de los hijos. Sin embargo, la escritora identifica los sentimientos que el sistema desea que experimente pero que ella se niega a asumir; como ella misma afirma “la vergüenza y la culpa son cargas patriarcales que no me pertenecen” (p. 157). Es a la mujer a quien se le cuestiona y se le hace sentir culpable por tener aspiraciones profesionales o personales y no al hombre, ya que la figura paterna se valida a través del papel de proveedor; él puede continuar su vida profesional sin ataduras por el cuidado de lxs hijxs. Sin embargo, en el mundo moderno las mujeres también trabajan fuera del hogar así que continuar con el orden tradicional de división del cuidado del bebé no resulta ni lógico ni justo.

La protagonista se resiste a la premisa que acompaña constantemente los discursos relacionados con la maternidad, en la que se asegura que de un instante a otro ella debe saber responder a situaciones en las que se involucra el cuidado de un nuevo ser en su vida, como si fuera un robot al que se le activa un chip. Como lo hace notar la escritora, su tiempo es absorbido por las labores de cuidado de la bebé y con este trabajo su autocuidado pasa a ser algo secundario, ya que no tiene espacio para ella misma. Las labores son muchas y pesadas de modo que se convierten en algo mecánico. Sobre este aspecto Rea menciona: “Doblar, doblar chambritas, doblar pañales. Sacar un seno, sacar el otro. Sacar eructos. Y quizá, si queda tiempo, lavarme la cara, mirármela en el espejo.” (p. 122) En esta cita se muestran

momentos de la maternidad que en el discurso hegemónico se invisibilizan, para proponer la absoluta felicidad que provoca la llegada de un bebé. Parece como si alimentar a través del cuerpo femenino, lavar y doblar la ropa fueran actividades que no implican trabajo y esfuerzo. En este sentido la autora muestra estos hechos tal y como ella los experimenta, cuestionando con ello el modelo de una maternidad idealizada.

Reflexiones finales

Para finalizar, a través de este ensayo hemos explorado la representación de la maternidad en las obras *Distancia de rescate* (2014) de Samanta Schweblin, *La perra* (2017) de Pilar Quintana y *Mientras las niñas duermen* (2018) de Daniela Rea. En estos textos podemos observar que la carga de la maternidad y la crianza se centra de manera general en el ser femenino. Las protagonistas representan la frustración cuando no pueden cuidar a sus hijxs con el estándar establecido desde la mirada patriarcal, o bien, cuando su hijx o el personaje que representa esta figura, no cumplen con la proyección que se espera de ellos. En los relatos se muestra la ausencia paterna para visibilizar la falta de equidad que existe con respecto a la crianza en distintos ámbitos sociales y económicos. Las obras visibilizan traumas, problemas físicos y psicológicos que sufren las mujeres al intentar acercarse al modelo de una maternidad patriarcal, que capitaliza el cuerpo femenino de forma extractiva. Además, demuestran las consecuencias perniciosas que trae para las mujeres la idealización de una maternidad que las deja sin herramientas para gestionar de una forma saludable los problemas que conlleva. A través de estos relatos se permite a lxs lectorxs empatizar con las protagonistas para deconstruir el imaginario de lo materno y pensar en formas más vivibles, equitativas y justas de abordar la crianza.

37

Referencias

- BADINTER, E. (1980). *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal*. Siglos XVII al XX. Barcelona, España: Paidós.
- BEAUVOIR, S. DE. (2020). *El segundo sexo*. Ciudad de México, México: Debolsillo (1949).
- GALLO, I. (2018). Mujeres que levantan olas que se convierten en Tsunamis. *Literal Magazine Latin American Voices*. Recuperado de <https://literalmagazine.com/mujeres-que-levantan-olas-que-se-convierten-en-tsunamis/>
- HEFFES, G. (2019). Distancia de rescate y la elegía del presente. *Latin American Literature Today*, (9). Recuperado de <http://www.latinamericanliteraturetoday.org/es/2019/febrero/distancia-de-rescate-y-la-eleg%C3%ADa-del-presente-de-gisela-heffes>
- FÉLIP, C. (2018). “La Perra, de Pilar Quintana”. *Las críticas. Crítica Literaria hecha por mujeres*. Recuperado de <https://lascriticas.com/index.php/2021/03/31/la-perra-de-pilar-quintana/>

- FREIXAS, L. (2012). “Maternidad y cultura: una reflexión en primera persona”. *Claves de razón práctica*, (224), pp. 8-19. Recuperado de <https://www.laurafreixas.com/pdf/claves-9-12-freixas-maternidad-y-%20cultura.pdf>
- QUINTANA, P. (2017). *La perra*. Colombia: Literatura Random House.
- LEÓN, C. (2019). Presunciones que no han sido examinadas. En A. Rich, *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución* (pp. 13-24). Madrid, España: Traficantes de sueños
- REA, D. (2018). Mientras las niñas duermen. En G. Jauregui (Ed.), *Tsunami* (pp. 119-158). Ciudad de México, México: Sexto piso realidades.
- RICH, A. (2019). *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Madrid, España: Traficantes de sueños (1976).
- SCHWEBLIN, S. (2019). *Distancia de rescate*. Ciudad de México, México: Almadía (2014).
- SEGATO, R. (2018). *Contrapedagogías de la crueldad*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

La subversión de los símbolos religiosos

en *El occiso* de María Virginia Estenssoro

Andrea Ivana Cano García

Introducción

María Virginia Estenssoro (1903-1970) logra reivindicar la identidad femenina boliviana en medio de una sociedad patriarcal al publicar, en 1937, su primera novela titulada *El Occiso*. A pesar de la censura de gran parte de la sociedad del momento, es una obra importante para el movimiento feminista y literario boliviano. Como resultado de la censura, la autora no volvió a publicar más; sin embargo, siguió escribiendo. Después de su muerte, sus hijos se dedicaron a recopilar y publicar sus escritos, los cuales transitan por la narrativa, la poesía y el teatro.¹ Gracias a estas ediciones, la nueva crítica literaria boliviana empezó a descubrir y a reseñar las obras de la autora a finales del siglo XX y principios del siglo XXI², aunque su estudio es todavía bastante escaso. Las obras más examinadas son *El occiso* y *Memorias de Villa Rosa*.

Este artículo analizará el primer libro de Estenssoro, *El occiso*³, compuesto por tres relatos: “El occiso”, “El Cascote” y “El hijo que nunca fue...”, relacionados estrechamente con la angustia del amor, la muerte y con la identidad femenina. Para construir este discurso, la autora subvierte ciertas imágenes tradicionales de la religión cristiana (esencialmente masculinas), situando en estas la figura de la mujer. El objetivo principal es analizar la construcción de la imagen de los símbolos religiosos y cómo esta se utiliza en la reivindicación de la identidad femenina. Esta investigación se basa en varios conceptos trabajados en los estudios de género, tales como la construcción de la cultura a partir de espíritus masculinos y la necesidad de subvertir estos roles, la mística de la feminidad y la sumisión de la mujer, además de los estudios sobre los símbolos cristianos y su representación en distintos ámbitos del conocimiento. Finalmente abordamos el pensamiento de Foucault para comprender los aspectos sobre sexualidad, poder y deseo presentes en la obra.

Cada relato perteneciente a *El occiso* será tratado de manera individual y en orden, así: “El viaje de *El occiso*” analizará el primer relato, “La trinidad subvertida” abordará el segundo texto y “La Magdalena de Estenssoro” estudiará el tercer relato. Adicionalmente, el apartado “De advertencias

¹ “OBRA Poesía: Ego Inútil (1971). Cuento El occiso (1937); Memorias de Villa Rosa (1976); Cuentos y otras páginas (1988). Biografía: Criptograma del escándalo y la rosa (s/ Lygia Freitas Valle, 1996).” (Blanco Mamani, 2005).

² Empiezan a surgir estudios acerca de su vida y obra por parte de críticos de la literatura boliviana como Virginia Ayllón, Ana Rebeca Prada, Mary Carmen Molina Ergueta, Fátima Lazarte o Eduardo Mitre.

³ Específicamente la tercera edición del sello Dum Dum, publicada en el año 2019.

y sacrificios” destacará la importancia del epígrafe del libro y también resaltaremos la relevancia de trazar unos apuntes sobre el contexto histórico en el que se desarrolló esta obra narrativa.

Contexto histórico

En las primeras décadas del siglo XX la sociedad boliviana estuvo marcada por una época de inestabilidad política, económica y social. La Guerra del Chaco⁴ (1932-1935), uno de los conflictos más importantes de ese siglo, dejó al país sin mano de obra masculina y abrió paso a que la mujer se integrara al mercado laboral, de forma no equitativa y sin derechos garantizados.

Este periodo se caracterizó por el control de una oligarquía que “trataba de configurar una aristocracia nativa” (Oporto Ordoñez, 2001, p. 26) y que discriminaba a los indígenas aymaras y quechuas, explotados y utilizados en las guerras como personas prescindibles. La imagen de la mujer se proyectó desde ideas tradicionales presentadas por la sociedad patriarcal, es decir, sometidas a las figuras masculinas que estereotipaban y sacralizaban a la mujer.

Las mujeres no contaban con los derechos suficientes para poder desarrollarse más allá que como ama del hogar y madre, y tampoco eran reconocidas en la vida social, política ni económica. En cuanto a la visión de la mujer de la alta sociedad⁵, de acuerdo con Ximena Medinaceli, la mujer tenía menos libertad y “se encuentra en su mayoría replegada” (1989, p. 16), a diferencia de la de clase obrera, y debía responder a los preceptos del “imaginario señorial [...] considerada como un ser que debe civilizarse sin perder su esencia femenina, sobre todo la de madre y específicamente en su faceta de escritora, su trabajo fue juzgado como menos y encasillado dentro de la idea de “literatura femenina” (Lazarte Suárez, 2019, p. 6). Los escritos de esa época eran reflejo de la compleja situación política y social por la que atravesaba Bolivia, textos que querían contar lo sucedido. Estenssoro, por su parte, escribió bajo el seudónimo Maud D’Avril para la revista *La Gaceta de Bolivia*, entre 1933 y 1935. En sus textos tocaba temas para “que la mujer boliviana tome conciencia de su papel histórico, [...] conciencia de sí misma, de su papel en la sociedad, para que con su aporte coadyuvara a la solución de los problemas que aquejaban a la sociedad en su conjunto” (Quiroga Gismondi, 1997, p. 28). Dos años después, en 1937, publicó *El occiso*, malinterpretado por la sociedad elitista de aquel momento que signó el libro de escandaloso, poniendo “en evidencia la gazmoñería burguesa de la sociedad aldeana” (Estenssoro, 2019, p. 115). En ese entonces la libertad femenina estaba controlada por el ideal patriarcal y Estenssoro tocaba temas tabúes como el aborto y las relaciones fuera del matrimonio, de manera que fue condenada a dejar de escribir.

⁴ Conflicto bélico entre Bolivia y Paraguay a causa de la disputa por el territorio chaqueño. Para saber más acerca de esta guerra, revisar el tomo V de Bolivia, su historia, páginas 73-93.

⁵ En esta recapitulación de hechos históricos nos centraremos en los que atañen, sobre todo, a un entorno de clase social alta, debido a que era en el que se movía María Virginia Estenssoro.

De advertencias y sacrificios

En este apartado analizaremos los tres relatos que componen “El Occiso”; sin embargo, antes de acercarnos a estos, es necesario hacer un hincapié en el epígrafe de la obra, que puede leerse como una advertencia: “Este libro es una crucifixión y un INRI” (Estenssoro, 2019, p. 31), con la cual podemos percibir desde un principio que la obra se inaugura bajo el signo de ciertos elementos que giran en torno a lo religioso. En particular, “crucifixión” e “INRI” nos remiten a la atmósfera del Nuevo Testamento, en el que Jesucristo se obla y acepta que lo crucifiquen, para ser perdonado el pecado de la humanidad. Las iniciales INRI (Jesús, rey de los judíos) marcarán la fuerza de su inmolación y son, también, una imagen de burla o afrenta. Así, Estenssoro nos prepara para lo que será probablemente un ejercicio sacrificial para la redención (tal vez la suya, pero también la de los hombres, las mujeres, los lectores, o de su propia escritura). Además de cuestionar los mitos tradicionales religiosos y crear nuevas costumbres, según Yolanda Beteta: “la subversión no radica en la creación de nuevos mitos que carecen de inmortalidad, [...] sino en reescribir los clásicos mediante la subversión textual para evidenciar el carácter mutable de los mitos.” (2009, p. 174). De esta forma, proyecta una reescritura de los mitos tradicionales y ejerce la desobediencia imaginando y reconfigurando los símbolos religiosos que forman parte del sistema, para poder identificarse como mujer con agencia en una sociedad patriarcal: he ahí la importancia de la subversión.

41

El viaje de *El occiso*

En el primer relato de Estenssoro, se presenta a un personaje que está muerto, *el occiso*⁶, al cual le otorga consciencia: “Fue como un despertar.” (Estenssoro, 2019, p. 39) y “[con el] cerebro en febril actividad” (2019, p. 40). Este despertar del pensamiento, consciencia de sí, llega después de la muerte como una suerte de renacimiento. Este personaje parece haber perdido la identidad durante la vida y, con su muerte, emprende un viaje introspectivo hacia la identidad propia. No olvidemos que el modo en que un sistema normaliza a una sociedad puede resultar en la pérdida de ciertas identidades que solamente podrán ser construidas, descifradas o recuperadas a través de la consciencia de sí mismos/as⁷. Betty Friedan apunta que “solo cuando un ser humano hace frente sin ambages al hecho de que puede sacrificar su propia vida, adquiere plena consciencia de sí mismo y empieza a tomarse en serio su existencia. A veces esta consciencia solo la adquiere en el momento de morir.” (2009, p. 403). El personaje del relato, en este caso, habría tomado consciencia de su muerte y empieza un periplo hacia

⁶ Es importante destacar que el cultismo *occiso* significa no solamente persona o ser muerto, sino muerto por acción violenta, asesinado, lo que carga de dolor el relato, como planteamos en este apartado.

⁷ “El producto de esta separación con respecto al cuerpo fue, en otras palabras el desarrollo de la identidad individual, concebida precisamente como “alteridad” con respecto al cuerpo y en perpetuo antagonismo con él.” (Federici, 2019, p. 270)

lo que podría llamarse “el fin”. Asimismo, se puede relacionar el recorrido de esta muerte hacia la propia descomposición, el despojamiento del ser, el viaje de búsqueda o el viaje interior, como sostiene Jenny Asse Chayo en su ensayo “*El mito, el rito y la literatura*”: “el retorno a los orígenes por medio de la comprensión de los mitos y ritos antiguos, parece ser una nueva vía de conocimiento que promete al hombre una comprensión más profunda de sí mismo y de su relación con lo sagrado” (1997, p. 61).

De esta manera, esta búsqueda supone dolor, angustia y desesperación al *occiso* de Estenssoro: “Y el muerto, el fantasma, sufría tan horriblemente, tan espantosamente, como nunca pudieron sufrir todos los vivos.” (2019, p. 41) Hablamos de un personaje que, aunque fallecido, está consciente y debe ser testigo de su propia descomposición, aunque parece no darse cuenta de haber entrado en este ciclo hacia la liberación: “Y el *occiso* tremaba de alegría al pensar en su liberación” (2019, p. 41), y tampoco parece tener claro lo que busca. La comprensión del funcionamiento de este control puede leerse a través de la teoría de Foucault sobre el poder, la represión y la sexualidad. Foucault sostiene que la sociedad está estructurada de forma que normaliza y disciplina los comportamientos y los cuerpos.

De acuerdo con el *Diccionario de los símbolos* de Chevalier, la muerte es “liberadora de las penas y las preocupaciones, no es un fin en sí misma” (1986, p. 733) y puede simbolizar el “cambio profundo que sufre el hombre [ser humano] por efecto de la iniciación. El profano debe morir para renacer a la vida superior que confiere la iniciación. Si no muere en su estado de imperfección, se le veda todo progreso iniciático” (1986, p. 733). Así el dolor, el sufrimiento y el fracaso⁸ que siente *el occiso* son necesarios al inicio de su viaje.

El relato presenta, por medio de los gusanos, uno de los elementos de subversión: el último momento de placer que estas larvas le confieren al *occiso* es “la postrera eyaculación” (Estenssoro, 2019, p. 45). La autora menciona el placer dentro de este texto, que pertenece al apartado genésico de la obra. De esa manera, Estenssoro subvierte el discurso religioso al incluir como positivo un placer sexual que debería generar culpa y, consecuentemente, un castigo. El *occiso* no parece sentirse culpable al experimentar este placer, más bien se siente en paz, ahora que es espíritu y se baña en luz (2019, p. 45). En relación a esto, la obra propone que a través del placer se puede llegar a una liberación de la idea de fracaso y a la rebelión ante un sistema que controla el placer. De esa forma, aboga por “hablar contra los poderes, decir la verdad y prometer el goce.” (Foucault, 2007, p. 13), utilizando al *occiso* como resistencia a los poderes sociales.

Al seguir su travesía, el *occiso* ya no es cuerpo, pues ha dejado la forma física, y ahora emprende un viaje más profundo que lo lleva a transitar paisajes descritos como “espeluznantes” (Estenssoro, 2019, p. 50) y observa animales que remiten a una representación no celestial sino infernal. A pesar de haberse despojado de su materia y haber perdido “hasta la noción de las sensaciones y de las ideas”

⁸ Según Phillipe Ariès es un sentimiento que aqueja al hombre moderno cuando se enfrenta a la muerte y a la constatación de que ya no podrá cumplir con lo soñado en vida (2000, p. 147).

(2019, p. 55), todavía perdura la angustia, sentimiento humano que impide al espectro llegar a realizarse y dirigirse hacia el final del viaje. Sin embargo, este final termina llegando, tras un itinerario de siglos, y puede entonces desprenderse de esa angustia y ver la luz del Génesis, terminando su periplo.

La trinidad subvertida

En el segundo relato del libro, titulado “El cascote”, se evidencia una mayoría de figuras masculinas como lo son el amante de la protagonista, que está muerto; su hijo, que aparece como personaje distante y por el cual sufre: “Oía al niño como en sueños” (Estenssoro, 2019, p. 61), “Casi perdida, como música lejana, le llegaba la voz del niño que jugaba a sus pies” (2019, p. 62); y el *cascote*⁹, que aparece en la segunda parte. Las tres figuras masculinas no se ajustan a una figura tradicional patriarcal puesto que no legislan ni parecen detentar poder frente a la protagonista.

Tal es la imagen de la trinidad, compuesta por tres elementos masculinos y arquetípicos del dogma católico, que no incluyen a las mujeres más que como objetos. En este sentido, Gerda Lerner resalta el hecho de que el hombre, a través de la religión, detenta un poder que la mujer no puede de ninguna forma obtener. Esto lo ejemplifica con la figura de Eva como “la tentadora que provoca la pérdida de gracia de la humanidad.” (1990, p. 270) A este propósito, Simone de Beauvoir también afirma que a través de la religión se instala una tradición patriarcal que desfavorece a las mujeres, y señala: “La humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma sino con relación a él” (2010, p. 19), lo que genera una lógica de la falta eterna y la imposibilidad de una identidad propia.

Acerca de la protagonista, Estenssoro elige no darle un nombre. Este hecho resalta, ya que dentro del pensamiento religioso, de acuerdo con Lerner, “nada existe hasta que no tiene un nombre. El nombre implica que existe. Los dioses cobran existencia cuando se les da un nombre, igual que los humanos” (1990, p. 229). Siguiendo esta lógica, Chevalier acota: “la pronunciación del nombre, en cierta manera, es efectivamente creadora de la cosa. [...] De lo que precede se deduce fácilmente que nombrar una cosa o un ser equivale a cobrar poder sobre él” (1986, p. 755). En ese caso, la protagonista *sin nombre* no existiría, y al mismo tiempo nadie podría asumir poder sobre ella. Reconocemos que el no tener nombre podría entenderse como una ausencia de determinación de la identidad, sin embargo, consideramos otra posible interpretación, unida a la de liberarla del poder impuesto: su universalización. No tiene nombre porque representa no a una mujer, sino a varias, a muchas. Solamente un personaje recibe nombre propio: Ernesto, el amante.

⁹ Así como en el texto anterior (“El occiso”), el término presenta significados relevantes, al representar el fragmento de algo derribado o destruido. No obstante, en este caso se va más allá, al asumir un significado un tanto complejo y que se explica en el propio texto, acercando la palabra cascote con la alegoría de la máscara, como se explica más adelante.

Aunque hablemos de una protagonista sin nombre, la autora sí le concede atributos que resaltan su sensualidad, leídos como aspectos deseados por el amante. Esta puede encajar con la descripción que hace Rosario Castellanos de la “mujer bella”¹⁰, además de estar siempre a la espera del hombre, en este caso, el amante. No obstante, lo que diferencia a esta mujer, madre y amante de la “mujer bella” es el hecho de que parece haber tomado consciencia de sí misma, de su cuerpo y del placer que recibe del amante. Una dama no debe conocer ni poseer su propio cuerpo, se le ha quitado hasta eso porque no está bien visto, hay que tener pudor y no curiosidad. Cualquier cuestión relacionada con el cuerpo será un escándalo, no existe libertad. Sin embargo, será posible subvertir el orden, indagando y actuando desde distintos parámetros. No obstante, estas acciones siempre serán objeto de castigo.

El hecho de vivir un amor ilícito con un hombre casado supone la ruptura de normas sociales, de la cual es consciente. Apreciamos esto cuando la protagonista empieza a reflexionar sobre su vida pasada, en la que lo tenía todo y aun así no sentía plenitud. Vivenciaba la incomodidad de no poder habitar la piel que había descubierto y el desasosiego de conformarse con lo impuesto, las “cadenas hechas de ideas falsas y de hechos malinterpretados, de verdades incompletas y de opciones irreales” (Friedan, 2009, p. 67), que suponen el “malestar que no tiene nombre” trabajado por Friedan al discutir la importancia de la voz interior de cada mujer que clama por algo más que ser esposa, madre y ama del hogar. La protagonista hace caso a esta voz interior y descubre así un nuevo significado de satisfacción:

¡Con qué poco se puede ser dichoso!

Sí con qué poco. Ella prescindía de toda coquetería. [...] para ser feliz en un cuarto humilde, con un lecho angosto de colegiala, [...] teniendo al lado un niño que ríe, y, mirando en los ojos, sin una palabra, a un hombre (Estenssoro, 2019, pp. 64-65).

Este hombre forma una dualidad perfecta con la protagonista, una que desaparece al saber que el amante está muerto. Así, la protagonista sufre un dolor y vacío innombrable al perder “un hombre”, porque encuentra en él a alguien con el que puede fusionarse no solo sexualmente, sino también mentalmente, no lo presenta como la figura que detenta el poder, sino como a un igual. Se construye, de esta manera, una subversión de la imagen tradicional del patriarca. Esta se ejerce sobre todo en la imagen de simbiosis y perfección, que supone la complicidad de los amantes, cuando la autora describe los sucesos vividos y aprendidos por ambos.

De este modo, la autora muestra a los amantes como una pareja que ha comprendido estas tragedias y que es capaz de continuar el vínculo más allá de la idea de qué persona es la “legisla-

¹⁰ “La mujer bella se extiende en un sofá, exhibiendo uno de los atributos de su belleza, los pequeños pies, a la admiración masculina, exponiéndolos a su deseo” (Castellanos, 2018, p. 9).

dora soberana”. Por otro lado, esa fraternidad entre amantes, que comprendemos como dualidad, se convierte en trinidad cuando aparece la figura del cascote.

La figura del cascote se describe en el relato como una “máscara blanca de estuco que su escultora había llamado el Dolor, y que ella [la protagonista] llamaba el Placer” (Estenssoro, 2019, p. 67). Es llamativo que no se utilice la definición exacta de “cascote”, sino una que se asemeja a la definición de “casco”, como ya había notado Fátima Lazarte¹¹. Pero más allá de definir a esa figura como “casco” o “cascote”, es clave concentrarnos en la descripción de la narradora cuando la nombra “máscara”, ya que, de acuerdo con Chevalier, la máscara representa “un instrumento de posesión: está destinada a captar la fuerza vital que se escapa de un ser humano o un animal en el momento de su muerte.” (1986, p. 697) Así, entendemos que el cascote dentro del proceso de viaje iniciático-identitario del relato de Estenssoro puede verse como una suerte de receptáculo de almas.

Entonces, nos detenemos ante la configuración triple: amante, cascote, protagonista; una trinidad impura y subvertida, puesto que no hablamos de figuras divinas sino terrenales y envueltas en un amor ilícito e intenso. En esta trinidad existe aún lo consustancial, ya que forman una sola esencia y se vuelven inseparables hasta después de la muerte. El espíritu del amante posee a la máscara y así pueden estar juntos nuevamente:

mientras la mano de ella, extendida, acariciaba la garganta del cascote que palpitaba con un flujo de vida, con un tumulto de sangre, y mientras sus ojos no podían apartar la mirada del corte profundo, de la oscura incisión que tajaba las cejas (Estenssoro, 2019, p. 70).

Estenssoro asume un discurso transgresor al cosificar la figura masculina, cuando tradicionalmente sucede al revés, ya que, en palabras de Castellanos: “el hombre no aspira, al que a través de la belleza, convertir una estatua en un ser vivo, sino un ser vivo en una estatua” (2018 p. 12). En este caso es la protagonista que convierte al espíritu del amante en una estatua.

Es posible reconocer otra trinidad menos evidente, pero aun así importante, presente en el texto. Esta incluiría al hijo que permanece ausente para la protagonista, el amante y el cascote, configuración mencionada por el amante: “Tienes un chiquillo malcriado, me tienes a mí, y tienes a tu cascote.” (Estenssoro, 2019, p. 67) Las tres figuras masculinas, muy presentes en su vida, están igualmente subvertidas: el niño malcriado no responde al ideal de niño pues no se porta bien; el amante que no es el cónyuge de la protagonista, como debería ser según las normas sociales de ese entonces; y el cascote que representa “la última fantasía” (2019, p. 67) del placer, reprimido y castigado por las leyes impuestas por la religión.

¹¹ “A partir de la polisemia de la palabra «casco» también encontramos la definición siguiente: casco es un fragmento que queda de una vasija al romperse. Conectando el relato con esta otra vertiente vemos que la muerte es un real que rompe este deseo de cercarla y escapa a una simbolización cerrada, dejando solo el fragmento como paradigma de acercamiento a ella.” (Lazarte Suárez, 2019, p. 30)

La Magdalena de Estenssoro

El tercer relato de la obra de Estenssoro, dividido en dos partes, habla de la pérdida voluntaria de dos “hijos” a través de abortos realizados por dos mujeres diferentes, siendo una de ellas la protagonista. A raíz de esa temática, la autora propone el sugerente título “El hijo que nunca fue...”, para referirse a la pérdida de un ser que no llega a nacer.

Es importante destacar que este es el único de los tres relatos en el que todos los personajes femeninos tienen nombres. La determinación de los nombres es un aspecto fundamental, ya que nombrarse conlleva una existencia, aunque también unos riesgos. Se renuncia a cierta universalización en las figuras de las mujeres, pero contribuye a la representación de la identidad y del poder creador, al conferir y verbalizar tales nombres. La evidencia de este poder ejercido es el nombre otorgado a la protagonista, Magdalena, figura bíblica polémica y discutida a través del tiempo en distintos contextos y ramas del conocimiento (religioso, filosófico y artístico). Es posible entenderla como una figura que sufre, pero también erotizada y que hace alusión al pecado capital de la lujuria. Magdalena, en contraposición a María, es un personaje más cercano a los hombres y a las mujeres, pues representa a los que pecan: “María preside a los inocentes, como el sol al día; Magdalena a los pecadores, como la luna a la noche.” (Gallego Zarzosa, 2012, p. 427), y también representa la habilidad de arrepentirse y conseguir la redención (2012, pp. 422-429).

46

En el relato, Magdalena se muestra inicialmente como una mujer atormentada que se debate entre el arrepentimiento y la culpa de ir en contra de “las leyes naturales”, ya que decide el fin de su embarazo. Para ella, al principio, no existe la liberación, a pesar de haber decidido respecto a su cuerpo, dado que sigue atrapada en un ideal de vida más allá de la que mantiene con el amante, la que supone estar dentro de lo socialmente aceptable (estar casada y tener un hijo). Esta idea nos permite volver a Friedan y a *La mística de la feminidad*, cuando afirma que la mujer está sumida en un malestar, ya que “no tiene otra identidad que la de esposa y madre. No sabe quién es como persona” (2009, p. 66).

Llegados a este punto, nos preguntamos si se debe considerar a Magdalena como una persona que se siente perdida y que, como la mujer bíblica homónima, se encontrará al ser perdonada por una figura masculina. No obstante, consideramos que la Magdalena de Estenssoro no siente malestar por no poder reconocer su identidad, ya que es consciente de su imagen y de su poder fuera de lo socialmente establecido. A fin de recuperar cierta autonomía que le permita identificarse fuera de la imagen del hombre y de la sociedad patriarcal, es necesario crear una resistencia frente al poder que ejerce este sistema opresor, como manifiesta Foucault: “donde hay poder, hay resistencia” (2007, p. 116) y donde hay resistencia existe la subversión y la desobediencia: “[d]esobedecer es negarse a ser cómplice de un sistema, pero también imaginar que la realidad podría ser de otra manera, que la historia podría haber tomado otro rumbo” (Colanzi, 2019, p. 13).

Hacia el final del texto reconocemos la verdadera liberación que siente al preguntarse: “¿Es valiente la mujer que tiene un hijo sin padre?” (Estenssoro, 2019, p. 77), y al responderse que no es valiente sino feliz. A partir de esa constatación se confirma la afirmación de su compleja identidad, aunque suponga el dolor, la angustia y la culpa impuestas por las tradiciones sociales.

La autora construye la subversión del mito de Magdalena al no mostrarla solamente como un personaje arrepentido que acompaña sumisamente a una figura masculina, sino como una mujer que, aunque sufra, sigue sin aceptar las leyes impuestas e incluso encuentra en la rebeldía su liberación. Asimismo, Estenssoro presenta al personaje masculino, de nombre Ernesto, como una figura sarcástica, que simula sentirse perturbado por la idea de no concebir una criatura y hace trampa a las “divinas leyes” impuestas por la religión: “y pensaba en mi hijo, en el hijo que nunca fue... abogado; terminó Ernesto con una risa breve, seca y llena de sarcasmo” (2019, p. 74).

Queda evidente que Ernesto se siente libre y sin culpas y solo aparenta indignación para seguir cumpliendo con su rol en el propio sistema el cual se ejemplifica cuando expresa: “Yo pensaba en Dios, que, como una maldición fulminó aquel: ¡Creced y multiplicaos! que tan fácilmente burla hoy día el hombre con un cuchillo de acero o con un retazo de goma.” (2019, p. 73), nos muestra cómo sostiene el poder dentro del sistema patriarcal al sentirse con la potestad de juzgar a Caroline, personaje que también tiene un aborto, por reconocerse a sí misma “libre”.

47

Palabras finales

La obra de María Virginia Estenssoro supone un paso gigante para la reivindicación femenina en el contexto literario boliviano del siglo XX, ya que su producción literaria se consideró una transgresión de las normas sociales impuestas a la mujer, como mencionamos al inicio de este artículo. Las figuras femeninas de *El occiso* pueden sentirse libres a pesar de vivir bajo un sistema que no las favorece, a partir del momento en que toman consciencia del poder que las figuras masculinas ejercen. Así tengan que cargar con la angustia, el dolor y la muerte, se oponen a los mandatos sociales y llegan a crucificarse simbólicamente, casi como la misma autora.

La escritura de este libro en una época en la que la gesta revolucionaria femenina estaba todavía madurando en el país, supone claramente una ruptura del sistema y un grito de liberación, tanto para la propia autora como para todas las mujeres que pudieron leerla. Destacamos la importancia de la subversión y la resignificación artístico-literaria de las imágenes que representan la sociedad patriarcal y que excluyen a la mujer de forma rotunda. Son estas imágenes las que necesitan ser revisadas y puestas en tela de juicio en el proceso de reconfigurar una historia que ya no se acepta sin sus legítimas protagonistas, y en la constitución de una sociedad en constante desarrollo pero que, hasta el momento, sigue manteniendo la tradición patriarcal, algo que sucede no solo en Bolivia sino a nivel global.

Referencias

- ARIÉS, P. (2000). *Historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días* (1.a ed.). Barcelona: El acantilado.
- ASSE, J. (1997). “El mito, el rito y la literatura”. *Tiempo Cariatide*, pp. 1-18.
- BETETA MARTÍN, Y. (2009). “Las heroínas regresan a Ítaca. La construcción de las identidades femeninas a través de la subversión de los mitos”. *Investigaciones feministas: papeles de estudios de mujeres, feministas y de género*, 0(0), pp. 163-182.
- BLANCO MAMANI, E. (2005). *Enciclopedia Gesta de autores de la literatura boliviana*. La Paz: Plural.
- CASTELLANOS, R. (2018). “Mujer que sabe latín”. *Mujer que sabe latín*, 61(2), pp. 59-61.
- CHEVALIER, J. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
- COLANZI, L. (2019). “La imaginación radical”. En L. Colanzi (Ed.), *La desobediencia. Antología de ensayo feminista* (pp. 11-16). Santa Cruz: Dum Dum editora.
- DE BEAUVOIR, S. (2010). “El Segundo Sexo I”. En *Revista Ciencias Humanas* (Vol. 6).
- DURÁN DE LAZO DE LA VEGA, F., SEOANE DE CAPRA, A. M., SEOANE FLORES, A., y FERNÁNDEZ DE APONTE, P. (1952). *Bolivia, su historia, Tomo V, Gestación y emergencia del nacionalismo, 1920-1952*. La Paz: La Razón.
- ESTENSSORO, M. V. (2019). *El Occiso* (3.a ed.). Santa Cruz: Dum Dum editora.
- FEDERICI, S. (2019). El gran Calibán. En *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (1.a ed., p. 430). Cochabamba: La Libre. Mujeres, territorios y resistencias. Excepción.
- FOUCAULT, M. (2007). *Historia de la sexualidad, volumen I* (31.a ed.). México D.F.: Siglo XXI editores.
- FRIEDAN, B. (2009). *La mística de la feminidad* (1.a ed.). Madrid: Cátedra.
- GALLEGO ZARZOSA, A. (2012). “María Magdalena y su tratamiento erótico: la Magdalena de Lope”. En *Analecta Malacitana (AnMal electrónica)*, pp. 421-450. Facultad de Filosofía y Letras.
- LAZARTE SUÁREZ, F. V. (2019). *Muerte, amor y escritura en El occiso y Bajo el oscuro sol*. La paz, Bolivia: Universidad Mayor de San Andrés.
- LERNER, G., y TUSSEL, M. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica D.L.
- OPORTO ORDOÑEZ, L. (2001). *Las mujeres en la historia de Bolivia. Imágenes y realidades del siglo XX. 1900-1950 (Antología)* (1.a ed.). La Paz: Sol de Intercomunicación: <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1993.8.1708>
- QUIROGA GISMONDI, M. T. (1997). *María Virginia Estenssoro: Escritora, Periodista Y Profesora Boliviana* (de G. y G. S. de A. de G. Ministerio de Desarrollo Humano. Secretaría de Asuntos Étnicos, Ed.). La Paz.

Las lesbianas frente al VIH/SIDA en México:

el caso de la revista *Las amantes de la luna*, 1993-1995

Fausto E. Gómez García

Introducción

María Elena, una mujer lesbiana que había participado en el XIII Congreso de *Gays* y Lesbianas llevado a cabo en 1991 en Acapulco, fue diagnosticada ese mismo año como portadora de VIH. Aterrorizada, buscó ayuda llamando a TELSIDA, una línea de crisis para personas seropositivas. Tras el teléfono, un amable joven –Francisco– intenta tranquilizarla, señalándole que, en tanto lesbiana era virtualmente inmune a la enfermedad, sentenciando que “no conoce ningún caso de mujeres lesbianas a quienes les haya dado SIDA” (Nualart y López, 1992, p. 24). La anécdota, recogida en una de las primeras publicaciones sobre lesbianas y SIDA en México, culminaba exhortando a la comunidad lesbiana, así como a las instituciones activistas sanitarias, a tomar conciencia sobre este fenómeno tan invisible, apuntando que sus autoras, activistas del grupo lésbico guadalajareño Patlatonalli, habían comenzado a tomar cartas en el asunto: “Patlatonalli quiere rebasar el límite de la ausencia de financiamientos, de la falta de apoyo oficial, de la invisibilidad de las mujeres lesbianas” (Nualart y López, 1992, p. 26).

De hecho, María Elena (de quien no queda del todo claro si era una persona real), es lo más cercano que podemos hallar de un caso “confirmado” de transmisión por vía sexual entre mujeres en el país ya entrada la década de los noventa. La aparente inmunidad de las lesbianas a una pandemia que cobraba miles de vidas a ritmos macabramente acelerados no parece haber reducido la ansiedad de una comunidad que exigió desde los noventa su inclusión a las campañas de sexo seguro, a fin de frenar una crisis inexistente; una de la que ni ellas mismas parecían conocer caso alguno entre sus filas.

En su conjunto, publicaciones sobre lesbianas y SIDA comenzaron a aparecer sucesivamente en la prensa feminista mexicana entre 1991 y 1995; sin embargo, el cúmulo más significativo de estos artículos estará registrado en la primera publicación periódica dirigida a lesbianas en México, *Las amantes de la luna: suplemento lésbico* (LAL), donde se darán a conocer una serie de artículos sobre sexo seguro y terapia sexual, cuya brújula reivindicativa será la prevención del VIH/SIDA entre las lesbianas.

En México, el sexenio delamadrista (1982-1988) apuntalará el advenimiento de un largo proceso de descentralización del sistema de salud pública, al transferir muchas de las competencias federales al poder de las instancias de salubridad estatales y municipales, lo que, paralelamente,

permitirá una crítica popular más amplia al acceso de salud pública entre distintos sectores de la izquierda capitalina de este periodo (Marván, 2012).

En este capítulo analizaré una muestra de los once artículos aparecidos en *LAL* entre 1993 y 1995, cuya temática giró en torno a la educación sexual de y para mujeres que tienen sexo con mujeres, haciendo especial énfasis en aquellos que abordaron los tópicos de “lesbianismo y VIH” y “prácticas sexuales entre mujeres”, todos ellos enmarcados en el contexto de la última década de la pandemia del SIDA en México. Mi argumento central, es que los artículos publicados en *LAL* ejemplifican la pujanza de la comunidad lesbiana para volverse visible en las agrupaciones feministas que actuaban en el marco de la descentralización de la salud pública; siendo el SIDA, como enfermedad vinculada en el discurso popular con la homosexualidad, lo que permitirá la apertura de este diálogo. Esto pese a que, en regla, las lesbianas como grupo representaban el sector con riesgo de transmisión más bajo. La resistencia de las comunidades lesbianas a su invisibilidad en los sistemas de salud pública, pero también a la misoginia y androcentrismo de las campañas de prevención del VIH dirigidas específicamente a varones, son un punto focal de este análisis.

El uso de la categoría “resistencia” en esta investigación, parte de las premisas de Beatriz Gimeno y Sheila Jeffreys, quienes, como feministas lesbianas, argumentan que el lesbianismo supone esencialmente una afrenta al poder masculino. Este poder, como se señala a lo largo de este capítulo, atraviesa a las diferencias de orientación sexual entre varones, de tal forma que expone cómo la cultura gay se reproduce y se favorece de la misoginia de la cultura patriarcal dominante. Así, las movilizaciones a favor de la salud lesbiana han tenido que enfrentarse tanto a la opresión heterosexual del Estado masculino, como al sexismo estructural de los varones *gay*.

Para ahondar en estas tácticas concretas de resistencia, esta investigación se vale del método historiográfico para estudiar las fuentes disponibles sobre el tema, esencialmente, los artículos de *LAL*, y algunos otros publicados en las revistas conexas de *Fem* y *La correa feminista*. El material sobre salud sexual lesbiana de *LAL*, ejemplifica los esfuerzos de activistas feministas por promover prácticas de sexo seguro entre mujeres de la comunidad lesbiana, así como las formas de visibilidad sobre esta temática en el contexto más amplio del activismo gay para frenar los dolorosos decesos que experimentó la comunidad de varones homosexuales en el país. Los artículos aparecidos en *LAL* encarnan la preocupación de activistas lesbianas para concientizar y educar a la comunidad de mujeres sobre los peligros de su contagio, así como de métodos para realizar prácticas sexuales seguras, aun cuando los casos probados de infección entre mujeres que citan nunca proceden de México. En este proceso construyeron una crítica al androcentrismo de las campañas de salud sexual a través de la circulación de material trasnacional desde y para colectivos lesbianos, muchos de ellos, traducciones de documentos informativos escritos originalmente en inglés, y distribuidos en distintas partes de Estados Unidos, Europa y Canadá.

Desde principios de la década de los setenta, el activismo lesbiano se había construido desde la noción de la “mujer que se identifica con las mujeres”, una política donde se había redefinido al “lesbianismo como una saludable elección para las mujeres, basada en la autoestima, el amor por otras mujeres y el rechazo de la opresión masculina” (Jeffreys, 1996, p. 11). Este énfasis en el feminismo como fundamento insurgente de la identidad lesbiana será la base creativa de diálogo con los movimientos por la salud de las mujeres, tanto por su carácter anti psiquiátrico, como en su negativa a aceptar los fundamentos masculinos de la práctica e ideología médica.

Los primeros casos documentados de VIH/SIDA en México aparecieron en 1983, y fueron rápidamente presentados en la prensa como una enfermedad que azotaba exclusivamente a dos grupos repudiados; dígame casi por antonomasia, drogadictos y homosexuales. Para Liguori las cifras fueron más bien conclusivas, para diciembre de 1990 se reportaron en el país 5,907 casos de SIDA, de los cuales 837 eran mujeres, lo que representaba un 16% del total de registros, esto es, una relación hombre-mujer de 5:1(1991, pp. 28-29). De acuerdo a la autora, de ese porcentaje femenino el 66.4% habían adquirido el VIH a través de transfusiones sanguíneas, mientras que una tercera parte (18.2%), vía coito heterosexual con parejas de sexo opuesto (1991, pp. 29-30); no encontrando un solo caso confirmado en el país por transmisión sexual de mujer a mujer.

Las tasas de transmisión y mortandad del virus entre distintos sectores de mujeres comenzaron a volverse visibles en la prensa feminista nacional desde 1987; fenómeno correlacional al despunte de contagios femeninos vía transfusión sanguínea en el periodo de 1988 a 1994. Simultáneamente, en los noventa las lesbianas consolidarán una crítica sustentada en dos rubros básicos: la necesidad de situar a las mujeres en el centro de la discusión como agentes de riesgo y cambio en las campañas de prevención; y la articulación de un movimiento lesbiano que demandaba su visibilidad y especificidad frente a las instituciones médicas masculinas. La mayor distribución de material sobre lesbianas y SIDA en Estados Unidos y Europa llevará a las comunidades lesbianas mexicanas a importar, traducir y adaptar estos materiales a su contexto, como una estrategia de resistencia política a la ausencia e ignorancia de las autoridades del país respecto a su existencia como sujetas de derechos médicos.

De esta forma, la celebración de la sexualidad lesbiana como una expresión saludable, placentera y solidaria de las relaciones de las mujeres, se nutrirá paralelamente de una crítica mucho más política al derecho de las lesbianas al acceso de información en el rubro de la prevención médica. De esta forma, los artículos sobre educación sexual en *LAL*, ejemplifican la integración de la comunidad lesbiana mexicana en las discusiones y contextos nacionales e internacionales, particularmente los relacionados a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres.

Las amantes de la luna: suplemento lésbico

Las amantes de la luna surgió como un suplemento dirigido a la comunidad lesbiana dentro de la revista *Del otro lado* (DOL), una publicación de hombres *gay* editada por la agrupación homosexual Colectivo Sol. En su primera aparición en el número 5 de 1993, emergió como un segmento (“Lesbiandades”) de seis páginas. En los dos números siguientes (6 y 7) figurará como *La luna: suplemento lésbico*. Ya con la aparición del número 12 de la revista DOL, adquirirá una numeración independiente en calidad de separata.¹ De acuerdo a la comunicóloga Isabel Barranco:

Antes de ser una revista independiente *LAL*, fue una sección informativa de la revista *Del otro lado* [...]. En esta revista se publicaron cuatro números hasta que Cecilia Riquelme se hizo cargo de la edición de los seis siguientes números ya con el nombre *Las amantes de la luna* para el número 10, y ya como suplemento contaba con una extensión de entre 7 y 9 páginas, además de contar con Eugenia Olson como co-editora. (2008, p. 39).

52

Cecilia Riquelme permanecerá como la editora de la revista a lo largo de su existencia como “suplemento lésbico”; chilena, Riquelme fue una de las tres fundadoras de la primera agrupación de lesbianas en su país, Ayuquélén, grupo que organizaba reuniones de apoyo en las instalaciones de un espacio feminista, y que en medio de polémicas salió a la luz en 1987 a través de una entrevista a un periódico de izquierdas, donde afirmaban ser “lesbianas de opción”. Tras el Primer Encuentro Lésbico Feminista de América Latina celebrado en México ese mismo año, Riquelme cambiará su residencia a este país, posiblemente para escapar de la represión de la dictadura de Pinochet bajo la cual, impunemente, se había matado a golpes a una lesbiana, amiga de Riquelme –suceso catalizador para la fundación de Ayuquélén en 1984 (Mogrovejo, 2000). A partir de 1994, *LAL* se transformará:

En su segunda época, como separata de la revista, *Del otro Lado*, *LAL* creció de 8 a 16 páginas, haciéndose de más colaboradoras y secciones [...]. A partir del año 2000, *LAL* se independiza totalmente del Colectivo Sol [...] y publica cinco números más en su segunda época, con el apoyo financiero de *International Fund for Sexual Minorities* (Barranco, 2008, pp. 41-41).

¹ En mis referencias mantengo esta numeración, por lo que los artículos marcados dentro de la revista DOL en realidad pertenecen a los suplementos lésbicos que aún no habían adquirido una numeración independiente. Ninguna de mis fuentes primarias pertenece a las secciones *gay* de DOL, pero utilizo esta categorización para los artículos que figuraron en su faceta de suplemento. A su vez, utilizo la numeración independiente a partir de su primera entrega como separata, que corresponde a la publicación número 12 de *El otro lado* en febrero de 1994.

Los artículos aquí analizados únicamente abordan sus facetas como suplemento y separata, dado que me interesa situar a la revista en su relación de rupturas y continuidades con el movimiento más amplio de activismo *gay* contra el SIDA, lo que implica una temporalidad de dos años, 1993-1995. Desde 1994, *LAL* logrará la hazaña de ser la primera revista lesbiana de tiraje periódico y distribución comercial en México, la escasez de este tipo de publicaciones en Latinoamérica se expresa a través de sus contactos con otras afines en la región: la argentina *Las Lunas y Las Otras*, la brasileña *Um outro olhar* y *Esto no tiene nombre*, primera revista de lesbianas latinas en Estados Unidos. De acuerdo a Isabel Barranco:

Los temas publicados hasta el último número fueron los concernientes a la salud sexual y reproductiva, el sexo seguro, y el contagio del Virus de Inmunodeficiencia Humana, VIH o SIDA en las relaciones de mujeres que aman a otras mujeres. Dada la escasa información que existe al respecto en nuestro país, *LAL* hizo la traducción de textos sobre el tema —en la sección *Lesbotextos*— siendo en su mayoría extraídos de documentos, informes e investigaciones elaboradas por instituciones médicas, universidades o de organizaciones no gubernamentales de feministas estadounidenses, europeas y canadienses. (2008, p. 40)

Estos artículos reproducen generalmente fragmentos de obras, o bien, panfletos en su totalidad. Entre las traducciones se encuentran materiales provenientes del *Lesbian AIDS Project* del *Gay Men Health Crisis* de Nueva York, el *London Lesbian and Gay Switchboard*, así como reportajes y extractos de artículos canadienses. Una de las entregas más notables, es la traducción en tres partes del quinto capítulo del libro de terapia sexual, *Sapphisty: The Book of Lesbian Sexuality* de la autora sadomasoquista Pat Califia. A la larga, las propias integrantes de *LAL* comenzaron a publicar material original sobre salud lesbiana enfatizando un lenguaje coloquial, pero en términos de contenido, la influencia de las campañas angloparlantes permaneció irrefutable.

53

La emergencia del movimiento de salud lesbiana.

Un polémico estudio dirigido por la oncóloga Suzanne Haynes, señaló en 1993 que las lesbianas tenían una probabilidad mucho mayor de desarrollar cáncer de seno que las mujeres heterosexuales: “El INC estima que 1 de cada 8 mujeres puede desarrollar este tipo de cáncer en algún momento de su vida. La posibilidad para las lesbianas es de 1 de cada 3” (1994, p. 11). Bajo el nombre de Susan [sic] Haynes, una breve síntesis de apenas una página apareció en el quinto número de *LAL* en 1994. De acuerdo a Mairead Sullivan, el estudio resultó controvertido desde su presentación original en 1992, debido a una correlación metodológica que podemos considerar cuando menos dudosa:

[...] las muertes de mujeres y Haynes concluyó que las lesbianas tienden a una mayor incidencia en factores de riesgo asociados al cáncer de mama —obesidad, tabaquismo, consumo de alcohol y nuliparidad (no tener hijos)— en comparación a las mujeres heterosexuales [...]. Su estudio implicaba que existe una causa relacional entre lesbianismo y cáncer de mama cuando, en realidad, la relación es solo correlativa y deductiva [...]. Haynes dedujo que las lesbianas, dada su alta incidencia en varios de estos factores de riesgo, tenían mayores índices de cáncer de mama. (2018, p. 226)

Sin embargo, la autora indica que la amplia publicitación de estas estadísticas movilizó en buena medida las exigencias de las lesbianas estadounidenses por una mayor visibilidad dentro de las políticas sanitarias. Como activistas del SIDA, las lesbianas norteamericanas advirtieron el poder de su organización en el rubro de la salud; pero desprovistas de una pandemia correlativa, articularon una “especificidad de salud lésbica” a través de sus índices de incidencia en el rubro del cáncer de mama.

54

Resulta sorprendente que, pese a la reimpresión de este estudio, en *LAL* el cáncer de mama terminó por ser un tema más bien marginal, la alarmante cifra no pareció inmutar a sus editoras quienes en los cuatro números siguientes no volvieron a publicar artículo alguno sobre cáncer de seno, esto pese a las intensas movilizaciones de las lesbianas angloparlantes sobre este tema. Sin embargo, la historia de la reimpresión del artículo de Haynes es interesante por sí misma: fue extraído del reportaje original de la publicación canadiense *Quota Magazine*, reportaje que será traducido al español por la revista lesbiana argentina *Las Lunas y Las Otras* en 1993 y finalmente reimpreso en las páginas de *LAL* al año siguiente.

LAL refleja las intensas redes transnacionales lesbianas emergidas en el activismo post-*International Lesbian Information Service* (ILIS) en 1986 y de los Encuentros Latinoamericanos y del Caribe de Lesbianas Feministas; esto pese a que el VIH/SIDA tomó la batuta como eje central de las discusiones sanitarias entre lesbianas mexicanas. Ni ILIS ni los Encuentros pudieron contrarrestar las diferencias entre Estados Unidos/Europa y Latinoamérica, donde las lesbianas de este último bloque carecían de instituciones separatistas sólidas, por lo que, en muchas ocasiones, serán los medios de comunicación gays los catalizadores de discusiones y foros de encuentro entre las unas y las otras. Las lesbianas utilizaron estos medios para conectarse, pero al mismo tiempo desarrollaron una cultura de resistencia que reivindicaba su especificidad en relación a la norma masculina homosexual. Como Beatriz Gimeno señala: “*Gays* y lesbianas ocupamos de principio lugares tan distintos en el mundo como son los lugares prefijados de antemano para hombres y mujeres” (2005, p. 23).

Sin embargo, el VIH/SIDA figuró de forma abrumadora en casi todas las publicaciones gays internacionales del periodo, y en ese sentido *DOL* no fue una excepción. El constante diálogo entre lesbianas y gays, no solo como activistas, sino de estos últimos como mediadores de los incipientes foros impresos de la comunidad lesbiana, moldeará, a mi parecer, un mayor énfasis sobre una enfermedad

que afectaba de forma directa a los varones homosexuales, quienes permanecieron indiferentes al cáncer de mama, enfermedad que difícilmente podían desarrollar. Esto demuestra a su vez que, a fin de repuntar su visibilidad, las lesbianas no solo debían resistir al oprobio anti homosexual que compartían con los hombres *gay*, sino a las diferencias estructurales y económicas que, como mujeres, las desproveyan de sus propias instituciones y medios de comunicación independientes.

Estas diferencias económicas fueron latentes, pues paradójicamente, pese al alza del pánico anti homosexual y la incompetencia de las instituciones sanitarias ante el SIDA, a lo largo de la primera década de la pandemia se expandió una pujante cultura gay en la Ciudad de México, en la cual las lesbianas figuraron de forma marginal. De tal suerte que las revistas comerciales gays que aparecieron durante y después de la pandemia; como *Macho Tips*, *Apolo El Fuego* y *Del Otro Lado*, contarán simultáneamente con breves columnas lésbicas: “Amazonas”, “La columna de Viviana” y *LAL* respectivamente, que expresarán una representatividad meramente nominal.

Por tanto, será el feminismo el eje insurgente en el desarrollo de posturas críticas a este abordaje androcéntrico. Linguoli, por ejemplo, señaló en 1991 a la revista *Fem* la urgente necesidad de coordinar un movimiento feminista contra el SIDA, a fin de articular estrategias y análisis centrados en las experiencias de las mujeres seropositivas que lograsen atender sus necesidades en los marcos de las movilizaciones civiles y las demandas a los programas de salud pública. Dos años después, en las páginas de *LAL*, la defensa pionera en el desarrollo de la terapia sexual lesbiana partirá del supuesto de que era “muy diferente relacionarse con una mujer que con un hombre, tanto desde el punto de vista sexual, como, principalmente del punto de vista económico, cultural y político” (de Galf, 1993, p. 68). Es decir, fue a través de una crítica feminista a la misoginia de las campañas del SIDA, como las lesbianas lograron articular una propuesta que centrara al lesbianismo como el epítome del ejercicio de la autonomía sexual femenina.

Prácticas de sexo lésbico seguro a mediados de los noventa

En un artículo traducido y publicado en *LAL* todavía en su faceta como suplemento, dos expertas en salud norteamericanas indicaban las distintas formas en que las lesbianas pueden adquirir VIH, un fenómeno que, nos señalan, comenzaba a multiplicarse en Estados Unidos:

Algunas lesbianas tienen sexo oral, vaginal y anal con hombres por gusto, fuerza o necesidad; algunas usan drogas y comparten las agujas; otras tienen transfusiones de sangre; algunas son inseminadas artificialmente; y otras intercambian sangre y secreciones vaginales durante el contacto sexual con mujeres (Cole y Cooper, 1993, p. 48).

Las propias autoras del artículo advertían que en realidad son las prácticas bisexuales en las que algunas mujeres identificadas como lesbianas incurrierán, el mayor factor de riesgo de transmisión a la comunidad. Notablemente, las prácticas sexuales propiamente entre mujeres aparecen al final de la lista, más adelante señalaron: “En teoría las lesbianas pueden estar bajo riesgo de transmisión del VIH, por una variedad de actividades sexuales con parejas femeninas infectadas con el virus, debido al intercambio de sangre y secreciones vaginales” (Cole y Cooper, 1993, p. 49).

La clave en el fragmento anterior es “en teoría”. Las autoras afirmaban carecer de estadísticas sobre lesbianas seropositivas en su país, argumentando que su invisibilidad en las instituciones encargadas del monitoreo impedía tener referencias cuantitativas empíricas sobre este grupo. Un artículo posterior, escrito por Cecilia Riquelme, anunciaba lo siguiente: “Después de muchas conversaciones con chavas de nuestra comunidad, he constatado que sigue habiendo una buena cuota de desinformación sobre el VIH/SIDA, que sigue habiendo una actitud de notoria resistencia a practicar el sexo seguro entre nosotras” (1994a, p. 4).

56 ¿En qué consistían estas prácticas de sexo seguro? Para finales de la década de los noventa, el condón ya se había transformado en una suerte de estandarte de las prácticas de sexo seguro en las campañas de prevención del SIDA en todo el mundo. Sin embargo, las barreras de su difusión entre las lesbianas resultan claramente profundas, y limitada a aquellas que integraron los dildos a su alcoba. Pese a ello, las lesbianas se valieron de este antecedente para crear sus propios medios de protección, y dirigidos específicamente a sus necesidades como mujeres. Por ejemplo, un artículo publicado en el tercer número de *LAL* comentaba:

Sabemos que el virus del sida se transmite principalmente a través del intercambio de cuatro secreciones corporales: semen, fluidos vaginal y cervical, y sangre [...] En vista de que es común tener pequeñas cortaduras [...] en los dedos, se recomienda ponerse guantes de látex a la hora de hacer penetraciones [...] En su defecto, cada quien puede improvisarse unos protectores para las manos con envoltura de plástico autoadherible. (Lecuona, 1994, p. 2).

En relación al sexo oral, Petra Ojiles, en un artículo publicado en el quinto número de *LAL*, educaba a las lesbianas sobre la importancia del uso de la barrera de látex:

Las lesbianas debemos usar un dique o protector bucal durante el *cunnilingus* [...] Los diques son unos trozos cuadrados de látex que miden trece centímetros por lado [...] El dique se usa de diferentes maneras: si a ti te van a hacer el *cunnilingus* puedes cubrir tu vulva completa sosteniendo el dique con los dedos, al mismo tiempo que separas los labios mayores y facilitas la faena. Si tú vas a hacerlo, puedes colocarte el dique como cubrebocas. (1994, p. 10).

En la misma dirección, una traducción muy libre por Juan Jacobo Hernández sobre un folleto inglés del *London Lesbian and Gay Switchboard LTD* señala:

si tienes ganas de mamar, lo mejor es usar una barra dental de látex, un pedazo de plasti-pack o abrir un condón de sabores que actúan como barrera. Una barrera dental de látex es un cuadro de ese material diseñado originalmente para ser usado por dentistas [...] Las lesbianas en los Estados Unidos, Europa y Australia los usan cada vez más. (1993, p. 56)

Tanto la traducción del panfleto, como el artículo de Ojiles, vienen acompañados de imágenes virtualmente idénticas. Del primero, unas fotografías tomadas por Cecilia Riquelme donde se observa a una mujer desnuda y con la vulva expuesta mientras aplica tres métodos distintos de protección con látex: la barrera dental, los guantes quirúrgicos y finalmente, aunque sin dar mayores instrucciones de cómo hacerlo, se la muestra cortando un condón masculino para hacer una barrera de látex improvisada (Hernández, 1993). De acuerdo a Sheila Jeffreys, la difusión del uso de barreras de látex entre la comunidad lesbiana ejemplifica la expansión de “una nueva sexualidad, inspirada en la de los varones *gays*” (1996, p. 235). Un análisis provocativo, pues señala con contundencia la mayor visibilidad de las necesidades de los *gays* como hombres, y, por tanto, agentes de un mayor reconocimiento y visibilidad en los discursos médicos.

57

Estas diferencias estructurales, no lograron ser superadas por el movimiento lesbiano contra el SIDA, pues la transformación del punto de partida masculino, solo podía reestructurarse a través de la modificación amplia en las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Por ello, en dos años de tiraje de *LAL*, solo un artículo no enfatizó al SIDA como eje de la educación sexual lesbiana. En “Cómo cuidarse el tesorito”, Cecilia Riquelme bajo el pseudónimo “Dra. Corazón”, ofrece algunos consejos sobre la importancia del *papanicolau*, la exploración periódica de los senos y la limpieza vaginal:

En caso de tener hongos, se pueden aplicar duchas de agua avinagrada [...] una vez al día y colocar en la vagina una cápsula de acidófilo [...] El objetivo de estas aplicaciones es restaurar la acidez normal de la vagina [...] En el caso de tricomas, además de la ducha avinagrada lo recomendado es poner en la vagina un diente pelado de ajo [...] lo dejan toda la noche [...] y lo retiran en la mañana antes de bañarse (1994b, p. 8).

Los consejos de Riquelme hacen eco del uso de la medicina holística que caracterizó al movimiento de salud de mujeres en el feminismo mexicano de 1980. En 1979, el conocido grupo feminista Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL) abrió una clínica de salud para mujeres en Cuernavaca, respuesta a los procesos de descentralización de salud pública en el estado de Morelos, donde ofrecían servicios de homeopatía, naturismo, acupuntura y parto psicopro-

filáctico (Cardaci, 1995). El movimiento de salud de las mujeres opuso una resistencia no solamente a las deficiencias en la estructura y alcance de los servicios sanitarios del Estado, sino a la perspectiva masculina en la práctica médica, traducida en la hegemonía del cuerpo masculino como arquetipo del ente médico, y los orígenes patriarcales de la iatrogenia y la medicina alópata.

Esta expansión de servicios de salud feminista no fue exclusiva de CIDHAL, de hecho, el artículo traducido por Juan Jacobo Hernández en 1993 finalizaba con una breve publicidad de Salud Integral Para la Mujer (SIPAM), anunciado como un servicio gratuito de “detección de enfermedades de transmisión sexual y VIH/SIDA [...] Para mujeres y atendido por mujeres”. En última instancia, los consejos para improvisar distintas barreras protectoras son herencias en sí mismas de la lucha feminista por ofrecer opciones a las mujeres para controlar sus propios cuerpos; la diferencia más radical será evidentemente el cambio en las prioridades. En medio de una crisis, el SIDA apenas dará cabida a otra discusión sanitaria, y como Jeffreys menciona, con ello una nueva imagen del sexo lesbiano, mediado por el uso de dispositivos de látex. Es decir, al final las campañas homosexuales masculinas del SIDA no escaparon de las mismas prácticas y perspectivas sexistas que les confería poder a los homosexuales desde su posición como varones. De ahí que fuese necesario un movimiento de resistencia de salud lésbica frente al Estado y al propio movimiento homosexual del SIDA.

58

Ya un año antes, SIPAM señaló que “el 20% de las mujeres atendidas [en sus instalaciones] pertenecen a la población lésbica, mostrando un gran número de ellas enfermedades de transmisión sexual, lo que hace suponer que es un sector con muchas probabilidades de contraer VIH” (Mogrovejo, 1992, p. 15). Sheila Jeffreys advierte que: “La educación para el sexo seguro entre lesbianas descansa sobre la idea de que el sexo entre lesbianas es una vía de transmisión del sida, a pesar de la inexistencia de pruebas” (1996, p. 232). Esta controvertida afirmación responde al descomunal interés que mostraron las activistas lesbianas por una enfermedad que pareció jamás afectarles de forma significativa. En la que es quizás la más apocalíptica de estas advertencias, leemos:

Amber Hollibaugh, directora del “*Lesbian AIDS Project*” de Nueva York, declaró en julio de 1992 al boletín *ILIS Newsletter*, que piensa que va a haber una explosión de lesbianas con VIH dentro de poco. “Podemos documentar fácilmente entre 300 a 500 casos de lesbianas con VIH en Nueva York. Pero en la mayoría de las comunidades lesbianas falta el conocimiento o se niega el problema completamente” (Riquelme, 1992a, p. 5).

Las formas concretas de transmisión, lo que se entendía por “lesbiana” ¿incluía, por ejemplo, a mujeres que tenían sexo regular con hombres pero que se identificaban como tales? y la falta de una cifra concreta, nos hace ver que la espera quizás sea aún más larga de lo que Hollibaugh pensaba. Ese mismo año, Norma Mogrovejo señaló vagamente: “Sabemos que dentro del ambiente ya hay algunas compañeras seropositivas, sin que ellas aparezcan en las estadísticas” (1992, p. 15). LAL cesó su publi-

cación como separata en 1995 sin que aquellas compañeras figurasen aún en las estadísticas, y sin que las propias activistas tuviesen claridad alguna sobre un solo caso certero de infección por vía sexual mujer-mujer en México.

Conclusiones

Por supuesto, la pandemia de lesbianas seropositivas nunca sucedió. Pero aún más importante, este activismo es un ejemplo sobre cómo una crisis médica inexistente puede disparar la creación de un movimiento de activismo sanitario. La crisis lesbiana por el SIDA existió ideológicamente a través de imágenes, de campañas y de intereses genuinos, sirvió como canalizador de un movimiento que buscó reposicionar la sexualidad en el centro de las discusiones lésbicas, abordando temas de difícil acceso en las discusiones más amplias de la salud pública, lo que orilló a las activistas lesbianas a valerse de la traducción y adaptación de material producido generalmente en los contextos estadounidense y canadiense.

La historia del activismo lesbiano contra el SIDA, además, expone la construcción de un movimiento y discurso de resistencia esencialmente ideológico. La construcción del cuerpo femenino como un ente de transmisión y remisión del VIH, suponía en primer lugar, reposicionar a las mujeres como individuos con derechos específicos al acceso a los servicios de salud. De forma simultánea, el discurso de las “lesbianas seropositivas” reivindicaba su rebeldía a los procesos de invisibilidad, apuntando que las mujeres lesbianas tenían necesidades específicas a raíz de su ejercicio de la sexualidad, las cuales eran invisibles tanto para el sistema sanitario del Estado, como a las campañas de sexo seguro de fuerte orientación masculina.

La idea de resistencia en el movimiento de salud lésbica, por tanto, fue esencialmente construida como insurgencia al orden de dominio heteropatriarcal. A su vez, fue una reivindicación de la existencia lesbiana como una expresión saludable, placentera y solidaria de la sexualidad femenina. Sin embargo, en su sentido más innovador, el movimiento de salud lesbiana en México y otras partes del mundo, resultó revolucionario por reafirmar a las mujeres lesbianas como sujetas de derechos en los sistemas de salud, una demanda que continúa en la actualidad, y que reafirma la importancia de la continuidad del activismo feminista internacional para obtener servicios de salud incluyentes e igualitarios para todas las mujeres.

Referencias

- BARRANCO, I. (2008). *Análisis pragmático discursivo de las revistas lésbico-feministas Las amantes de la luna (1993-2003) LeSVOZ (1996-2004) y Nota'n Queer (2002-2004) por el reconocimiento de sus derechos sexuales en la Ciudad de México*. (Tesis doctoral). Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.
- CARDACI, D. (1995). "Pensando como mujeres... propuestas educativas en salud de los "colectivos" y "redes" de mujeres". En S. González (Comp.), *Las mujeres y la salud* (pp. 129-165). El Colegio de México.
- COLE, R. Y COOPER S. (1993). "Las lesbianas y la educación sobre el VIH/SIDA". *Del otro lado* (8), pp. 48-49.
- DEL GALF, M. (1993). "Nuestra sexualidad". *Del otro lado* (6), pp. 66-68.
- GIMENO, B. (2005). *Historia y análisis político del lesbianismo: la liberación de una generación*. Gedisa: España.
- HAYNES, S., (1994). Cáncer de mama: un asunto de lesbianas. *Las amantes de la luna* (5), p. 11
- HERNÁNDEZ, J.J. (TRAD.) (1993). "Las lesbianas y el VIH, algo para reflexionar". *Del otro lado* (9), pp. 54-56.
- JEFFREYS, S. (1996). *La herejía lesbiana: una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana*. Cátedra: España.
- 60 LECUONA, L. (1994). "Magia digital". *Las amantes de la luna* (3), p. 2.
- LIGUORI, A.L. (1991). "Las feministas ante el SIDA en México". *Fem* 15(103), pp. 28-33.
- MARVÁN, I. (2012). "De la ciudad del presidente al gobierno propio, 1970-2000". En A. Rodríguez (Coord.), *Historia política de la Ciudad de México* (pp. 417-564). México: El Colegio de México.
- MOGROVEJO, N. (1992). "Sexo seguro entre mujeres: ¿un asunto invisible? *La correa feminista* (4), p. 15.
- MOGROVEJO, N. (2000). *Un amor que se atrevió a decir su nombre: la lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*. Plaza y Valdés: México.
- NUALART, M. Y LÓPEZ, G. (1992). "Mujeres lesbianas y SIDA". *Fem* 16 (118), pp. 24-26.
- OJILES, P. (1994). "Dicen las malas lenguas". *Las amantes de la luna* (5), p. 10.
- RIQUELME, C., (1994A). "Lesbianas y VIH: un asunto no solo para reflexionar". *Las amantes de la luna*, (6), pp. 4-5.
- RIQUELME, C. (1994B). "Salud sexual o cómo cuidarse el tesoro". *Las amantes de la luna* (1), pp. 7-8.
- SULLIVAN, M. (2018). "A crisis emerges: Lesbian health between breast cancer and HIV/AIDS". *Journal of Lesbian Studies*, 22(2), pp 220-234.

Prácticas culturales disidentes

estrategias de resistencia ante la heteronormalización y capitalización
de las diversidades sexogenéricas

Erick Fabián Verdín Tello

Mi hombría fue morderme las burlas
Comer rabia para no matar a todo el mundo
Mi hombría es aceptarme diferente
Ser cobarde es mucho más duro
Yo no pongo la otra mejilla
Pongo el culo compañero
(Lemebel, 2011)

Introducción

61

Asumirse diferente en un mundo en el que la exigencia de cumplimiento de la heteronorma es tan pesada, es un acto de valentía, una declaración de ruptura, un grito de liberación, la negación del mandato y el abrazo a la disidencia. Para muchos, como yo, este proceso significa la agencia de nuestro cuerpo, de nuestra identidad, de nuestros procesos de subjetivación. Es hacernos visibles, existir, resistir para no solo sobrevivir. Desde ese espacio de enunciación, mantener la memoria y el reconocimiento histórico de quienes nos antecedieron se vuelve un ejercicio de reafirmación de nuestra propia identidad; esa identidad socavada, menospreciada, injuriada, vituperada, excluida, negada, silenciada, oprimida, castigada. Ser el granito en el arroz, la oveja negra, le pariente incómodx. Ser la diferencia que marca la normalidad, un cuerpo que danza entre el binario moviéndose con libertad, transitando del masculino al femenino, del azul al rosa, de lo duro a lo blando; ser lo no posible, lo que cuestiona el binario, lo que se burla de él. Pero reconocerlo, aceptarlo, vivirlo, expresarlo, supone asegurarse una posición exógena respecto a la sociedad, lejos de lo normal.

Este trabajo busca analizar las tensiones que operan sobre los sujetos que no correspondemos a las expectativas que construye la perspectiva binaria y dicotómica del género y que son influenciadas por la capitalización de nuestros cuerpos a través de modelos identitarios que buscan heteronormar nuestras disidencias. Es el caso del mercado rosa que busca establecerse en una comunidad históricamente violentada, discriminada y oprimida estableciendo normas y modelos como la *gaycidad* que, a su vez, fundan procesos aspiracionales que finalmente logran el cometido del mercado: capitalizar los cuerpos encarnando en los sujetos la sujeción a la heteronorma, como lo diría Butler (1990). En

ese sentido, y siguiendo las palabras de Muñiz (2014) el trabajo plantea alternativas que posibiliten rupturas al dispositivo corporal que construye lo *gay* como pináculo de la homosexualidad, desactivando así espacios de agencia y procesos de resistencia a través de la despolitización de los mismos para convertirlos en productos monetizables.

La heteronorma, el dispositivo corporal y la otredad

Al respecto del concepto *norma*, Judith Butler (2006) establece que una norma no es una ley ni una regla sino un convenio social que delimita las prácticas y relaciones en las sociedades. Al permanecer implícita, puede ser tan sutil que se vuelve difícil de leer por lo que tiende a naturalizar prácticas corporales (individuales y sociales) y establecerlas como alternativas únicas de relación entre las personas. Asimismo, ante su calidad de tácita, una norma puede ser una limitante al cuestionar las prácticas a las que se asocia ya que suele invisibilizarse y revelarse solo a partir de las consecuencias que su seguimiento produce en los sujetos. Por su parte, Meri Torras (2020) trabaja sobre la misma idea al sostener que los sujetos estamos sujetos a las normas que determinan nuestras prácticas corporales. En ese sentido, la autora plantea el cuerpo como un texto en el que se inscriben mensajes —mediados por las normas sociales y lo que estas determinan en torno a los roles sociales de un contexto específico— que son leídos (decodificados) por otros sujetos-cuerpos-textos, desde su relación con otros múltiples sujetos-cuerpos-textos; a este proceso le llama intertextualidad. Podemos entonces establecer que la heteronorma es un convenio social que estipula, de manera diferenciada, las expectativas que se construyen sobre los sujetos hombres y mujeres, en términos de prácticas y roles, en una sociedad y contexto específicos, y que suele estar asociada a una perspectiva suprematista de lo masculino a lo que exige prácticas como fortaleza, protección y obtención, sostenimiento y ejercicio de poder.

Aquí conviene sumar a la discusión la noción de *dispositivo corporal* elaborada por Elsa Muñiz (2014). La autora plantea el dispositivo corporal como un sistema cuyo objetivo es producir sujetos que encarnen discursos específicos. Primero plantea que existen relaciones entre discursos e instituciones que establecen, a su vez, modelos que devienen en normas a través de la producción de representaciones corporales, contenidas en productos artístico-culturales como: programas televisivos, el cine, la literatura, el teatro, etc. Dichas representaciones tienen como meta ser consumidas por los sujetos y establecer pautas para normar prácticas corporales, es decir, se vuelven una especie de modelos a seguir que instauran ciertos procesos aspiracionales en los sujetos. Cuando dichas representaciones son interiorizadas y se instalan como eje rector de las prácticas corporales de los sujetos, el dispositivo cumple su objetivo y termina por cerrarse.

Por otro lado, históricamente, la otredad es y ha sido asociada a lo marginal, lo excluido, lo incómodo, lo monstruoso, lo inmoral, lo amoral, lo anormal. Aquello que no encaja en los moldes, que no cumple las pautas, que no acata las normas; aquello que ha sido perseguido, sometido, acallado,

convertido de retorcido a recto en un afán normalizador de la diferencia. En ese sentido, la heteronorma que establece una perspectiva del género fincada en un modelo binario, exige su cuota de normalidad al diferenciar clara y dicotómicamente las prácticas corporales que los sujetos deben reproducir en torno al género que les fue asignado al nacer. De esta manera, cualquier diversidad es leída como una ruptura a la norma, como una falla del sistema. Los sujetos que encarnan la diversidad son vistos como raros, enfermos, incompletos o imperfectos a los que hay que normalizar, si es posible, o excluir, de no serlo.

El mercado rosa y la identidad *gay*: la heteronormalización de las resistencias

Hoy, en plena era digital y en medio de una pandemia que nos obligó a replantear nuestras formas de interacción y a establecer procesos de comunicación mediados por la tecnología; en una era en la que es posible ver una transmisión del otro lado del planeta en tiempo real, en un mundo en el que se establecen días internacionales dedicados al combate contra las violencias dirigidas hacia las mujeres o contra las fobias a la diversidad sexual, en un país en el que hay 11 feminicidios al día, recuerdo las miradas que establecen juicios sobre mi cuerpo y su expresión mientras habito espacios públicos y que me hacen saber que encarno la otredad por no adherirme a la heteronorma, al no performar las prácticas corporales que me son exigidas por el hecho de haber nacido con un pene entre las piernas, y vuelve la rabia. Esa rabia que sentí cuando una mañana de sábado mi vecino se burló de mí por defender a mis perros del ataque de su perra que pesaba 6 veces más que los míos. Vuelvo a sentir la impotencia, la rabia, el fuego subiendo por mi vientre y el miedo a ser atacado, a ser agredido, ese miedo a verme obligado a pelear a golpes para demostrar mi hombría o a correr, so pena de ser nombrado “puto”. Ese miedo a ser quien soy que me acompañó por años y cuyos escombros sostienen una serie de precarias estructuras en las que, a mis 37 años, reposa mi seguridad.

Recuerdo el momento en el que, sentado en mi sillón, teniendo 32 años, volví a ser un adolescente de 14 sintiendo el rechazo y la burla, esa sensación de que algo estaba mal en mí, de que yo no tenía permitido ser. Y de inmediato mi cuerpo es invadido por una lluvia de diamantina y plumas en respuesta a la rabia, por una fuerza de colores montada en unicornios que me permitió re-habitar mi cuerpo. Esa fuerza que me hizo acudir al MP e insistir en el levantamiento de una denuncia después de repetir cuatro veces lo ocurrido y de exigir que en el acta se asentara que las amenazas fueron homofóbicas. Esa fuerza que la experiencia de la otredad me regaló y que logró borrar la vergüenza de mi cuerpo; esa fuerza que me enseñó a “poner el culo”, como diría Lemebel. El problema es que esa libertad tiene costos.

En un contexto en el que las identidades y subjetividades que históricamente resistieron a las normas de su entorno son apropiadas por marcas transnacionales o convertidas en productos moneizables, el mercado rosa ha construido elaborados modelos de *gaycidad* que están fincados en la dicotomía y el binarismo heterosexual y que, por ende, construyen relaciones de poder (Vidarte, 2007)

Dichos modelos operan desde una concepción hegemónica de la masculinidad (Connell, 2003) que establece la supremacía de lo masculino por encima de lo femenino y desde el que ambos géneros se construyen como una compleja e intrincada suma de prácticas corporales diferenciadas que, a su vez, establecen un sistema de relaciones en el que la valía de las personas se traduce en poder, mismo que se detenta a través de la opresión de la otredad, la cual se asocia a lo femenino. Un ejemplo de ello es cómo lo *gay* se posiciona como una hegemonía dentro del colectivo de disidencias y diversidades sexo-genéricas. De nuevo, el masculino se establece como punto de partida del todo al interior de una comunidad que ha sido y es discriminada y excluida por no pertenecer a la norma heterosexual. Aún en ese contexto, la heteronorma y el modelo hegemónico de masculinidad se siguen construyendo como modelos aspiracionales a los que hay que acceder en aras de encajar, de pertenecer.

La heteronorma se apropia de los espacios de agencia de las disidencias al establecer modelos y estructuras relacionales y de subjetivación que se traducen en exigencias corporales, comportamentales y estéticas. De manera que en el colectivo de hombres homosexuales existe una suerte de categorización jerárquica de los individuos en la que el performance de masculinidad más cercano a la hegemónica virilidad detenta la posición social máxima.

64

Cuerpos atléticos, con barba, todo “natural”, rechazo de prácticas cosméticas de cualquier tipo, ningún rasgo que pueda ser asociado con la feminización del cuerpo y su expresión, rigidez en la expresión corporal, vestimenta poco llamativa y con poca variedad de colores, calidades de movimiento que tienden a denotar dureza y/o fuerza. Los llamados “varoniles” o “masculinos” parecen intentar replicar el estereotipo del hombre cis¹-hetero-blanco. Ya sea en antros, lugares de encuentro sexual, en redes sociales o en *apps* de ligue, establecen una mirada por encima del hombro sobre todas las masculinidades diversas y/o disidentes que no alcanzan sus estándares de masculinidad. Este acto es resultado de la falta de memoria histórica y de la nimia comprensión que existe sobre la dimensión política que ha acompañado la resistencia del colectivo LGBTQ+ y que ha significado la reivindicación de las disidencias, la reapropiación de espacios y la creación de políticas públicas que sirvan para asegurar los derechos de las personas que lo integran. Actualmente ser *gay* y ser *marica* o *jota* no es la misma cosa, una identidad se posiciona sobre otra desde una estructura vertical de opresión; lo irónico, como he mencionado, es que esto sucede al interior de una comunidad ya oprimida.

¹ Abreviación del término cisgénero que se refiere a personas cuya identidad de género es concordante con su sexo biológico.

La identidad jota, de la opresión a la resistencia

Al respecto del fenómeno expuesto, Vidarte (2007) propone en su *Ética marica*, establecer un posicionamiento ético sobre las subjetividades de hombres homosexuales que permita derrocar el mencionado *cistema*². Propone dejar de pensar en modelos replicables y comenzar a validar las diferencias y la diversidad partiendo de aquello que nos es común: la posición de exclusión, esa que ha acompañado a la otredad a lo largo de la historia. La propuesta del autor gira en torno a buscar estrategias que nos permitan soltar la matriz de sujeción heterosexual de la que habla Butler (1990) a través de la aceptación y asunción de la diversidad que se traduce en un conjunto de individualidades. Por ello, rechaza cualquier ética universalista cuyo fin último sea homogeneizar las subjetividades, pasarlas por el control de calidad de la heteronorma y validarlas en tanto que se acerquen más a modelos hegemónicos de la experiencia no heterosexual como lo *gay*. En un contexto como el mexicano, la voz de Vidarte suena fuerte y hace eco, el eco hace mella y devela la herida. En una sociedad machista, clasista, racista y misógina era de esperarse que incluso en los espacios de resistencia exista una competencia constante por buscar la hegemonía.

La violencia que en México vivimos las personas que tenemos cuerpos, identidades y/o expresiones diversas, que nos atrevemos a asumirlo y que lo llevamos al campo de la política como un posicionamiento, es innegable. La violencia ejercida contra las personas que formamos parte de la población mencionada también se muestra en casos sutiles y cotidianos que se han convertido en la norma de relación entre la comunidad de hombres homosexuales. Por ejemplo, es evidente la discriminación que existe, al interior de la comunidad homosexual, hacia las subjetividades denominadas *jotas* o hacia personas que prefieren tomar el rol pasivo³ en sus prácticas sexuales. Si bien el autodenominarse *jota* supone un acto de reivindicación y celebración de la diferencia y en muchos casos un posicionamiento político, esta práctica de agencia es también utilizada como una justificación para ejercer violencia. Es común encontrar en *apps* de ligue o en grupos de redes sociales en los que se habla de temas como el *drag*, insultos relacionados con estas diversidades. También es frecuente encontrar señalamientos en torno al color de piel o a las dimensiones corporales, así como a las prácticas sexuales en donde el rol de *pasivo*⁴ es asociado con prácticas femeninas y, por tanto, posicionado en una escala social menor que la del *activo*⁵.

² Juego de palabras de uso común en redes sociales por personas disidentes. Busca evidenciar el peso de la cis-heteronorma como eje rector de las estructuras sociales estableciendo sistemas sociales que suelen asociarse a la perpetuación de hegemonías y prácticas relacionales opresivas.

³ Asociado al papel de la mujer en las narrativas sexuales hegemónicas y heteronormadas y que supone una relación de sumisión y complacencia hacia los deseos-placeres del otrx.

⁴ Término coloquial para nombrar a personas que reciben penetración anal. En ocasiones se enuncia en femenino: pasiva, para acentuar la relación de ambas condiciones.

⁵ Término coloquial para nombrar a personas que penetran analmente a otras.

Estas prácticas evidencian la falta de memoria histórica que, a su vez, hace olvidar que fueron esos cuerpos, esas subjetividades diversas las que posibilitaron que el día de hoy gocemos de esta visibilidad en ciertos contextos y que podamos ejercer derechos básicos como caminar por la calle, expresar nuestros afectos en público o poder vivir sin escondernos en el clóset; esto pasa, por supuesto, en los contextos más privilegiados.

La heteronorma en un país como México es tan pesada que ha construido un separatismo en la comunidad homosexual, llenándola de categorías jerárquicas que se apropian de espacios recuperados por aquellas personas que, quienes cumplen con el canon de *gaycidad*, excluyen. El mercado rosa, como una garra del capitalismo, refuerza esta categorización alentándola por medio de productos diseñados para sostener esta ficción de masculinidad: productos de limpieza personal y belleza con envases negros y aromas masculinos que provocan la reflexión en torno a la determinación de que los aromas a maderas son símbolo de hombría; rutinas y aparatos para ejercitarse que generan una especie de obsesión por la masa muscular en los cuerpos; redes sociales plagadas de discursos homo-lesbo-bi-trans-inter-fóbicos, machistas, racistas, clasistas y misóginos.

En resumen, en el México del 2021 la identidad *jota*, esa que ha tenido alcances legales, en materia de derechos humanos y de prácticas corporales, esa que a través de décadas de militancia y activismo ha recuperado el espacio público y algunos privados como los del campo educativo y laboral, esa identidad es delezada y repudiada, es destinada a la base de la fálica estructura hegemónica que se construye día a día al interior de la comunidad. Considero que la falta de memoria histórica consciente que posibilite la visibilización y valoración de la disidencia como espacio de resistencia a la heteronorma es una problemática patente en nuestra comunidad y es, al mismo tiempo, una posible resistencia a los procesos de heteronormalización que el mercado rosa y la identidad *gay* nos plantean. Existen prácticas de creación artístico-cultural como el *drag*, y propuestas de prácticas corporales intra e interpersonales como la amistad subversiva y la ternura radical que pueden fungir como espacios posibilitantes de resistencia a la heteronorma, prácticas de desestabilización de la perspectiva binaria y dicotómica del género y rupturas posibles al *cistema*.

El *drag*: ¿hegemonización de la diversidad?

El *drag* ha funcionado históricamente como un espacio de resistencia desde el cual se han podido establecer posicionamientos críticos hacia el género buscando desestabilizar la relación, que usualmente se piensa intrínseca, entre este y el sexo biológico. A través de la exaltación de algunas características asociadas a un género específico, se establece un proceso de caricaturización del mismo que devela, desde el pensamiento de Butler (1990), al género como una construcción social. Y es a partir de esa hiperbolización que el *drag* alcanza su dimensión política evidenciando la artificialidad que acompaña al género, alejándolo así de la naturalización desde la que suele construirse en las sociedades

modernas (Preciado 2004). El *drag* y su posicionamiento político han logrado resistir a esta construcción de género posibilitando otras representaciones del mismo, fungiendo así como una tecnología del género⁶ (de Lauretis, 1989). Pero también, al ser insertado en la cultura popular a través de los *mass media*, se ve expuesto a un proceso de hegemonización en el que el mercado rosa tiene un papel protagónico.

En este punto, conviene establecer una breve genealogía del *drag* actual. El origen histórico del *drag* se sitúa comúnmente en el siglo XVI, durante el barroco inglés, específicamente en el teatro isabelino. Sin embargo, Segura González (2019) menciona que dentro del teatro romano el papel de la mujer era más activo que en el teatro griego, pero estaba relegado a la actuación en géneros teatrales considerados menores, populares y faltos de grandeza. La autora menciona que existen registros que comprueban que durante la edad media existían juglaresas y trovadoras e incluso existen algunos textos teatrales firmados por monjas escritos dentro de dicho periodo. No obstante, la participación de las mujeres en el teatro durante el medioevo, en otras latitudes, la prohibición del acceso al teatro hacia la mujer continuaba siendo una norma. Tal es el caso del mencionado teatro isabelino, dentro del cual se finca el origen del término *drag*. Algunxs autorxs lo asocian al verbo *drag* (arrastrar) en referencia a los vestuarios largos y hechos de telas pesadas que vestían los actores de la época al representar personajes femeninos; algunxs otrxs mencionan que DRAG era una manera breve en la que William Shakespeare acotaba a los personajes femeninos en sus manuscritos y que era una abreviatura de la indicación: *dressing up as a girl*, entendiendo que ese personaje iba a ser representado por un actor. Durante los siglos siguientes (XVII y XVIII) el transformismo cobra auge en ambientes artísticos y bohemios en los cuales estas prácticas eran permitidas, aunque seguían siendo ilícitas porque se les relacionaba con la sodomía.

Posteriormente se establece una relación directa del *drag* con la cultura *gay* durante los años treinta del S. XX en Estados Unidos. Mientras la prohibición de alcohol se sucedía en aquel país, los bares clandestinos funcionaron como un refugio para aquellas prácticas que rompían la ley. Entre ellas estaba el *drag* que encontró en este contexto de ilegalidad el escenario ideal para adherirse a la cultura homosexual. Un par de décadas después y habiendo pasado los años de prohibición, la práctica del *drag* encuentra eco en las luchas por los derechos de la diversidad sexual que a su vez surgen de la lucha feminista. El 28 de junio del 1969, la rebelión de *Stone Wall* en Nueva York posiciona a mujeres trans como Marcia P. Jhonson y Sylvia Rivera a la cabeza de la defensa de los derechos de la comunidad gay (LGBT+ Identidad, amor y sexualidad, 2018). Y es aquí donde el *drag* comienza abiertamente a abrazar su potencia política. Hasta este momento las prácticas del transformismo eran asumidas como algo ilegal y estaban catalogadas como una patología, pero no se pensaba en si lo que las detonaba era concerniente a una identidad de género, era una práctica aislada, una expresión artístico-cultural, o a una estrategia política contra el patriarcado.

⁶ Teresa de Lauretis plantea que una tecnología de género es un conjunto de representaciones culturales que producen sujetos generizados usualmente asociados con una perspectiva binaria y dicotómica del género.

Durante los ochentas y noventas en Nueva York, el *drag* comienza a explorar la posibilidad no solo de performar (Butler, 1990) uno de los dos géneros sostenidos desde el modelo binario sino ir más allá generando representaciones ambivalentes o muy alejadas de dichos referentes. Me refiero a la cultura club de la cual surgen los *club kids*. Deformándose los cuerpos, cubriendo sus rostros, estas personas buscan hacer una declaración política en contra de la visión hegemónica del género. Con el paso de las décadas, el *drag* es cada vez más aceptado en estos espacios e incluso ha llegado a convertirse en el producto principal de un mercado que genera millones de dólares al año, personajes como RuPaul han sido piezas clave en este proceso.

Como podemos observar, la historia del *drag* está íntimamente relacionada con la ilegalidad, con lo que escapa a la norma, con las disidencias y los espacios de resistencia, con todo aquello que no es heteropatriarcal, con lo *queer*. La práctica del *drag* cobra entonces toda su potencia política al establecer redes de apoyo que construyen comunidades en las que caben todas aquellas personas excluidas por el patriarcado y su heteronorma. El *drag*, como lo fue desde sus inicios, se vive como esa posibilidad de romper las normas y los mandatos establecidos sobre la sexualidad y sus expresiones y sobre el género. Un ejemplo de ello es el proyecto *El Museo Travesti del Perú* (<https://hemi.nyu.edu/hemi/es/campuzano-presentacion>) desde el que su fundadorx Giuseppe Campuzano parte de la necesidad de evidenciar otras representaciones y narrativas sobre el género en la historia de Perú que resisten a la heteronorma, como una práctica de reivindicación y celebración de las subjetividades y performatividades de género diversas y disidentes que han acompañado los procesos socioculturales de las sociedades a lo largo de la historia. A través de la idea de que toda peruanidad es un travestismo, Campuzano cuestiona la rigidez y nitidez de los límites del género evidenciando que las sociedades actuales son el resultado de un conjunto de devenires propios del contacto con otras culturas y sus normas. Campuzano busca develar los procesos de intertextualidad (Torras, 2020) de los sujetos y reivindicar su dimensión política para validar y posibilitar resistencias al *cistema*.

68

Anteriormente mencioné a RuPaul como una de las figuras clave en el desarrollo de la cultura *drag*. La mencionada *drag queen* ha podido insertarse en espacios impensables para esta expresión cultural, ha hecho cine y televisión, pasarelas y portadas de revistas, ha editado discos y tiene varios productos asociados a su marca, entre ellos, el reality show *RuPaul's Drag Race* que desde hace más de una década mantiene índices altísimos de audiencia y que ha servido como plataforma para casi dos centenas de *drag queens* alrededor del mundo. Hablar de RuPaul es hablar del triunfo de la disidencia en un ámbito enteramente capitalista, pero ¿quién detenta ese triunfo?

Si las tecnologías de género son validadas por las instituciones, si la representación del género implica la construcción del mismo, si el *drag* puede ser visto como una tecnología de género, ¿qué sucederá con él una vez que se inserta en la cultura de masas a través de un programa como *RuPaul's Drag Race*? ¿No será de alguna manera normado, estandarizado, blanqueado, hegemonizado para empatar con los parámetros que rigen la industria del entretenimiento? A lo largo de la historia del programa podemos

observar casos que dan muestra de este proceso. Es decir, la inserción del *drag* en la cultura *mainstream*⁷ supone un objetivo económico, por tanto, hay cosas que deben ser mediadas para así romper cánones pero no todos, solo los suficientes, solo aquellos que permitan generar mayor ganancia económica para la marca. Existe entonces un proceso de hegemonización del *drag* que es absorbido por los discursos del poder para normar las disidencias. Estos son entonces los costos de la inserción del *drag* en los *mass media*⁸ y la cultura *mainstream*. Si bien es un aporte a la visibilización de estas identidades y expresiones de género, al final no se puede escindir la práctica del contexto.

Hablar del *drag* como tecnología de género puede resultar paradójico ya que al tiempo en el que se establecen nuevos mecanismos que posibilitan otras maneras de representar el género estos mismos se van asumiendo como únicos modelos válidos. Si además sumamos el tema del capital, el *drag* puede fácilmente caer en la trampa de la hegemonía y volcarse en contra de sus propios orígenes. Quizás la recuperación de la memoria histórica, la visibilización y reivindicación de las resistencias representacionales, narrativas y relacionales que ante la heteronorma establece el *drag*, la asunción de su potencia política y la celebración de su diversidad, resulten prácticas subversivas contra la hegemonización y posterior capitalización de las subjetividades disidentes.

La amistad subversiva y la ternura radical, posibles vías de resistencia

69

El proceso de heteronormalización de las diversidades sexuales que se ha desarrollado a lo largo de las últimas décadas, se traduce también en una serie de gustos adquiridos en torno a la sexualidad, de manera que parece ser que lo que antes funcionaba como una posibilidad identitaria que construía comunidad, hoy se vuelve un fetiche que es también una herramienta de exclusión. Entonces: ¿qué hacer?, ¿cómo construir relaciones basadas en la aceptación y celebración de la diversidad que no terminen siendo apropiadas por el mercado rosa?, ¿cómo posibilitar el ejercicio de la sexualidad alejado del mandato de las corporalidades hegemónicas?, ¿cómo detectar en qué punto operan estas estructuras y modelos dictados por la heteronorma y la masculinidad hegemónica y el punto en el que podemos hacer ejercicio de nuestra sexualidad desde otros lugares en los que el cuerpo no sea el centro de atención pero sí el espacio de construcción de placer?, ¿cómo alejarnos de lo aspiracional y de la culpa que genera no cubrir el canon y cómo posibilitar la práctica del gozo y el placer?, ¿cómo eludir el separatismo producto de un sistema binario y dicotómico sostenido por el capitalismo?

⁷ Anglismo que se utiliza para denominar procesos o prácticas de tendencia popular que se establecen como una moda predominante.

⁸ Anglismo utilizado para nombrar a los medios masivos de comunicación: radio, cine, televisión e internet.

Me parece que una posible respuesta está en la amistad, esa relación que usualmente construimos desde un espacio de no exigencia, no expectativa y desde una aceptación y diálogo constantes en el que se está porque se quiere, en el que no existen mandatos, contratos ni exigencias. Los procesos de subjetivación suelen encontrar un suelo fértil para suceder lejos de las demandas del sistema heteropatriarcal; esto se evidencia más en el universo de la homosexualidad porque abre la puerta a posibilidades alejadas de la rigidez de la heteronorma. Es decir, en la amistad no hay roles definidos, las relaciones se establecen más desde una perspectiva horizontal en la que se comparten las experiencias de vida y en la que no se exige que le otrx cumpla con cánones corporales, comportamentales o de rol que suelen existir en otro tipo de relaciones.

Quizás es la amistad el espacio en el que es posible ser como se es sin pretender ser otra cosa; el espacio de calma, confianza y seguridad en el que las personas podemos poner en pausa la vorágine de cumplimiento de exigencias que compone la vida cotidiana y generar resistencias ante los procesos de capitalización de los cuerpos. Quizás sea la amistad el lugar en el que es posible reencontrarnos con ese sentido de comunidad, de unidad, de hermandad que fue el espíritu que sostuvo las luchas LGBT+ en las décadas de los sesentas, setentas y ochentas. Quizás construir relaciones sexo afectivas cercanas a lo que entendemos como amistad sea también una práctica de resistencia a la heteronorma que lleva a la producción y reproducción de relaciones violentas en las que el sometimiento y la exclusión son las herramientas que permiten a ciertos cuerpos detentar la hegemonía.

Tal vez es la amistad el campo en el que se puede practicar la ternura radical (d'Emilia y B. Chávez, 2015) como un arma en contra del *cistema* capitalista y heteropatriarcal. Tal vez la ternura radical, la reivindicación de los afectos, las prácticas de honestidad emocional, responsabilidad afectiva y los procesos de acompañamiento que la componen sean la lanza que pueda rasgar el lienzo de las éticas universalistas para abrir espacio a las de las minorías disidentes. Tal vez esta práctica cotidiana dé cauce a la potencia política contenida en las disidencias sexo genéricas y quizás, ayude a desmontar el miedo que da saberse la otredad, asumirse diversx. En un contexto que exige producción, monetización, capitalización, tal vez la amistad y la ternura radical sean la red que sostenga toda posibilidad de celebrar la disidencia.

Referencias

- BUTLER, J. (2006). *Desbacer el género*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- (1990). *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York, London: Routledge
- CONNELL, R. (2003). *La Organización Social de la Masculinidad*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- d'Emilia, D. y B. Chávez, D. (2015). "Ternura radical es... Manifiesto vivo". *Hysteria! Revista*, (14). Recuperado de: <https://hysteria.mx/ternura-radical-es-manifiesto-vivo-por-dani-demilia-y-daniel-b-chavez/> de Lauretis, T. (1989). *La tecnología del género, en Technologies of Gender*. London: McMillan Press.
- LEMEBEL, P. (2011) "Manifiesto (Hablo por mi diferencia)". *REVISTA ANALES, Séptima serie* (2), pp. 218- 221.
- LGBT+ Identidad, amor y sexualidad (febrero 2018) catálogo de la exposición (CDMX, 2018) Museo Memoria y Tolerancia.
- MUÑOZ, E. (2014) *Prácticas corporales: Performatividad y género*. UAM Xochimilco, México: La cifra Editorial.
- PRECIADO, P. B. (2004) *Género y performance, 3 episodios de un cybemanga feminista queer trans*. Recuperado de: [http://www.caladona.org/grups/uploads/2007/05/Genero_y_performance\[1\].pdf](http://www.caladona.org/grups/uploads/2007/05/Genero_y_performance[1].pdf)
- SEGURA GONZÁLEZ, R. M. (2019) "Las mujeres en el teatro antiguo: una visión de género". *Alternativas en psicología*, 42, Número especial 2019. Recuperado de: <http://alternativas.me/31-numero-42-especial-2019/209-las-mujeres-en-el-teatro-antiguo-una-vision-de-genero>
- VIDARTE, P. (2007) *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Barcelona-Madrid, España: Editorial EAGLES.
- TORRAS, M. (2020) "Agramaticalidades corporales". En Torras, M., Pérez, A., Acedo, N., Fanciabén, J. y Gama, M. López-Pellisa. *Representaciones culturales de las sexualidades*, Coursera, Inc. Recuperado de: <https://www.coursera.org/lecture/representaciones-culturales/agramaticalidades-corporales-g2S7W>

La desorientación: una apuesta ética

en los estudios de género de los hombres y las masculinidades

Iván Salazar Mendiola

Debemos recordar que algunas formas de violencia no se presentan como violencia, como efecto de las normas sociales que están ocultas a la vista.

(Ahmed, 2015)

Introducción

Lugar de enunciación

72

Mi escritura en este ensayo se sostiene desde los siguientes tres puntos: 1) Las reflexiones construidas con otros hombres en espacios grupales dedicados a preguntarnos: ¿qué significa ser hombre? y ¿por qué ejercemos violencias? 2) Mis primeros acercamientos al trabajo de campo de la investigación que actualmente realizo. 3) La propia experiencia, pues, aunque soy un hombre no heterosexual que vivió en carne propia los efectos de la homofobia por parte de otros hombres, habito privilegios que me posicionan sobre las mujeres y otros varones.

Como punto de partida menciono que, para mí, y en alusión a la perspectiva de Núñez (2016), ubico al campo de estudio de los hombres y las masculinidades como parte de los estudios feministas y los estudios LGBTTI. Estos campos desarrollan críticas que develan los mecanismos de la dominación masculina, pero también abren posibilidades para generar procesos identitarios e intersubjetivos que dibujan formas no patriarcales de habitar y compartir el mundo con otras, otros y otrxs.

Otro elemento que es necesario precisar es el hecho de que en este ensayo intento dejar de pensar que las masculinidades son sinónimo de hombre. En este sentido, Núñez (2016) afirma que:

El objeto de investigación de los estudios de género de los varones y las masculinidades no son los hombres o las masculinidades en sí mismos o de manera aislada, sino las dinámicas socio-culturales y de poder (androcéntricas y/o heterosexistas) que pretenden la inscripción del género “hombre” o “masculino” y su reproducción/resistencia/transformación en los humanos biológicamente machos o socialmente “hombres” (en sus cuerpos, identidades, subjetividades, prácticas, relaciones, productos), y en la organización social toda (p. 11).

Pensar la construcción del ser hombre como efecto de las dinámicas de poder androcéntricas, heterosexistas y heteronormativas, me permite colocar la categoría hombre en el campo de los dispositivos

y tecnologías del género (Lauretis, 1989). No para asumir que hay hombres machistas y otros igualitarios, sino para establecer que, aunque no todos representamos lo masculino de la misma forma, ya que considero que el ser hombre también responde a elementos contextuales, quienes transitamos por este hacernos hombres; de alguna forma hemos sido “afectados por ese dispositivo de poder de género” (Núñez, 2016, p. 15). En este sentido, propongo que los hombres transitamos por un conjunto de normas sociales reiterativas que dan materialidad a los cuerpos, tal como lo expresa Butler (2002). Estas normas, como efecto de los discursos de poder, también aparecen en la escena social como un elemento que busca orientar a los hombres hacia determinadas posiciones en las relaciones de género, que ya sabemos, son relaciones significantes de poder (Scott, 2013).

Cuestionar las normas sociales sobre las que aprendemos a ser hombres va más allá de solo asumir que nos interesa el cambio, porque además de la invitación a trabajar(nos) en espacios críticos para develar los mecanismos de normalización sobre lo que significa ser hombre y su relación con la llamada masculinidad hegemónica (Connell, 2019), es políticamente necesario identificar si reunirnos entre hombres es un acto de disidencia que invita a la desorientación, o simplemente un acto para reforzar la cofradía masculina (Segato, 2018).

Pongamos en disputa la categoría hombre

73

Considero que actualmente nos encontramos ante una revolución feminista capaz de cuestionar las bases patriarcales que históricamente se han encargado de normalizar una cultura de la dominación masculina (Bourdieu, 2000), presente en cualquier espacio o lugar donde las identidades concurren y el poder circula (Foucault, 2009). Esto produce relaciones de violencias, opresiones y desigualdades. Además, este poder se sostiene desde el sistema sexo-género, que reproduce posiciones excluyentes entre hombres y mujeres “por la atribución de cualidades sociales y culturales para cada sexo, y por la especialización y confinamiento exclusivo del género femenino en la sexualidad concebida como natural, frente al despliegue social atribuido al género masculino” (Lagarde, 2005, p. 60). Un despliegue que se traduce en asumir a lo masculino como eje rector del mundo, sin identificar los efectos directos que el androcentrismo tiene sobre la vida en concreto para las mujeres y los propios hombres.

Los movimientos feministas y los movimientos LGBTTI encuentran en el acto de reunirse un espacio para colectivizar los malestares, acuerpar(se), sostener(se) y acompañar(se) en las tensiones que produce dismantlar el sistema heteronormativo en el que se suscriben las identidades y subjetividades. En este orden de ideas, también se requiere que los hombres nos incorporemos como subjetividades en movimiento, y tensión con la organización que la masculinidad hegemónica produce en las prácticas de género en las que estamos imbuidos (Connell, 2019); pues desde estas participamos de discursos y modelos heteronormados que le dan soporte a la masculinidad y el patriarcado.

Para los cuerpos que somos socializados al interior de la categoría hombre, el mundo opera de forma particular, ya que como menciona Parrini (2007), los hombres nos ubicamos en una suerte de espejo invertido desde el cual, en lugar de mirar otras formas, objetos y representaciones; lo que observamos desde la propia experiencia, es el reflejo de la imagen de sí, una especie de ilusión que fija e imposibilita que otros destellos de luz modifiquen dicha imagen; o como menciona Ahmed (2019), ciertos cuerpos no logran mirar y percibir lo que está detrás de su vista.

Estar en la centralidad de la organización social forma parte de ese espejo invertido que nos dota a los hombres de ciertos privilegios que, de acuerdo con Duarte (2011), se comprenden como un conjunto de “expresiones y materializaciones de dominación de género” (p. 55), que ponen en desventaja a las mujeres y a toda identidad y expresión que se asocia con lo femenino y no binario. Estos privilegios co-construyen identidades y subjetividades con valores diferenciados. Sobre este punto, Cascales (2017) menciona que:

Es necesario redefinir el concepto privilegios más que como un beneficio, como un dispositivo generador de realidad, un dispositivo que disciplinará los cuerpos y producirá subjetividades otorgando un valor social superior a los sujetos de un grupo o una categoría social por el mero hecho de serlo (p. 175).

74

Sobre el concepto de privilegio es importante mencionar que no todos los hombres ocupamos las mismas posiciones sociales, por lo que el acceso a los espacios de poder también es diferenciado y se requiere de una mirada más interseccional para comprender las formas en que este opera (Viveros, 2021). Asimismo, es necesario identificar si las experiencias que los varones vivimos ponen en debate o disputa la supuesta “naturalización” de las conductas, creencias y expresiones de hombría, como lo expresa Núñez (2016). Y, de esta manera, llevar la discusión al terreno del poder y cómo este se traduce en prácticas que se articulan con la masculinidad hegemónica.

Es básico complejizar la relación que existe entre masculinidad hegemónica y prácticas de poder, ya que como mencionan Connell y Messerschmidt (2005), cuando se habla de masculinidad hegemónica se hace referencia a un conjunto de prácticas que están inscritas en las relaciones de género y que han permitido históricamente la dominación de los hombres sobre las mujeres. Las prácticas de poder que se configuran en la masculinidad no son ahistóricas, porque responden y se acomodan a los cambios y tensiones que se desarrollan a nivel estructural, vincular y subjetivo. De acuerdo con Parrini (2007), se le considera masculinidad hegemónica porque indica una especificidad histórica y cultural que responde a un consenso a partir del cual se asume cómo se deben encarnar los mandatos desde la hegemonía, pero a su vez también es fundamental establecer sus implicaciones en términos de dominación, ya que funciona de manera “transhistórica y transcultural, que se refiere a relaciones estructurales constitutivas de la cultura y sociedad” (Parrini, 2007, p. 97). De ahí considero, proviene el control de la

masculinidad hegemónica como una estructura que busca tener vigilancia sobre la vida, los territorios, los afectos, los vínculos y el uso de la crueldad como parte de sus mecanismos de domesticación sobre los géneros y las identidades (Segato, 2018).

Considero que un elemento básico para comprender cómo se sostiene la masculinidad, son el conjunto de pactos colectivos donde los varones participamos de un proceso subjetivo y de autoasignación (Amorós, 1992). Los pactos patriarcales como práctica, tal como lo menciona Amorós, son una pieza clave en el entramado de las relaciones de poder que me permiten unir la categoría hombre como espacio de subjetividad, con la masculinidad como estructura de dominación sobre sí mismo, otras y otrxs.

Es por medio de los pactos en movimiento y la constitución entre un adentro y un afuera (Butler, 2002) que los varones interpretamos, por medio de un conjunto de significados y actos, lo propio para lo masculino y el lugar de invisibilización de lo femenino (Amorós, 1992). En este terreno, Amorós nos recuerda que la fraternidad y el terror funcionan como elementos básicos de los pactos que dan legitimidad al patriarcado. Se vuelve una fraternidad entre varones si eres parte del nosotros, pero de exclusión si alguno de ellos desea desertar y caminar por líneas desviadas, retomando la propuesta de Ahmed (2019).

Líneas hacia la desorientación: sus aportaciones en el análisis de los hombres como sujetos de género

Si se parte de la premisa de que existe una matriz de relaciones que establece vínculos entre un eje estructural y subjetivo, que define las experiencias contradictorias que los hombres tenemos con el poder, tal como lo expresa Kaufman (2008), entonces es fundamental conocer desde las experiencias, aquellas reacciones que los hombres tenemos con la incomodidad y la tensión que nos producen las interpelaciones desde los feminismos y las disidencias sexo-genéricas, pero que también aparecen como parte de la imposibilidad por alcanzar aquellas expectativas que la masculinidad hegemónica produce en la vida de los hombres, ya que estas se vuelven una especie de dispositivos de enderezamiento (Ahmed, 2019) difíciles de materializar y sostener.

Teorizar sobre la incomodidad que los hombres experimentamos cuando se dice que de maneras directas o indirectas, conscientes o desinformadas, los hombres le damos vida a un patriarcado que continúa subordinando a las mujeres e identidades no binarias, e incluso, a los hombres que no cumplen con los mandatos de la propia masculinidad hegemónica; es un tema que requiere de un aparato crítico para esbozar algunas directrices sobre lo que nos sucede al cuestionar nuestra posición en el mundo y, por ende, la organización del sistema patriarcal.

Sentirnos interpelados e incómodos requiere de una curiosidad política para aproximarnos a las experiencias y subjetividad de los hombres. Existen distintas posturas, en ocasiones antagónicas, sobre

la utilidad de que los varones experimentemos incomodidades cuando se nos señala que seguimos reproduciendo prácticas de poder, entre ellas la violencia. Algunas posturas asumen que la incomodidad genera resistencia, pero otras, tales como Azpiazu (2017), definen a la incomodidad como una experiencia política en el trabajo con hombres.

La incomodidad circula por los cuerpos y los afectos que se producen en el contacto entre estos. Sentirse incómodo implica haberse movido de un estado de confort, el cual “es algo muy difícil de ver cuando una lo vive” (Ahmed, 2015, p. 227). En esta directriz, planteo el confort como un espacio que circula en torno a la construcción del ser hombre, como efecto de los discursos que validan y proyectan lo masculino como un espacio central de prestigio y directriz para los varones. Entonces, ¿cómo entender a la incomodidad? Ahmed (2015) establece la siguiente puntualización:

La incomodidad es un sentimiento de desorientación: nuestro cuerpo se siente fuera de lugar, torpe e inquieto. Conozco ese sentimiento demasiado bien, la sensación de estar fuera de lugar y de aislamiento implica una aguda conciencia de la superficie del cuerpo propio, que aparece como superficie, cuando una no puede habitar la piel social, que es moldeada por algunos cuerpos y no por otros. (p. 228)

76

La idea de experimentar que el cuerpo está fuera de un determinado sitio es fundamental cuando generamos espacios de incomodidad sobre la construcción del ser hombre, pues precisamente nuestros cuerpos se despliegan por las superficies corporales, sexuales y afectivas desde el prestigio, la violencia y una supuesta hombría que tenemos la necesidad de reproducir a costa de colocarnos sobre otros cuerpos. Por tal razón, llevar el concepto de desorientación (con su componente de incomodidad) que propone Ahmed, al campo de los estudios de género de los hombres y las masculinidades me parece una apuesta necesaria.

Con el concepto de desorientación incómoda me desmarco del mero malestar masculino que los varones podemos sentir cuando nos reunimos para conversar sobre qué significados están alrededor del ser hombre, en un contexto actual que se caracteriza por diversos cambios políticos, sociales y culturales que modifican las relaciones de género. El malestar masculino se ha definido como el “punto de quiebre entre los mandatos de la masculinidad hegemónica y lo que realmente puede ser cumplido de estos mandatos en vista de los cambios económicos, la diversificación de las configuraciones familiares y evidentemente de los cambios en las relaciones de género” (Olvera y Luna, 2020, p. 275). Los puntos de quiebre o de crisis me parecen importantes, pero no basta solo con decir que suceden, ya que si estos no producen experiencias desorientadoras me parece que la matriz masculina los convierte en hechos, momentos y anécdotas que nos regresan a la comodidad.

Desde mi posicionamiento me parece más útil caminar por el rumbo de la desorientación como parte del trabajo que los hombres necesitamos realizar, ya que esta, junto con la incomodidad, mueve

al cuerpo de un estado de confort, es decir, del “ajuste entre el cuerpo y el objeto” (Ahmed, 2015, p. 227). Objetos que pasan por el reflejo del espejo invertido del que habla Parrini y que nos produce a los hombres una ilusión de coherencia subjetiva. Esta experiencia de desorientación incómoda es un dejar de estar “en un sillón hundido” (Ahmed, 2015, p. 227) que se convierte en un lugar cómodo entre el cuerpo, los espacios y los objetos (Ahmed, 2019). Las metáforas pueden ser diversas: un espejo invertido, dejar de estar hundido en un sillón, o un quitarse la armadura; la desorientación produce una tensión política para acercarse a los guiones heteronormativos (Ahmed, 2015) que también circulan por las prácticas, creencias y expectativas hegemónicas que los hombres tenemos para nosotros y otras personas.

La desorientación incómoda puede vivirse como momentos y experiencias irruptivas para los hombres que no les interesa reconocer las opresiones que produce la categoría hombre y que siguen reproduciendo actitudes machistas cada vez que encuentran la ocasión. Sin embargo, creo que es básico reconocer que esta desorientación incómoda también está presente en aquellos hombres que nos reunimos para intentar comprender a qué nos referimos con la idea de la masculinidad hegemónica, violencia, machismo, desigualdad, privilegio, pactos, entre otros. ¿Estamos dispuestos a reconocerlo? La pregunta aún no está del todo resuelta, porque la desorientación y las posibilidades éticas de movimiento no solo implican reconocer la matriz de prácticas en las que participamos. Se requiere transitar por lugares que algunos hombres llaman como: “esto no es de hombres”. Es decir, por experiencias vinculadas con lo que se asume como femenino, lo *gay* y lo poco hombre, que transitan por los cuerpos, afectos, deseos y expresiones que están en un terreno aparentemente prohibido desde la construcción de la masculinidad hegemónica. A estos espacios y momentos es a lo que nombro, en vinculación con Ahmed (2019), las experiencias fenomenológicas desviadas y extrañas con relación a los mecanismos de enderezamiento que aprendemos quienes aún habitamos la categoría hombre.

Se dice que los varones aún no logramos identificar del todo nuestros privilegios, colectivizar las voces y experiencias desorientadoras con relación al modelo hegemónico de ser hombre. Habitar espacios de desorientación es fundamental para dejar de mantener pactos que naturalizan el hecho de que los hombres seamos la representación de la hegemonía y la dominación. Para ello, es necesario que todo grupo de reflexión vinculado a cuestionar las formas de ser hombre, fluya como un espacio para encontrar respuestas, o en su caso, generar más preguntas sobre la experiencia corporal, relacional y subjetiva de los participantes, no desde una autocomplacencia, sino desde una perspectiva crítica, relacional y ética. Una ética de la desorientación incómoda en alusión a Ahmed (2015, 2019).

Me parece fundamental que la mirada sobre las experiencias de los hombres se establezca en la desorientación, ya que siguiendo con Ahmed (2019), un elemento básico para repensar la manera en la que habitamos el mundo, son precisamente las formas en que nos orientamos hacia las/os/xs demás, puesto que esta orientación no fluye al azar; se organiza de acuerdo con líneas ya trazadas para las identidades, produciendo bifurcaciones y delimitación de espacios y fronteras. Al respecto, Ahmed (2019) nos dice que “si la orientación es hacer que lo extraño sea familiar a través

de la disposición de los cuerpos en el espacio, entonces la desorientación ocurre cuando esa disposición falla” (p. 26). Entonces, los hombres requerimos de momentos de tensión y espacios donde la desorientación adquiera un carácter político y relacional. Donde la desviación toma un sentido extraño; que rompe con la orientación o repetición de actos sobre las experiencias de los varones, y las prácticas de poder que reproducen sobre las mujeres, los propios hombres, además de otras identidades sexogenéricas. Es decir, se necesita desconocer lo que asumimos como propio y natural de las dinámicas de poder en las que los hombres nos formamos como sujetos.

El proyecto político para la vida de quienes nos asumimos como hombres circula por el reconocimiento de las maneras en que entramos en contacto con otras/os/xs, a partir de los contextos de comodidad o incomodidad que comparto. Al respecto, una de las interrogantes que frecuentemente se realiza, es sobre la utilidad de los espacios dedicados a trabajar con hombres. Esta pregunta es fundamental, porque me permite establecer un puente entre los conceptos de desorientación, ética y justicia social, ya que “las políticas de masculinidad no se pueden preocupar solo de interrogantes sobre la vida personal y la identidad. Deben preocuparse también de asuntos de justicia social” (Connell, 2019, p. 119). Considero que el reto está en el cómo articular las experiencias en términos de fenomenología *queer*, con aspectos sociales, culturales y estructurales que continúan reproduciendo determinadas formas de ser hombre, debido a que participar de dichos espacios, implica poner en el centro las relaciones de desigualdad que los hombres construimos con otras, otros y otrxs. En este tenor, reitero que el trabajo con hombres no solo requiere realizarse desde las masculinidades, sino también desde los estudios feministas como postura ética, política y de justicia social (Fernández, 2016). En este paraguas feminista es en donde creo que la fenomenología *queer* aporta elementos básicos a la hora de sacar de la comodidad la experiencia de los hombres.

Para continuar con el diálogo, recurro a la propuesta de Ahmed (2015), quien nos dice que “debemos recordar que algunas formas de violencia no se presentan como violencia, como efectos de las normas sociales que están ocultas a la vista” (p. 291). Por lo tanto, el proceso implica que los hombres caminemos hacia momentos desorientadores, incómodos y fronterizos para discutir con las normas sociales que le dan solidez a la categoría hombre, desde la cual se impide que se reconozcan los efectos que estas normas tienen en las relaciones de género que los hombres sostenemos. Por ejemplo, el reconocimiento de la violencia es un momento que produce tensión, pero también se convierte en una posibilidad de porosidad ética como lo establece Mèlich (2010).

Habitar espacios y momentos de desorientación se vuelve un acto político que permite transitar, para intentar movernos hacia espacios de cuidado y responsabilidad como quehacer ético, pues:

La cuestión de la ética surge precisamente en los límites de nuestros esquemas de inteligibilidad, en el ámbito donde nos preguntamos qué puede significar proseguir un diálogo en el que no es posible suponer ningún terreno compartido, en el que nos encontramos, por decirlo de algún

modo, en las fronteras de lo que conocemos, pero de todas maneras, necesitamos de recibir y ofrecer reconocimiento: a alguien que está allí para ser interpelado y cuya interpelación debe admitirse (Butler, 2009, pp. 36-37).

¿Existe alguna esperanza política en los límites de nuestros esquemas de inteligibilidad? Sí, puesto que somos una repetición, nunca cerrada del todo, como lo propone Butler (2007). En la reiteración de los actos y prácticas relacionadas con la citación de las normas de género de las que nos habla Butler, también se producen desplazamientos y actos de desorientación que ponen en jaque la idea de una supuesta naturaleza en categorías como el ser hombre. Esta propuesta teórica me permite establecer que los hombres contamos con posibilidades de identificar que lo que somos, no responde a un orden esencialista y que, es en ese lugar de la repetición y desorientación, donde se observan tensiones para dislocar el orden masculino que se sostiene como una especie de historia oficial.

Los varones tenemos un largo camino que no termina con solo asumir que cuestionamos lo que somos en términos de historia de vida. Tampoco asumiendo que puedo ser alternativo porque hablo de los supuestos malestares de habitar la categoría hombre, ya que como menciona Fernández (2016) “la lucha pues, es contra el género toda vez que este es un aparato de poder, es normativo, es heterodesignación y es naturalizado” (p. 55).

Poner en disputa al género, como lo expresa Butler (2007), significa desestabilizar a la masculinidad y su estructura jerárquica, con lo cual, como propone Fernández (2016), también abre la posibilidad de abolirla, en lugar de intentar deconstruirla. ¿Estamos los hombres dispuestos a formar parte de la abolición de la masculinidad y que nuestros encuentros en diversos espacios de trabajo colectivo sean actos para torcer la propia hegemonía de la masculinidad? Aún no estoy seguro de la respuesta, pero considero que las experiencias, momentos y espacios desorientadores se convierten en una tensión fronteriza entre las prácticas de poder y la incomodidad. Una especie de intentos por desplazarse a instantes y resistencias que convocan a una ética de la desorientación.

Conclusiones

El objetivo de este ensayo fue establecer a la desorientación como una propuesta teórica para adentrarse a las experiencias que vivimos en los espacios de reflexión sobre la noción de ser hombre y su relación con las violencias. El ser hombre es una categoría que se habita desde la comodidad histórica y sistemática que requiere ponerse en disputa, por medio de adentrarnos no solo a un malestar que se activa a partir de la demanda de otras, otros u otrxs, sino como efecto de sentir que la imagen de ser hombre “falla”, “se desvía” y se produce una contradicción desde la subjetividad de los hombres. Una contradicción con respecto a los dispositivos de poder que sostiene la noción de ser hombre como un espacio seguro, coherente y por encima de las mujeres, otros hombres e identidades sexogenéricas disi-

dentes, que por una postura política han decidido también deshabitar a la masculinidad en sus diversas dimensiones.

La desorientación entonces como experiencia fenomenológica permite reconocer las líneas que atraviesan la categoría de ser hombre, al potencializar los sucesos y momentos que generan incomodidad con relación a las creencias y prácticas de poder a las que los hombres recurrimos para demostrar(nos) que hemos sido cabalmente entrenados en las pedagogías de la masculinidad hegemónica. El reto está entonces en politizar las experiencias desorientadoras que nos llevan a los hombres a sentir la presencia de otros cuerpos oprimidos por la masculinidad y, que un medio posibilitante, es precisamente habitar y transitar por las incomodidades que se generan en los límites fronterizos de nuestra inteligibilidad como supuestos hombres.

Referencias

- AHMED, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México, México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- AHMED, S. (2019) *Fenomenología Queer: Orientaciones, objetos, otros*. Barcelona, España: Bellaterra.
- AMORÓS, C. (1992). “Notas para una teoría nominalista del patriarcado”. *Asparkia*. (1), pp. 41-58.
- AZPIAZU, J. (2017). *Masculinidades y Feminismo*. Barcelona, España: Virus.
- BOURDIEU, P. (2020). *La dominación masculina*. Barcelona, España: Anagrama.
- BUTLER, J. (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- BUTLER, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, España: Paidós.
- BUTLER, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- CÁSCALES, J. (2017). “Metáforas en el aire: discurso, género, prestigio y privilegios en la masculinidad actual”. En Blanco, M. Sainz, C. (Ed), *Investigación joven con perspectiva de género II*. (pp. 164-179) Madrid, España: Instituto de Estudios de Género, Universidad Carlos III de Madrid.
- CONNELL, R. Y MESSERSCHMIDT, J. (2005). “Hegemonic masculinity: rethinking the concept”. *In Gender and Society*, 19 (6) pp. 829-859.
- CONNELL, R. (2019). *Masculinidades*. Ciudad de México, México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- DUARTE, K. (2011). “Privilegios patriarcales en varones jóvenes de sectores empobrecidos ¿cambios o acomodados?”. *En la revista de estudios de juventud*, (95), pp. 45-57.
- FERNÁNDEZ, MELISSA (2016). “Hombres en el feminismo: zigzaguar entre lo público y lo privado: Construyendo un método de investigación para analizar la masculinidad”. En Rocha, T. Lozano,

- I. (Comp.), *Debates y reflexiones en torno a las masculinidades: analizando los caminos hacia la igualdad de género*. (pp. 47-58) Ciudad de México, México: Facultad de Psicología-UNAM.
- FOUCAULT, M. (2009). *La voluntad del saber, vol. 1, Historia de la sexualidad*. Ciudad de México, México: Gandhi.
- KAUFMAN, M. (2008). *Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres*. Recuperado de <https://www.michaelkaufman.com/wp-content/uploads/2008/12/los-hombres-el-feminismo-y-las-experiencias-contradictorias-del-poder-entre-los-hombres.pdf>
- LAURETIS, T. (1989). *La tecnología del género* (Texto traducido). Recuperado de http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/adriana_raggi/wpcontent/uploads/2013/12/tecnologias-del-genero-teresa-de-lauretis.pdf
- LAGARDE, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno.
- MÈLICH, J. (2010) *Ética de la compasión*. Barcelona, España: Herder.
- NÚÑEZ, G. (2016). “Los estudios de género de los hombres y las masculinidades: ¿qué son y qué estudian?”. En revista *Culturales*, 4 (1), pp. 9-31.
- OLVERA, C. Y MARÍ, L. (2020). “El malestar en los hombres: una revisión de alcances”. *Caleidoscopio*, 23 (42), pp. 269-295.
- PARRINI, R. (2007). “Un espejo invertido: los usos del poder en los estudios de masculinidad: entre la dominación y la hegemonía”. En Amuchástegui A., Szasz, I. (coord.), *Sucede que me canso de ser hombre: relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*. Ciudad de México, México: Colegio de México.
- SCOTT, J. (2013). “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”. En Lamas M. (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. (pp. 265-302). Ciudad de México, México: Programa Universitario de Estudios de Género.
- SEGATO, R. (2018). *Contra-pedagogía de la crueldad*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros,
- VIVEROS, M. (2020). “Los colores de la masculinidad. Experiencias de interseccionalidad en Nuestra América”. En Madrid, Sebastián; Valdés, Teresa y Celedón, Roberto. (Comp.), *Masculinidades en América Latina. Veinte años de estudios y políticas para la igualdad de género*. (pp. 135- 151). Chile: Ediciones UAH. Recuperado de <http://creaequidad.cl/images/Publicaciones/LibroMasculinidades.pdf>

Historia y resistencia:

la conspiración de brujas feministas.

Conjuros, hechizos y menjunjes de la segunda ola
en *WITCH* y *Polvo de Gallina Negra*

Stephanie Salas Pérez

Introducción

82

Los textos de historia de la brujería dan cuenta de la existencia de la hechicera y la bruja. La hechicera era la mujer curandera, poseedora de sabiduría, practicante de la adivinación, que también tenía el poder de sanar y de enfermar, de enamorar o enemistar, de atraer la buena suerte o de causar maleficios, todo mediante el uso de hierbas y rituales, sus prácticas formaban parte de la cultura popular (Blazquez-Graf, 2011, p. 17). La concepción de la hechicería se fue modificando, lo que respondió a la incorporación de la idea teológica de que los males que las hechiceras causaban se debían a su pacto con el diablo, dando paso al concepto de bruja que actualmente conocemos.

La antropóloga Ángela López-Esquivel (2018) refiere que “inicialmente [las brujas] eran pensadas como pervertidas por Satán porque les hacía cometer herejías y no porque les diera poderes sobrenaturales, copulara con ellas o les impulsara a hacer múltiples fechorías” (p. 62). Y de acuerdo con el investigador Roberto Martínez (como se citó en López-Esquivel, 2018) el lado demoníaco fue cobrando mayor importancia en la concepción de la brujería conforme los poderes del diablo iban siendo “demostrados”, comenzó a pensarse que la fuente de poder de las brujas provenía de la adoración personal y voluntaria al diablo.

La brujería se pensó como un crimen femenino, consideración cierta entre los siglos XVI al XVII, periodo en el que se estimó que más del 80 por ciento de las personas juzgadas y ejecutadas en Europa por brujería fueron mujeres (Federici, 2010, p. 246). Además, se asoció con la anticoncepción y el aborto, prácticas que representaron –y aún lo hacen– la autonomía de las mujeres, por lo que las brujas fueron vistas como una “secta infanticida [...] hostil[es] a la nueva vida, que se alimentaba[n] de carne infantil o usaba[n] los cuerpos de los niños para hacer pociones mágicas” (Federici, 2010, p. 247).

Los juicios contra las brujas se caracterizaron por prácticas misóginas, era habitual que las acusadas fueran obligadas a desnudarse y ser afeitadas, pues se creía que el demonio se podía esconder entre sus cabellos. Eran pinchadas con agujas por gran parte de su cuerpo, incluida la vulva, y también se investigaba si eran vírgenes y con frecuencia eran violadas. Además, si no confesaban, eran sometidas a tormentos más atroces (Federici, 2010, pp. 254-255). Las ejecuciones se volvieron eventos

públicos, tenían como objetivo aleccionar a las mujeres sobre lo que no debían hacer, principalmente a las hijas de las acusadas, quienes en algunos casos fueron azotadas mientras veían arder a su madre en la hoguera (Federici, 2010, p. 255).

Las brujas, mujeres transgresoras, depositarias de saberes y haceres –pues se ha documentado que en varios de los casos las acusadas del crimen de brujería tenían un oficio como el de cocinera, perfumista, curandera o comadrona–, durante largo tiempo fueron silenciadas, excluidas, invisibilizadas e ignoradas en el relato histórico. Pero, en la segunda mitad del siglo XX, momento en que se conformó el neofeminismo, algunas mujeres tuvieron el interés de regresar su mirada al pasado y cuestionarse por qué si vivían su propio momento en la historia y sobre él debían actuar, era necesario aprender de sus ancestras, incluidas aquellas mujeres a las que llamaron brujas, deseaban saber qué las hizo tan amenazantes.

Algunas feministas comenzaron a integrar en su discurso y estética a las brujas, en ellas reconocieron a mujeres independientes, poseedoras y creadoras de conocimientos, virtudes de gran valor que demostraban que la feminidad podía y debía estar plagada de sabiduría, también de fortaleza y autonomía. Las feministas consideraron que las brujas habían desafiado las leyes del patriarcado y, por lo tanto, la caza de brujas fue un medio de violencia institucional contra las mujeres desde el que se condenaron la organización y los conocimientos femeninos, se limitó el poder social de las mujeres y se llevó al espacio privado.

83

Mujeres resistiendo, las brujas feministas

La noche de *Halloween* de 1968, en la ciudad de Nueva York, surgió La Conspiración Terrorista Internacional de las Mujeres del Infierno, mejor conocida como *WITCH* por sus siglas en inglés (*Women's International Terrorist Conspiracy from Hell*), algunas de sus fundadoras fueron Nancy Kurshan, Robin Morgan, Roz Payne y Sharon Krebs (Payne y Payne, 2007, p. 66 y *WITCH*, 2007, p. 73). Ellas habían sido parte del *Youth International Party*, un partido ficticio que fue mejor conocido como el movimiento *yippie*, quienes se consideraban la vanguardia política de la revolución juvenil que se estaba desarrollando en aquellos años (Fernández-Savater, 2021).

Las futuras *WITCH*, así como otras mujeres que participaron en el movimiento *yippie*, comenzaron a cuestionar por qué la llamada nueva izquierda continuaba relegándolas a actividades que tradicionalmente se consideraban femeninas, por ejemplo, espectadoras o taquígrafas en las asambleas, lo que significaba la reproducción de los esquemas del sistema patriarcal (Wildburg, 2007, pp. 18-19). Si bien, las referencias a los derechos de las mujeres en el movimiento *yippie* fueron continuas, esto respondía al empuje interno de las militantes y no por un interés real y sincero de los militantes acerca de la necesidad de una política feminista (Wildburg, 2007, p. 19). Por lo que algunas de ellas identi-

caron que para existir debían resistir, lo que favoreció la configuración de un movimiento autónomo de las mujeres, dando paso a la segunda ola feminista.

Las *WITCH* aprovecharon su experiencia en el movimiento *yippie*, ellas recuperaron algunas de sus prácticas, por ejemplo, adoptaron el activismo callejero por medio del teatro-guerrilla, la performance y los discursos demoledores, a lo que sumaron una imagen potente y diferenciada que las volvió únicas; ellas fueron brujas. Pero, ¿por qué elegir ser brujas? La respuesta la encontramos en su manifiesto “Porque La Rebelión Es Como El Pecado De La Brujería...”, del que a continuación se reproduce un fragmento:

WITCH es un todo de todas las mujeres [...] Es la conciencia de que las brujas y las gitanas fueron las primeras guerrilleras y luchadoras de la resistencia contra la opresión [...] Las brujas siempre han sido mujeres que se han atrevido a ser geniales, valientes y agresivas, inteligentes, inconformistas, exploradoras, curiosas, independientes, liberadas sexualmente, revolucionarias [...] No reconocían la superioridad de ningún hombre [...] Puedes crear tu propio grupo de Hermanas Brujas [...] y hacer tus propias acciones [...] Tus armas son el teatro, la sátira, las explosiones, la magia, las hierbas, la música, los disfraces, las máscaras, los cánticos, las pegatinas, las plantillas y la pintura, las películas, las panderetas, los ladrillos, las escobas, las armas, las muñecas de vudú, los gatos, las velas, las campanillas, la tiza, los trozos de uñas, los cócteles molotov, los círculos venenosos, las mechas, las grabadoras, el incienso, y tu propia y hermosa imaginación sin límites [...] Te vuelves bruja al decir en alto soy una bruja tres veces y al pensar en ello. Te vuelves bruja siendo mujer, no dócil, enfadada, alegre e inmortal (WITCH, 2007, pp. 81-83).

En el manifiesto se entretajan algunas de las demandas, denuncias e intereses del movimiento feminista que las *WITCH* vincularon con los saberes y haceres de las brujas, por ejemplo, la autonomía y libertad sobre sus cuerpos, la reivindicación de la sexualidad de las mujeres, así como la maternidad por elección, además del poder y la sabiduría femenina, convirtiendo a las brujas en una bandera de la liberación del deber ser femenino. Asimismo, las nuevas brujas afirmaban que sus ancestas no reconocían la superioridad de ningún hombre, y ellas tampoco, lo que rompió con la idea de que las brujas habían estado al servicio y bajo la tutela de una figura masculina, es decir, el diablo.

La lista de armas que presentaron reflejaba la fuerza del arte como acción directa, lo que volvió a las *WITCH* un fenómeno único dentro del Movimiento de Liberación de las Mujeres. Estas brujas urbanas irrumpieron como un grupo que se opuso a las formas y prácticas de organizaciones del feminismo liberal tan emblemáticas como el *National Organization for Women (NOW)*. El *NOW* se conformó en 1966 y tomó como una de sus banderas el libro *La mística de la feminidad* (1963), de la autoría de Betty Friedan —una de sus fundadoras—; además tuvo una estructura jerárquica, mientras que las *WITCH* funcionaron de manera horizontal y asamblearia, articuladas por células (Wildburg, 2007,

p. 25 y WITCH, 2007, p. 73); y de acuerdo a las *WITCH* el *NOW* se integró por mujeres privilegiadas (blancas, urbanas, de clase media y educadas), que luchaban por reformas políticas y legales, mientras las nuevas brujas reivindicaban la práctica de la autodefensa y la acción directa. Las *WITCH*, así como otras colectivas que se reconocían como feministas radicales, fueron resultado de la decepción frente al liberalismo de organizaciones como el *NOW* y las contradicciones de la nueva izquierda (Wildburg, 2007, pp. 20-21).

De acuerdo a sus coetáneas, estas brujas fueron el brazo armado del movimiento feminista en Estados Unidos (Tanner-Boll, 2014), ellas consideraban que “la liberación de la mujer debía pasar por la destrucción radical del patriarcado” (Wildburg, 2007, p. 22). Se convirtieron en un fenómeno único y, en poco tiempo, su estética y formas de protesta prendieron la mecha en diferentes ciudades de Estados Unidos como Boston, Chicago, San Francisco, Austin, entre otras; las mujeres que recogieron su llamado a la lucha formaron sus propios grupos de hermanas brujas, los cuales fueron “totalmente autónomos y anti jerárquicos hasta llegar a la anarquía” (WITCH, 2007, p. 73).

Si bien, las nuevas colectividades de brujas hicieron uso del acrónimo le dieron otros significados, *WITCH* también fue: Mujeres Enfurecidas por el Cuidado de Rufianes (*Women Infuriated at Taking Care of Hoodlums*), nombre que se presentó con motivo del día de la madre; también se encontraban las Mujeres Contratadas para el Infierno Corporativo del Viajero (*Women Indentured to Travelers Corporate Hell*), se trataba de un grupo de brujas que trabajaba en una importante compañía de seguros (WITCH, 2007, pp. 73-75). Ellas manifestaban la importancia ritual de la palabra, así como su ingenio y fluidez con el lenguaje, demostrando que este es político.

Las brujas feministas utilizaron conjuros, hechizos y exorcismos públicos, así se manifestaban para boicotear concursos de belleza, para demostrar su oposición a organizaciones relacionadas con la industria de la guerra o para señalar alguna de las tantas injusticias cometidas hacia las mujeres. Acceder a relatos sobre las acciones de las *WITCH* ha sido una labor compleja, pues la información que existe sobre ellas parece estar dispersa, descatalogada o relegada, y ha sido a partir de una compilación de sus textos que se ha podido conocer parte de su magia y su poder.

En noviembre de 1968 una de las células de *WITCH* estuvo haciendo hechizos a las empresas, condenó a los bancos, exorcizó y también golpeó algunas mentes, además de que aconsejaron a quienes les preguntaron sobre la bolsa de valores (WITCH, 2007, p. 54). Al parecer su magia hizo efecto, una nota en el periódico de izquierda llamado *Rat* con fecha del 6 de noviembre de 1968, afirmaba que tras la invocación de un hechizo que anunciaba el hundimiento de la bolsa, el mercado había cerrado con una caída de 1,5 puntos y al día siguiente con otra de 5 puntos (WITCH, 2007, p. 55). En algunas fotografías que se conservan sobre esta acción se observa que ellas vestían de negro, portaban capas, sombreros, carteles y escobas, además de su poderosa voz; captaron la atención de varias personas en un espacio dominado por hombres, anunciaban quienes eran, no ocultaban su rostro de bruja, hacían

su magia y partían. El teatro-guerrilla y la performance les daba esa posibilidad de presentar la intervención y marcharse repentinamente.

Otra de sus acciones tuvo lugar en la Universidad de Chicago, las *WITCH* rociaron el Departamento de Sociología con mechones de pelo y uñas como protesta por el injusto despido de una profesora que se identificaba como feminista radical, y a la par se manifestaron contra el aumento de tarifas en la universidad (WITCH, 2007, p. 74). En esa misma ciudad una de las brujas irrumpió desnuda en un evento organizado por la revista *Playboy*, ella portaba una cabeza de cerdo en una bandeja (Wildburg, 2007, p. 24), quizá así denunciaban la falta de autonomía sobre sus cuerpos y sus vidas. También protestaban por un destino determinado por su relación con el hombre: madre, esposa y objeto sexual, y en este caso, principalmente el último.

Otra de sus formas de accionar fue la distribución de su palabra escrita en folletos y/o manifiestos, y es que, además de dar a conocer sus ideas y denuncias, el reparto de estos impresos representaba una forma de hacer agitación política. Uno de los folletos llevó por título “AT&T busca chicas, no mujeres”, el cual fue elaborado por el grupo llamado: Mujeres Indignadas ante el Hostigamiento de la Compañía Telefónica (*Women Incensed at Telephone Company Harassment*). En él se protestaba por el despido de dos mecanógrafas que estaban cansadas de ser “chicas” (WITCH, 2007, p. 117). En el folleto se enlistaba una serie de características que debía tener una “chica”, de las que resaltaría: dócil, dulce, pasiva y fácil de controlar; y a lo largo de algunos párrafos las brujas describieron cómo la sociedad binaria construyó la cultura de género, mediante la que se establecen las relaciones entre hombres y mujeres, así como el deber ser de cada uno. Las *WITCH* también buscaron presentar una solución, por lo que resolvieron la interrogante: “¿cómo se convierte una chica en una mujer?”

86

Cuando define su propia vida y deja de ser controlada por su familia, su novio o su jefe. Cuando aprende a levantarse y luchar por sí misma y por otras mujeres, porque ha aprendido que sus problemas no son únicamente suyos.

Por todo el mundo, las chicas están creciendo... (WITCH, 2007, p. 117).

Con su respuesta, probablemente estas brujas hacían un reconocimiento a la labor que se estaba desarrollando en los grupos de autoconocimiento o autoconciencia, los cuales fueron espacios sin hombres, en los que las mujeres compartían su historia y analizaban la experiencia personal y colectiva de ser mujer, lo que las llevó a identificar el carácter social de subalternidad en que vivían. También abrían una ventana a sumarse a las espectaculares acciones directas que estaban desarrollando algunas feministas, eran los tiempos de las quemas públicas de sujetadores, de no dejarse fotografiar con hombres, de aparecer desnudas, de ser ellas.

La existencia de las *WITCH* fue efímera, su actividad duró poco más de un año, tiempo en el que realizaron diversas acciones recuperando la imagen de las brujas para la lucha feminista, revivieron su

historia y las nombraron. Las *WITCH* tomaron las calles como espacio político donde visibilizaron el uso del disfraz, la puesta en escena a través de la performance y la importancia ritual de la palabra en la protesta feminista. Considerando lo anterior, es posible proponer que *WITCH* pudo ser parte de las influencias del primer grupo de arte feminista mexicano llamado *Polvo de Gallina Negra*.

El grupo se conformó en 1983, fue fundado por las artistas visuales Maris Bustamante y Mónica Mayer, tras varias colaboraciones ambas expusieron su interés por trabajar de forma colectiva. Ellas convocaron a amigas y conocidas relacionadas con el medio artístico y les propusieron integrarse al grupo, la respuesta fue negativa, se argumentó que era una propuesta demasiado radical y que asumirse como feministas limitaría sus propuestas artísticas (Bustamante, 2009 y Mayer, 2004, p. 38). Finalmente, a ellas se sumó la fotógrafa Herminia Dosal, aunque abandonó el grupo al poco tiempo. Le interesaba el feminismo, pero no compartía las ideas artísticas de sus compañeras (Mayer, 2007, pp. 389-390), quienes se habían concentrado en la búsqueda de los soportes no-tradicionales —arte no-objetual—, como lo es la performance (Alcázar, 2006).

Mayer tuvo formación en arte y feminismo en Estados Unidos, en 1978 participó en el programa del *Woman's Building* en el *Feminist Studio Workshop* con sede en Los Ángeles, California, estado en el que tuvieron presencia las *WITCH*. En 1980 obtuvo una maestría en sociología del arte con una tesis sobre su experiencia en Los Ángeles, titulada: Arte feminista. Una herramienta política eficaz (*Feminist Art. An Effective Political Tool*) (Giunta, 2019, pp. 165-167 y Mayer, 2007, pp. 383-384).

87

Al poco tiempo, Mayer vio materializada su tesis en “Traducciones: un diálogo internacional de mujeres artistas”, fue:

una exposición o, más exactamente una experiencia transnacional, que consistió en llevar a México a tres artistas vinculadas al *Woman's Building* (Jo Goodwin, Denise Yarfits y Florence Rosen) para dar conferencias y participar en un taller con mujeres de Cuernavaca y Oaxaca. [Su objetivo fue] conocer a las artistas feministas de México [y] desarrollar una comunidad transfronteriza basada en nuevas amistades (Giunta, 2019, p. 167).

Su formación y vivencias llevaron a Mónica Mayer a la búsqueda de vincular el feminismo político con el artístico, quería hacer un arte feminista, es decir, “aquel en el que las artistas se asumen como feministas y defienden esta posición tanto en términos ideológicos como artísticos” (como se citó en Giunta, 2019, p. 166). Tal interés empujó el surgimiento del grupo *Polvo de Gallina Negra*, su nombre apunta hacia la posibilidad de realizar pocimas, hechizos, o “menjunjes”, como ellas preferían llamarles. Y es que, *Polvo de Gallina Negra*:

es un polvo de color negro que se vende muy barato en los mercados tradicionales y sirve para proteger contra el mal de ojo. Así que desde un principio jugamos con el nombre que escogimos,

ya que, siendo artistas visuales, estábamos protegidas desde el principio contra todos los hechizos posibles en nuestra contra. (Bustamante, 2009)

Consideraban que, si de por sí ya era difícil ser artista, “más ‘peliagudo’ ser mujer artista y tremendo tratar de ser artista feminista” (Mayer, 2007, p. 390). Los objetivos de *Polvo de Gallina Negra* fueron:

1. Analizar la imagen de la mujer en el arte y los medios de comunicación;
2. Estudiar y promover la participación de la mujer en el arte y
3. Crear imágenes a partir de la experiencia de ser mujer en un sistema patriarcal, basadas en una perspectiva feminista y con miras a transformar el mundo visual y así alterar la realidad (Mayer, 2007, p. 390).

Ante tales objetivos es posible inferir que las integrantes del grupo estaban convencidas de que por medio de las imágenes se han perpetuado papeles históricamente asignados a las mujeres, así como el hecho de que se le representaba como “mujer objeto” y no como Sujeta. Buscaban el reconocimiento de las mujeres como individuos autónomas con ideas, sentimientos y voluntades propias, lo que sería un catalizador para la inserción de las mujeres en las diferentes esferas de lo público, como lo son las artes.

88

Su obra tuvo la particularidad de ser de carácter efímero, es decir, arte no-objetual, desde el que se cuestionaba la pieza de arte como objeto y su producción se vinculaba al contexto social, como lo era —es— la agenda y lucha feminista. *Polvo de Gallina Negra* impulsó la práctica de la performance y la preparación de menjunjes y al igual que las *WITCH* tomaron las calles. Su primera aparición fue con la “Receta para hacerle el mal de ojo a los violadores, o el respeto al derecho del cuerpo ajeno es la paz”, los ingredientes fueron:

- 2 docenas de ojos y corazones de mujeres que se aceptan como tal
- 20 kg de rayos y centellas de mujeres que se enojan cuando las agreden
- 1 tonelada de músculos de acero de mujeres que exigen respeto a su cuerpo
- 3 lenguas de mujer que no se somete aun cuando fue violada
- 1 sobre de grenetina de mujer, sabor espinaca, que comprende y apoya a una mujer que fue violada
- 30 g de voces que desmitifiquen la violación
- 1 pizca de legisladores interesados en los cambios sociales que demandamos las mujeres
- Unas cuantas cucharadas de familias y escuelas que no promuevan los roles tradicionales
- 3 docenas de mensajes de comunicadores responsables que dejen de reproducir imágenes que promueven la violación
- 3 pelos de superfeminista¹

¹ La receta completa puede ser consultada en el siguiente hipervínculo: https://archivos-feministas.cieg.unam.mx/ejemplares/fem/volumen_9_n_33_Abril_Mayo_1984.pdf

Las integrantes de *Polvo de Gallina Negra* refrieron que siguiendo cuidadosamente las instrucciones del modo de preparación se lograba una mezcla explosiva, con la que era posible sorprender a violadores, tanto a los tímidos como a los agresivos, a los que acechaban en casa, en la escuela, el trabajo o el transporte, así como a los que se escondían en la noche, la que ellas estaban dispuestas a recuperar (Polvo de Gallina Negra, 1984, p. 53). Los ingredientes de la receta fueron una crítica al Estado, las instituciones educativas y los medios de comunicación por su actuar en torno a la violencia sexual hacia las mujeres, así como un reconocimiento a las mujeres que luchaban por un mundo mejor para ellas, para ti, para mí, para todas, y un llamado a la sororidad.

La receta se preparó en una performance realizada en el Hemiciclo a Juárez, en la Ciudad de México durante la marcha en contra de la violencia hacia la mujer el 7 de octubre de 1983. Prepararon la “pócima para causarle el mal de ojo a los violadores”. Posteriormente, [las brujas repartieron sobrecitos de su] ‘menjunje’ especial” (Mayer, 2007, p. 390). Fue tal el impacto de la performance que la receta se publicó en la revista *fém.* en su número 33 (abril-mayo 1984), el cual estaba dedicado a las mujeres como creadoras en las artes. Cabe señalar que para ese momento *fém.* era la publicación feminista más importante del país, las brujas mexicanas estaban conquistando más espacios, entre ellos la prensa escrita.

Polvo de Gallina Negra llevó a cabo múltiples proyectos visuales, y de acuerdo a Mayer, “¡Madres!” fue el más ambicioso, en el cual ella y Bustamante estaban embarazadas, lo iniciaron en 1987 y tuvo una duración de varios meses. El eje central fue la maternidad, destacando puntos como la deconstrucción del arquetipo de madre y de la relación madre e hija; el parto como arte y el trabajo doméstico. El proyecto contó con diferentes elementos, algunos fueron una serie de envíos de arte correo, el concurso “Carta a mi madre”, una velada en la que se leyó poesía sobre la maternidad, y se realizaron performances en diversos espacios.

De esas performances destacó “Madre por un día”, realizada en el programa de televisión *Nuestro Mundo*, a cargo de Guillermo Ochoa. El 28 de agosto de 1987 el conductor aceptó ser madre por un día, fue ataviado con una panza artificial y un mandil, lo coronaron como reina del hogar y le dieron un diploma, es decir, intervinieron el cuerpo masculino y *queerizaron* la maternidad (Giunta, 2019, p. 175). Como parte del ritual a Ochoa le obsequiaron un kit que de manera simbólica contenía los malestares, miedos y esperanzas de las madres; así como un pequeño libro que estaba lleno de amuletos destinados a la buena suerte y la fortuna (Polvo de Gallina Negra, 1987). Con esta performance mediante el humor y la ironía destronaron la belleza y naturalidad de la maternidad, también la sustrajeron del cuerpo femenino, deduciendo de esta acción que la maternidad es una construcción cultural (Giunta, 2019, p. 177).

Conclusiones

El desarrollo de los feminismos no ha sido lineal ni permanente, por ello es que se han periodizado en olas, pues no es posible identificar su inicio o fin, sino que se cruzan. En la segunda ola se politizó la vida personal de la mujer, fue la expresión colectiva de sus malestares, enfocándose en la estructura de poder que favorecía la desigualdad entre hombres y mujeres, lo que quedó plasmado en la consigna feminista: lo personal es político. Fue en ese contexto donde se conformaron nuevos aquelarres, las experiencias colectivas se habían vuelto determinantes para el desarrollo de la lucha feminista. También se recuperó una genealogía de mujeres, en la que las brujas fueron ancestras a las que se nombraba y representaba desde diferentes experiencias. Con su imagen e historia se buscaba sensibilizar frente a la situación social, económica y política de las mujeres, exhortando a la acción.

Las posibilidades de cómo accionar y resistir fueron muchas, pues la forma en que se vivía, percibía y enfrentaba la subordinación de género era —y es— diversa, por lo tanto, las posturas y estrategias de los feminismos también lo fueron —lo son—. Es así como colectividades como las *WITCH* y *Polvo de Gallina Negra*, en su discurso, estética o acciones, abrazaron el universo esotérico de las brujas, inventaron conjuros y prepararon menjunjes para la acción directa, la “magia” en sus múltiples formas como lo es la performance y la palabra se convirtieron en sus armas para acabar con el enemigo, es decir, el patriarcado.

Estas brujas del siglo XX tomaron las calles, sus apariciones estaban a medio camino entre la protesta y la performance artística, y definitivamente algunas de sus prácticas influyeron en la conformación de otras colectividades y el desarrollo del arte feminista en diferentes geografías. Por ejemplo, en 1985 en la ciudad de Nueva York, cuna de las *WITCH*, se formó la colectiva *Guerrilla Girls*, ellas usaron máscaras de gorilas y se bautizaron con nombres de artistas fallecidas como Frida Kahlo y Käthe Kollwitz, tomaron las calles con la pega de carteles para denunciar el sexismo que imperaba en el circuito de las artes desde una mirada interseccional. En su activismo las *Guerrilla Girls* recuperaron propuestas de las *WITCH* como el uso de máscaras, y siendo contemporáneas de *Polvo de Gallina Negra* también buscaban demostrar a través de las artes la resistencia de las luchas feministas.

Las integrantes de *WITCH* y *Polvo de Gallina Negra* convirtieron el crimen de la brujería en un discurso de empoderamiento para las mujeres, usaron los hechizos, conjuros, menjunjes y amuletos, así como el disfraz, la performance, la ironía y su palabra como recursos para crear nuevas propuestas de protesta y poner en la agenda pública las demandas feministas. Además, estas nuevas brujas evidenciaron la importancia de que para fortalecer el movimiento feminista era —es— necesario tejer redes con otras mujeres. Así que como dijeron las *WITCH*: ¡Pasa la palabra, hermana!

Referencias

- ALCÁZAR, J. (2006). *Maris Bustamante. Mujeres en Acción. Serie documental de performance*. [CD-ROM]. México: CONACULTA-FONCACITRU-Ex Teresa arte actual.
- BLAZQUEZ-GRAF, N. (2011). *El retorno de las brujas: incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. Recuperado de: <http://computo.ceiich.unam.mx/webceiich/docs/libro/El%20retorno%20de%20las%20brujas.pdf>
- BUSTAMANTE, M. (2009). Grupo Polvo de Gallina Negra, 1983-1993 [Mensaje en un blog]. Recuperado de: <https://web.archive.org/web/20150926141729/http://www.arts-history.mx/blog/index.php/component/k2/item/564-grupo-polvo-de-gallina-negra-1983-1993>
- FEDERICI, S. (2010). *Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños. Recuperado de <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>
- FERNÁNDEZ-SAVATER, A. (2021). Los yippies en cinco palabras clave. *Revista de la Universidad de México*. Recuperado de: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/c7145d84-850a-4905-b2d2-3a681e9a94ad/los-yippies-en-cinco-palabras-clave>
- GIUNTA, A. (2019). *Feminismo y arte latinoamericano. Historia de artistas que emanciparon el cuerpo*. México: Siglo XXI Editores.
- LÓPEZ-ESQUIVEL, Á. (2018). “El Demonio le dijo ya eres mía y ella quedó muy contenta. Las brujas y su corporeidad en la Nueva España de los Siglos XVII al XVIII”. En A. Barragán-Solís, Á. López-Esquivel y E. Masferrer-Kan (Compils.), *Cuerpo, salud y religión* (pp. 55-71). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Libros de la Araucaria.
- MAYER, M. (2007). “De la vida y el arte como feminista”. En N. García, M. Millán y C. Pech (coords.), *Cartografías del feminismo mexicano, 1970-2000* (pp. 377-397). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- PAYNE M. Y PAYNE R. (2007). “Orígenes y el exorcismo de Chicago”. En WITCH (*Women's International Terrorist Conspiracy from Hell*). *Textos, comunicados y hechizos (1968-1969)* (pp. 65-68). España: La Felguera ediciones.
- POLVO DE GALLINA NEGRA. (1984). Receta del grupo Polvo de Gallina Negra. *fem*. IX (33), 53.
- POLVO DE GALLINA NEGRA. (1987). *Madre por un día*. [Video online]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=abaDXr3HKck&t=904s>
- TANER-BOLL, P. (PRODUCTORA) Y DORE, M. (DIRECTORA). (2014). *Ella es hermosa cuando está enojada (She's beautiful when she's angry)* [Documental]. EU: Netflix.
- WILDBURG, S. (2007). “Prólogo: ¿Crees en los hechizos? WITCH o la guerrilla que abrazó el lado oscuro. En WITCH (*Women's International Terrorist Conspiracy from Hell*)”. *Textos, comunicados y hechizos (1968-1969)* (pp. 15-35). España: La Felguera ediciones.

- WITCH. (2007). “Acciones: células WITCH en todo el territorio”. En WITCH (*Women’s International Terrorist Conspiracy from Hell*). *Textos, comunicados y hechizos (1968-1969)* (pp. 73-76). España: La Felguera ediciones.
- WITCH. (2007). “Somos brujas, somos mujeres”. En WITCH (*Women’s International Terrorist Conspiracy from Hell*). *Textos, comunicados y hechizos (1968-1969)* (pp. 53-55). España: La Felguera ediciones.
- WITCH. (2007). “AT&T (American Telephone and Telegraph) busca chicas no mujeres”. En WITCH (*Women’s International Terrorist Conspiracy from Hell*). *Textos, comunicados y hechizos. (1968-1969)* (pp. 115-119). España: La Felguera ediciones.
- WITCH GRUPO DE BRUJAS DE NUEVA YORK. (2007). “Porque La Rebelión Es Como El Pecado De La Brujería...”. En WITCH (*Women’s International Terrorist Conspiracy from Hell*). *Textos, comunicados y hechizos (1968-1969)* (pp. 81-83). España: La Felguera ediciones.

El cuerpo entre los grupos recolectores-cazadores del norte de México:

una visión desde la arqueología del cuerpo y la arqueología posthumana

Laura Carolina Rodríguez Arcos

José Chessil Dohvehnain Martínez Moreno

Introducción

El cuerpo humano puede definirse de muchas maneras pues este no representa una realidad en sí mismo, sino, por el contrario, una construcción simbólica. Lo explicamos y entendemos desde sus representaciones, saberes y prácticas, las cuales son el resultado de la reflexión y visión conjunta de las y los miembros de un grupo social (Le Breton, 2002). Siguiendo a Hernando (2018) y Romero (2004), los postulados alrededor de los cuerpos resultan verdaderos para el grupo de personas que los han creado y serán tan diferentes como visiones del mundo haya, esto debido a que cada cultura define representaciones y verdades según su propio contexto sociocultural y, a partir de estas, desarrollan formas específicas de entender y explicar qué es lo que constituye lo humano.

Bajo este panorama, los cuerpos suelen constituirse de acuerdo con los intereses de los grupos hegemónicos de los diversos periodos históricos, contextos económicos y órdenes socioculturales. Todo ello enmarcado en escenarios políticos en los que la impugnación y la resistencia se encuentran presentes (Rodríguez-Shadow y Campos, 2013). No obstante, las percepciones de los cuerpos son cambiantes, dinámicas y transitorias. Por ello, las experiencias que les atañen son interpretadas de distintas formas en diferentes espacios y momentos históricos, moldeadas por la economía, la política, las instituciones dominantes, las prácticas cotidianas, el discurso científico vigente, las creencias religiosas y las tecnologías en boga (Lock y Farquhar, 2007 en Rodríguez-Shadow y Campos, 2013). Por supuesto, entre los grupos que habitaron el México prehispánico, esto no fue una excepción.

Recientemente, autoras como Donna Haraway (1995) han propuesto la noción de un cuerpo posthumano para hacer referencia al enredo entre lo orgánico y lo inorgánico en una especie de relación entre un cuerpo y un sinfín de organismos artificiales, es decir, un *cyborg* (Haraway, 1995), lo cual se ha pensado posible solo en escenarios futuristas con un gran desarrollo tecnológico. ¿Pero estas concepciones se pueden visualizar solo hacia el futuro? ¿Sería posible plantear que las características que componen lo que llamamos cuerpos posthumanos hoy día, hayan existido en el pasado, en culturas lejanas en el tiempo?

En las presentes líneas proponemos una revisión crítica con respecto a cómo el cuerpo era entendido en el mundo prehispánico, especialmente entre grupos recolectores-cazadores del centro

norte de México a través de la arqueología del cuerpo y la arqueología posthumana. Con ello, este ensayo pretende contribuir desde nuestra trinchera a las luchas emancipadoras contemporáneas, mirando hacia las ontologías indígenas relacionales del mundo antiguo para demostrar que otras formas de entender los cuerpos fueron y son posibles.

Arqueología posthumana

Hasta años recientes, la arqueología era definida únicamente como una ciencia enfocada en la reconstrucción exclusiva del pasado de la humanidad por medio del estudio transdisciplinario de la cultura material. Bajo la visión del Humanismo clásico y del pensamiento cartesiano, se promovía así un ideal del “Hombre” como superior en comparación con lo no humano, este último considerado inferior desde dicho paradigma. No obstante, estas premisas están siendo cuestionadas bajo el paradigma del Posthumanismo (Braidotti, 2015), para abrirnos a la posibilidad de una humanidad extendida que acepte su parte en la múltiple composición de las muchas alteridades encarnadas que habitan el planeta, donde lo humano y lo no humano se entienden como algo relacionamente constituido de forma mutua y recíproca.

94

Bajo el Posthumanismo la arqueología entonces re-enfoca sus objetivos para indagar en esa compleja red de relaciones sociales tejidas entre entidades humanas y no humanas (animales, plantas, montañas, tecnología, artefactos y/o cualquier otra acepción de la idea de materia en su más amplio sentido), en tanto protagonistas de procesos sociales y cambios culturales en distintas escalas a lo largo del tiempo. Se plantea entonces la posibilidad explícita de que todo aquello que solemos llamar cultura material, en el pasado, pudo tener agencia, personalidad y una vida propia capaz de transformar al mundo.

Una arqueología posthumana crítica y radical como esta (ver Fahlander, 2017; Harris y Cipolla, 2017 y Kay y Haughton, 2019), propone entonces mantener un espíritu de transdisciplinariedad que apueste a comprometerse seriamente con otras ontologías relacionales, el pensamiento postcolonial, antirracista y feminista. Y con ello buscar nuevas formas de mirar las narrativas que hemos construido sobre el pasado, las cuales se encuentran profundamente sesgadas por las hipótesis del Humanismo. A la par, desarrolla nuevas estrategias metodológicas para acercarse al pasado en aras de desafiar las narrativas dominantes que nos hemos contado sobre nosotras y nosotros mismos, a fin de buscar y hacer visibles los múltiples mundos relacionales del pasado para construir así otros futuros sostenibles comprometidos con las problemáticas del presente y con las formas de vida no humanas con quienes compartimos la vida y el planeta (Crellin, 2020; Crellin, *et al.*, 2021 y Harris, 2021).

Arqueología del cuerpo

El estudio del cuerpo humano en arqueología se remonta al inicio de la disciplina, pero su teorización tardó mucho tiempo en desarrollarse puesto que el enfoque en el cuerpo no había sido un objeto de análisis explícito (Joyce, 2005 y Nanoglou, 2012). A menudo, las primeras investigaciones se enfocaban en elaborar esquemas evolutivos generales de la humanidad y no en su tratamiento cultural (Salerno y Alberti, 2015), sin mencionar la rutinaria extracción de restos óseos humanos en las excavaciones arqueológicas, cuya identificación como cuerpos racializados, sexuados y clasificados por edad, dominó la literatura arqueológica sobre el cuerpo hasta la década de 1980 (Joyce, 2005).

A partir de dicha década y bajo los enfoques feministas, el cuerpo logró establecerse en el campo de la arqueología como evidencia de la vida y los procesos socioculturales que atravesaron los grupos humanos, siendo los restos óseos y las representaciones humanas las primeras vías para un entendimiento del cuerpo en sociedades del pasado (Salerno y Alberti, 2015). Bajo esta perspectiva, y siguiendo a Joyce (2005), el cuerpo fue entendido entonces como una especie de texto sobre el cual se inscribían las leyes sociales, la moralidad y los valores, analizándose así un cuerpo social o público vinculado con las aproximaciones osteológicas al estudio de los restos humanos, reforzando la materialidad de dichos elementos.

A principios de 1990 se diversifican e intensifican las investigaciones en torno a la corporalidad (Joyce, 2005), a través de la implementación de corrientes teóricas como la fenomenología, el feminismo, el postprocesualismo y los postulados de Foucault, los cuales hacían un llamado para poner atención a temas como la agencia, la identidad y el cuerpo. Desde estos acercamientos se desafía la noción del cuerpo intacto y acotado, proponiendo el estudio de cuerpos permeables con límites transgredidos y/o redefinidos a través de diversas prácticas, experiencias, representaciones e ideas dinámicas y en continuo cambio (Nanoglou, 2012). Entonces se le asignó definitiva importancia no solo a la materialidad del cuerpo sino también a su relación con lo humano y lo no-humano (Moragón, 2014). Bajo la influencia de esta nueva perspectiva, también se cuestionan las vistas planas y estereotípicas de cuerpos en sociedades del pasado, derivadas de las representaciones normativas.

Debido a lo anterior, el salto de un análisis de un cuerpo objetivado a un entendimiento de la corporalidad activa, involucrando el reemplazo de enfoques semióticos por perspectivas interpretativas hermenéuticas, fenomenológicas y posthumanas en la arqueología contemporánea, está permitiendo un uso mayor para el análisis sobre la producción y el entendimiento de los cuerpos vividos. Esto da paso a que la arqueología también deje de lado las dicotomías mente-cuerpo e interior-exterior, considerando los caminos en que las prácticas corporales y las representaciones de los cuerpos trabajaron juntas para producir experiencias de personidades (personhood) corporales diferenciadas e interseccionadas, creando con ello una mayor riqueza interpretativa a la par que se cuestionan “las herramientas teóricas y metodológicas que han caracterizado el pensamiento occidental desde hace varios siglos” (Moragón, 2014, p. 31).

Dentro de estas metodologías también se ha incorporado el entendimiento de otras ontologías, las cuales han permitido comprender distintas formas de concebir los cuerpos. Algunos de estos supuestos parten de las propuestas que cuestionan la manera en que nos aproximamos al estudio de los contextos culturales (Descola, 2004 y Viveiros de Castro, 1996), dejando entrever que la base de la realidad de las sociedades de estudio puede ser completamente ajena a la nuestra, desechando cualquier apriorismo o analogía directa, posibilitando con ello el entendimiento de las relaciones, el entramado, compromiso, enredo o dependencia tanto de las entidades humanas como entidades no humanas a través de redes de relaciones complejas.

Hacia un entendimiento del cuerpo recolector-cazador

Dentro del sistema ideológico de los antiguos grupos mesoamericanos, la concepción en torno al cuerpo humano ocupó un lugar central de su cosmovisión, ya que el cosmos era concebido como antropomorfo (López, 2004). Es decir, el cuerpo en la tradición prehispánica mesoamericana se concebía de manera muy distinta a la del cuerpo anatómico moderno occidental. No existía una concepción de lo exterior e interior separados por una barrera hermética como la piel, sino un intercambio permanente y continuo entre el afuera y adentro, en donde la piel era constantemente atravesada por todo tipo de flujos, por lo que las categorías “biológico” y “cultural” no se concebían como de orden diverso o separadas una de otra, sino como ambas pertenecientes a una corporalidad singular y móvil que incorporaba en su centro flujos sólidos, fluidos y elementos tales como el aire, vapores, “jugos” y materia (Marcos, 1995).

96 Siguiendo a López Austin (2004), en el cuerpo de los antiguos nahuas, por ejemplo, residían tres entidades anímicas conocidas como *tonalli*, *teyolia* e *ibiyotl*. La primera era una fuerza otorgada por Ometéotl que determinaba el grado de valor anímico de una persona, le imprimía un temperamento particular, afectaba su conducta futura, influía en el crecimiento de niñas y niños, y también se le atribuía la facultad del pensamiento. Se hallaba distribuida por todo el organismo, aunque principalmente se alojaba en la cabeza, por lo que las acciones curativas y preventivas de enfermedades relacionadas con ella se dirigían a la fontanela, frente, rostro, cabello o la cabeza en general. Por su parte, la *teyolia* residía en el corazón y era la encargada de la memoria, el conocimiento y la inteligencia. También era la entidad anímica que iba a los mundos de los muertos; mientras que la *ibiyotl* se localizaba en el hígado, donde a su vez residía la vida, el vigor, las pasiones y los sentimientos.

Estas entidades anímicas diferían con respecto a la edad y el sexo de las personas. Si bien el *tonalli* llegaba desde la concepción en el vientre materno, tras el nacimiento se tenían que efectuar una serie de rituales para fijarlo por medio de la asignación del nombre, lo que a su vez le daba la condición humana. Posteriormente, las entidades maduraban mediante el consejo y la enseñanza de sus padres (Díaz Barriga, 2013), por lo que la diferenciación de una persona en cuanto al grado de fuerza de sus entidades anímicas “partía del acrecentamiento progresivo que se adquiría con el paso de los años, con

el contacto con objetos sagrados y con el ejercicio de las funciones públicas” (López, 2004, p. 455). Todos estos aspectos revelan la composición múltiple de las personas prehispánicas.

Cabe señalar que no solo lo concebido bajo la categoría de lo humano y las deidades poseían género o fuerza vital, puesto que también esto se veía reflejado en animales, plantas, cosas, espacios, puntos cardinales y el tiempo (López, 2004). Por ello muchas de las concepciones en torno a estos eran entendidas a partir de comparaciones con el cuerpo humano, probablemente porque los cuerpos genéricos (femenino o masculino) estaban imbricados no solo el uno con el otro, sino también con el universo (Marcos, 1995). Ejemplo de ello son las alternancias del Sol y la Luna concebidas como masculino y femenina, la invocación de las aguas femeninas y masculinas durante el baño ritual de los recién nacidos (Marcos, 1995), o la constante relación entre las cuevas, el útero y la vulva para los antiguos nahuas (Balutet, 2011). Ideas semejantes se encuentran en el presente entre las sociedades indígenas mesoamericanas y algunas del Norte de México (por ejemplo, entre Yoemem, Rarámuri, Tepehuanos, Mexicaneros y Yaquis), las cuales se reflejan en sus prácticas cotidianas y rituales. Muchas de estas prácticas son para la curación de espacios físicos, objetos y personas susceptibles de contaminarse, enfermarse o morir con la personalidad, agencia y corporalidad de las y los difuntos que les habitaron/usaron/tocaron en vida (Bonfiglioli *et al.*, 2008 y 2011). Entre Coras, Huicholes y Otomíes, por ejemplo, los elementos orográficos del paisaje como cerros o montañas son considerados ancestros mitológicos convertidos en roca (Viramontes, 2005).

97

Los Rarámuri de Chihuahua también proyectan su concepción del cuerpo hacia el entorno inmediato y lo vemos por ejemplo en el nombre dado a ciertos artefactos como los espejos laterales de los automóviles (*nakároa*, orejas), las cucharas (*seká*, mano), las bolsas de plástico (*chizawwira*, escroto), entre otras (Rodríguez, 2018). Aunque las más relevantes vienen dadas en torno a la tierra:

sus piernas y sus brazos, su corazón, su carne, sus huesos y su sangre [son] los inmensos árboles del bosque, y los pastos de la pradera son su cabello, la tierra es su carne, las piedras de los arroyos y las rocas de las montañas son sus huesos, el aire es su aliento (Moreno, s.a., p. 5 en Rodríguez, 2018, p. 234).

Para esta comunidad, el cuerpo de una persona puede transformarse y fortalecerse a través de la indumentaria, entre ella la pintura corporal, utilizada durante alguna ceremonia o ritual. Según Rodríguez (2018) esto es así debido a que dicha pintura se considera como parte del cuerpo y representa a su vez la identidad necesaria para lograr cometidos específicos, como la curación de enfermedades, la posesión espiritual, o llevar a buen término un embarazo, lo que se ha observado también entre el pueblo Seri o Comca’ac de Sonora (Vigliani, 2011). De la misma manera, el contacto con ciertos espacios u objetos como cuevas, abrigos rocosos, huesos de ancestros o artefactos antiguos, puede cambiar la composición de una persona e inclusive el género, transformándole al contacto. Tal es el caso de un abrigo

rocoso ubicado en la Sierra Tarahumara caracterizado por ser fuente de transformación de género. Asimismo, si un hombre Rarámuri tiene contacto de manera directa con artefactos asociados a actividades de mujeres, como un metate, presentará deseos sexuales y conductas femeninas de manera paulatina, y a la inversa si una mujer llegase a tocar las herramientas masculinas (Wyndham, 2011). Bajo estas visiones relacionales del mundo, “las personas no nacen como tales, sino que son formadas y transformadas mediante el aporte de una variedad de sustancias u objetos, afectos y acciones en donde circulan seres primordiales y dioses creadores” (Vigliani, 2011). Por tanto, durante su vida e incluso después de su muerte, los cambios y transformaciones corporales serán una constante para las identidades de una persona o del grupo entero.

En el ámbito prehispánico esto también fue una tendencia que se encuentra muy bien documentada tanto entre grupos prehispánicos Mayas de la Península de Yucatán, como entre Mexicas del Altiplano Central. Para los primeros, las tumbas comunitarias y de las élites, así como las representaciones antropomorfas hechas tanto en arcilla como en roca, eran consideradas elementos a través de los cuales las personas fragmentaban y distribuían su persona, influencia, identidad y poder a lo largo del tiempo (Gillespie, 2001). Por su lado, entre los Mexica se pensaba que distintas partes del cuerpo de las *Cibuateteotl* (mujeres muertas durante su primer parto) tenían poderes mágicos, por este motivo tenían que ser veladas hasta cuatro días después de su entierro debido a que los *telpochtin* (jóvenes guerreros) buscaban robarlas para adquirir sus poderes (Matos, 2011). Se decía incluso que el dedo medio de la mano izquierda de tales mujeres, y sus cabellos, podían hacerles triunfar en la guerra, ya que estos brillaban por el exceso de calor acumulado y con ello encandilaban a sus enemigos; también se usaban el brazo izquierdo para encantamientos que protegían a los hombres adúlteros, violadores y ladrones.

Por otro lado, una buena parte de las normas sociales de estos grupos mesoamericanos se encontraban respaldadas por el temor a los daños corporales, muchos de los cuales debían de aprenderse desde la infancia. Dichos daños o enfermedades estaban relacionados con el “desequilibrio”, cuya causa era el resultado de la salida o rapto de algún componente anímico o intrusión de un elemento ajeno al cuerpo (López, 2004 y Salinas, 2012). Actualmente, entre los Otomíes, si una persona está decaída o sufre de desmayos, se entiende que ocurre porque la persona no tiene fuerza y se tendrá que atender su *nzáki* (entidad anímica que otorga “fuerza”), mientras que si enferma de “susto”, se entenderá que el *ndāhi* (aire o espíritu) abandona el cuerpo y el especialista ritual tendrá que devolverlo (Gallardo, 2019). Otro de los padecimientos de desequilibrio frecuente tiene que ver con los cambios abruptos entre lo caliente y lo frío del cuerpo, lo que puede ser ocasionado por múltiples circunstancias como maleficios, descuidos, agravios e infortunios (García, 2017). La búsqueda de dicho equilibrio era imprescindible para la conservación de todo orden, del cotidiano al cósmico, además de que permeaba las relaciones duales entre los elementos y las fuerzas de la naturaleza, las divinidades y

lo humano, así como entre las relaciones de mujeres y hombres; sin embargo, esta dualidad no debe entenderse como algo fijo ni estático, sino como un cambio continuo (Marcos, 1995).

Gracias a diversos estudios en fechas recientes se ha propuesto que ciertos grupos de recolectores-cazadores del centro norte de México compartían profundas y complejas características culturales con los grupos agricultores sedentarios mesoamericanos (Kirchoff, 1943; Armillas, 1991 y Viramontes, 2005). Por lo que muchas de estas concepciones descritas en torno al cuerpo, pudieron ser compartidas por grupos de recolectores-cazadores al norte de Mesoamérica (Salinas, 2012 y Martínez, 2021), mejor conocidos como Chichimecas, para quienes la pintura corporal era una práctica de suma importancia, pues a partir de ella podían acceder a poderes y conocimientos más allá de lo humano. Ejemplo de lo anterior son las cualidades de los animales pintados en el cuerpo (Powell, 1977). Al respecto Arlegui nos menciona que:

El atuendo y la gala con la que van a la guerra...buscan arcilla de diferentes colores, las cuales abundan en estas tierras, y ellos pintan sus grotescos cuerpos con eso; pintaban serpientes, víboras, sapos y otros animales inmundos, y llevaban en sus cabezas plumas de diferentes aves y colores... con semejantes imágenes feas y horribles, ellos causan miedo en cualquiera que los ve... y lo que es peor, ellos creen que llevan consigo el coraje y mortalidad de esos animales que se pintan en sus cuerpos, y esta es la manera en que se vuelven más feroces. (Arlegui, 1815, en Kindl, 2018, p. 111)

99

Esta práctica pictórica también podía extenderse fuera del cuerpo, y un claro ejemplo se ha encontrado en el arte rupestre. Distintos investigadores como Vigliani (2011), Martínez (2021), Lozada y Vigliani (2021) y Rodríguez (2021) han propuesto que algunos motivos pictóricos y grabados en abrigos rocosos, cuevas, rocas o paredones asociados a elementos del paisaje, podrían ser condensadores relacionales de modos específicos de personalidades y corporalidades activados/invocados en momentos específicos de gran relevancia comunitaria y social. Es decir, que pintar y grabar sobre la roca habría implicado otorgarle cualidades, personalidad, y agencia a los motivos pintados y grabados, incluso al paisaje mismo, en una práctica de comunicación y transformación mutua entre lo humano y lo no humano. Aunque, como sugiere Salinas (2012), también se ha propuesto que por medio de dichas representaciones se buscaba mantener o restaurar un equilibrio cósmico-corporal en un rito terapéutico de carácter colectivo.

Sin embargo, ese poder no solo habría sido activado, adquirido y/o manipulado a través de la pintura corporal y el arte rupestre, sino también por medio de la ingesta, manipulación y portabilidad de partes corporales de ciertos animales y humanos. Lo anterior debido a que para estas sociedades, partes específicas del cuerpo poseían características y cualidades propias del animal o la persona recién fallecida, tales como el conocimiento sagrado, la rapidez y la fuerza, lo que les concedería ventaja y la victoria en la cacería y la guerra (Powell, 1977; González, 2014; Chemin, 1993 y González, 2014). Es

así que su ingesta y manipulación no era un simple tratamiento tecnológico ni un burdo canibalismo como lo describieron los españoles en las fuentes documentales del siglo XVI, sino prácticas rituales que requerían conocimientos y habilidades específicas para manipular fuerzas, poderes, habilidades, personalidades y agencias concentradas en los cuerpos.

De lo anterior existe potencial evidencia en el registro arqueológico, donde estas prácticas de reconfiguración corporal e identitaria han sido documentadas en contextos funerarios. Un claro ejemplo es el entierro arqueológico V28, excavado en San Luis Potosí en la década de 1980, y que fue fechado entre los años 1180 a 1340 d.C. (Rodríguez, 2016). Se trataba del entierro de un probable especialista ritual Otomí-Pame, asociado a huesos largos humanos que fueron convertidos en figuras antropomorfas y a un objeto ritual hecho también de hueso humano, semejante a los artefactos arqueológicos ranurados de uso ceremonial o ritual, conocidos como *omichicahuaztli*, además de cráneos de subadultos e infantes colocados como probables ofrendas. De la misma manera, en el Norte de México se han documentado distintas prácticas de manipulación de los cuerpos a través de la fragmentación ósea, mutilación, partición y segmentación corporal, además del descarnado, escarpamiento, perforación y cocción ante y postmortem, acompañados del decorado de huesos con pintura roja o negra, y su posterior reordenamiento y configuración en cuevas, abrigos rocosos, tumbas o en superficie (Martínez, 2021).

Reflexiones finales

Entendemos que los cuerpos para las y los recolectores-cazadores del centro norte de México no fueron concebidos como restos en descomposición biológica, por el contrario, pudieron haber sido entendidos como contenedores y concentradores de poderes, esencias vitales, saberes, habilidades, personalidades y agencias necesarias para la reproducción y construcción relacional del mundo y de las personas; entidades con características capaces de ser sustraídas, fragmentadas, dispersadas, acumuladas y asimiladas por asociación corporal, consumo, manipulación y representación pictórica o gráfica en los cuerpos y en las rocas. Así, al concebirse como parte del mundo, estos pueblos legitimaron en su cosmovisión y a través de sus cuerpos, una ontología relacional entre la naturaleza, sus identidades y personalidades que, en conjunto, le daban orden y sentido al universo.

Concordamos entonces con Braidotti (2015) en que el Posthumanismo nos ha dejado entrever que no todas y todos podemos sostener que hemos sido siempre humanos; llevándonos a cuestionar profundamente el estatuto de lo humano, reformulando la cuestión de la subjetividad e imponer la necesidad de inventar formas de relaciones éticas, normas y valores adecuados a la complejidad de estos tiempos. Valdría la pena entonces reflexionar si en nuestra actual época de crisis ambiental y humana la meta es, como sugiere Donna Haraway, “generar parientes en líneas de conexión ingeniosas como una práctica de aprender a vivir y morir bien de manera recíproca en un presente denso” (Haraway, 2020, p. 19). Es

decir, al buscar una noción de humanidad compartida, como lo sugiere el Posthumanismo, consideramos oportuno comenzar por investigar y comprender cómo es que otras sociedades incorporaron estas relaciones y concepciones de sus cuerpos, en sus vidas.

En este sentido, y retomando nuestra pregunta inicial sobre si las concepciones del Posthumanismo solo pueden ser aplicadas hacia panoramas futuristas, creemos que no, puesto que estas nociones no son únicamente reflejadas hacia un futuro ficcionario; todo lo contrario, pues siempre han estado presentes, solo debemos saber cómo y hacia dónde mirar. En este sentido, la arqueología se presenta como una excelente herramienta para ello, ya que, a través del uso de otras perspectivas y enfoques teóricos y metodológicos, nos demuestra que otras formas de relacionarnos con lo no humano y de entender nuestros cuerpos fueron y son posibles.

Referencias

- ARMILLAS, P. (1991). “Condiciones ambientales y movimientos de pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica”. En *Pedro Armillas, vida y obra. Tomo II* (pp. 207-232). México: INAH-CIESAS.
- BALUTET, N. (2011). “La vagina dentada o el miedo a la castración entre los Aztecas”. En M. López y M. Rodríguez-Shadow (Edit.), *Género y sexualidad en el México antiguo* (pp. 147-174). Puebla: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- BONFIGLIOLI, C., A. GUTIÉRREZ, M. HERS Y M. OLAVARRÍA (2008). *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*. IIA-UNAM. México.
- BONFIGLIOLI, C., A. GUTIÉRREZ, M. HERS Y D. LEVIN (2011). *Las vías del noroeste III: Genealogías, transversalidades y convergencias*. IIA-UNAM. México.
- BRAIDOTTI, R. (2015). *Lo Posthumano*. J. Carlos Gentile (trad.), Gedisa, Barcelona, España.
- CHEMIN, D. (1993). *Historia de la pamería Vol. 1. De los orígenes a finales del siglo XVI (Borrador)*. México
- CRELLIN, R. (2020). *Change and Archaeology*. Routledge. Londres.
- CRELLIN, R., C. CIPOLLA, L. MONTGOMERY, O. HARRIS Y S. MOORE (2021). *Archaeological Theory in Dialogue. Situating Relationality, Ontology, Posthumanism and Indigenous Paradigms*, Reino Unido: Routledge
- DESCOLÁ, P. (2004). “Cosmologías indígenas de la Amazonía”. En Surrallés A. y P. García Hierro (Eds.) *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 25-35), Copenhague: IWGIA, Documento 39.
- DÍAZ BARRIGA, A. (2013). “Ritos de paso de la niñez nahua durante la veintena de Izcalli”. En *Estudios de Cultura Náhuatl* (46), pp. 199-221.
- FAHLANDER, F. (2017). “Ontology matters in archaeology and anthropology. People, Things and Posthumanism”. En Englehardt, J. y I. Rieger (Eds.), *This “Thin Partitions”. Bridging the growin, divide between cultural anthropology and archaeology* (pp. 69-86). Estados Unidos: University Press of Colorado.

- GALLARDO, P. (2019). “Cuerpos habitados. Reflexiones sobre la corporalidad entre los otomíes orientales”. En *Alreridades* 29(58), pp. 61-72.
- GARCÍA, L. (2017). *Entre chinchos y pitacoches: análisis del sistema ritual de los pames septentrionales de Ciudad del Maíz, San Luis Potosí*. Tesis de Doctorado en Antropología, UNAM. México.
- GILLESPIE, S. (2000). “Personhood, agency, and mortuary ritual: a case study from the ancient Maya”. En *Journal of Anthropological Archaeology* 20, pp. 71-112.
- GONZÁLEZ, L. (2014). “La vinculación entre las armas, las manifestaciones gráfico-rupestres y el poder entre las sociedades prehispánicas del desierto del norte de México”. *Arqueología* (48), pp. 7-20.
- HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, cyborg y mujeres: la reivindicación de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- HARAWAY, D. (2020). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Helen Torres (trad.), Consonni, Bilbao.
- HARRIS, O. Y C. CIPOLLA (2017). *Archaeological Theory in the New Millenium. Introducing Current Perspectives*. Rountledge. Londres.
- HARRIS, O. (2021). *Assembling Past Worlds. Materials, Bodies and Architecture in Neolithic Britain*. Routledge. Londres.
- HERNANDO, A. (2018). *La fantasía de la individualidad, sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Traficante de Sueños, Madrid.
- HOODER, I. (2012). *Entangled. An archaeology of the relationships between humans and things*. Wiley-Blackweel. Reino Unido.
- JOYCE, R. (2005). “Archaeology of the Body”. *The Annual Review of Anthropology*, (34), pp. 139-158.
- KAY, D., Y M. HAUGHTON (2019). “Weird Relations: A Prolegomenon to Posthumanism and its Archaeological Manifestations”. En *Archaeological Review from Cambridge 34: Beyond the Human: Applying Posthumanist Thinking to Archaeology*, pp. 6-25.
- KINDL, O. (2018). “The Colors of the Desert. Ritual and aesthetic uses of pigments and colorants by the guachichil of northern Mexico”. En Dupey, É. y M. Vázquez (Eds.), *Painting the skin. Pigments on bodies and codices in pre-columbian Mesoamérica* (pp. 102-28). University of Arizona Press. Estados Unidos.
- KIRCHHOFF, P. (1943). “Los cazadores recolectores del norte de México. El norte de México y el Sur de Estados Unidos”. En *III Mesa redonda, Sociedad Mexicana de Antropología*, pp. 133-144.
- LE-BRETON, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad. Colección Cultura y Sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LÓPEZ, A. (2004). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nabuas I*. México: IIA-UNAM.
- LOZADA J. Y S. VIGLIANI (2021). “Un soplo de vida en la pared. Arte rupestre y la noción de persona entre los mayas del posclásico de Laguna Mensabak, Chiapas”. En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* XIX, pp. 225-241.

- MARCOS, S. (1995). “Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico”. En *La palabra y el hombre* 95, Universidad Veracruzana, pp. 5-38.
- MARTÍNEZ, J. C. D. (2021). *Visiones en la tierra de la memoria: agencia relacional, personalidad y paisaje ritual en el arte rupestre de la Zona Centro de San Luis Potosí*. Tesis de Licenciatura, FCSyH-UASLP.
- MATOS E. (2011): *Muerte al filo de la obsidiana*. Fondo de Cultura Económica, México.
- MORAGÓN, L. (2014). *Cuerpo y sociedades orales: una reflexión sobre la concepción del cuerpo y sus implicaciones en el estudio de la prehistoria*. Tesis de Doctorado, Departamento de Prehistoria, Universidad Complutense de Madrid.
- NANOGLU, S. (2012). “From Embodied Regulations to Hybrid Ontologies, questioning archaeological bodies”. En B. Turner (Ed.) *Routledge Handbook of Body Studies* (pp. 157-170). New York: Routledge.
- POWELL, P. (1977) *La guerra chichimeca*. Fondo de Cultura Económica. México.
- RODRÍGUEZ, A. (2018). “Un Concepto Rarámuri de cuerpo”. Experiencia próxima e interpretación distante. En *UACJ Chihuahua* 16, pp. 221-244.
- RODRÍGUEZ, L. (2021). *Más allá de la roca: género y arte rupestre en el semidesierto guanajuatense*. Tesis de maestría, FBA-UAQ.
- RODRÍGUEZ, L. (2016). *San Luis Potosí y Gran Tunal en el Chichimecatlán del México Antiguo. Arqueología y etnohistoria*. S.L.P.: COLSAN-Fondo Cultural del Norte Potosino A.C.
- RODRÍGUEZ-SHADOW, M. Y L. CAMPOS (2013). “Estudios multidisciplinares del cuerpo desde la óptica de género”. En M. Rodríguez-Shadow y S. Kellogg (Eds.), *Género y arqueología en Mesoamérica, Homenaje a Rosemary A. Joyce* (pp. 177-189), México D.F.: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- ROMERO, L. (2004). “La concepción del cuerpo humano de los nahuas de la Sierra Negra”. En *Ciencias* 74, pp. 34-40.
- SALERNO, M. Y ALBERTI B. (2015). “Introducción arqueología del cuerpo en el mundo moderno”. *Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica* 9 (1), pp. 9-27.
- SALINAS, F. (2012). *Danzar para curar. Las representaciones antropomorfas rupestres del semidesierto guanajuatense y su función terapéutica*. Tesis de Licenciatura, UV., Xalapa.
- VIGLIANI, S. (2011). *Pinturas espirituales. Identidad y agencia en el paisaje relacional de los cazadores recolectores y pescadores del centro-oeste de Sonora*. Tesis de Doctorado. ENAH. México.
- VIRAMONTES, C. (2005). *Gráfica rupestre y paisaje ritual. La cosmovisión de los recolectores-cazadores de Querétaro*. INAH, México D.F.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996), “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. En *Mana*, 2(2), pp. 115-144.
- WYNDHAM, F. (2011). “Living landscape of the Sierra Tarahumara: steps towards a social ecology of rock art”. En C. Bonfiglio *et al.* (Eds.) *Las vías del noroeste III: Genealogías, transversalidades y convergencias* (pp. 471-498). IIA-IEE-UNAM, México.

Educación y tecnología en crisis pandémica.

Una mirada a los cruces entre privilegios, esperanzas y resistencias

Sara Alicia Aguirre Mumulmea

Introducción

La institución educativa es un sitio atravesado por intereses políticos específicos de su contexto histórico, económico y cultural. El diálogo entre las necesidades sociales y el desarrollo educativo es imprescindible para la formación de personas capaces de subsanar esas demandas. En tiempos de la persistencia hegemónica del capitalismo neoliberal, el efecto de la mundialización juega un rol crucial para su sostenimiento. Estos discursos, que se traducen en deseos y prácticas de formas de vida, se proliferan de manera eficaz a través de los medios de comunicación. Lxs estudiantes no han sido ajenxs a estas innovaciones tecnológicas, sino que han encontrado en ellas nuevas formas de interacción y entretenimiento. En este documento ofrecemos una reflexión en torno a los efectos del capitalismo neoliberal, catalizado por la mundialización actual y su vínculo con la tecnología en el espacio escolar. El propósito de nuestro capítulo es exponer cómo estos elementos se alientan en la educación formal e informal donde intervienen diversos agentes de socialización, entre ellos: las familias, los medios de comunicación, los contenidos del currículo escolar, etc.

Las ideas aquí expuestas surgieron de un proyecto de intervención social realizado en 2020 con estudiantes de una institución privada¹ de Educación Media Superior en la ciudad de Querétaro, México. La información obtenida reflejó indicios del pensamiento meritocrático derivado de la clase socioeconómica, y la demanda de las voces juveniles por espacios para hablar de género y sexualidad. También son destacables las críticas hacia los discursos hegemónicos del cuerpo que circulan dentro de los medios de comunicación, entre otras apreciaciones críticas hacia el sistema heteropatriarcal. Por medio de una investigación cualitativa aplicada recopilamos información que evidencia cómo la realidad material privilegiada permite acceder a otras formas de experimentar y pensar la vida. Esta aproximación nos permitió construir un mosaico de los cruces entre privilegios, esperanzas y resistencias que delinean el panorama de retos pendientes con lxs adolescentes.

Globalización, educación y tecnología en crisis pandémica

Un concepto clave en este texto es la “mundialización”. Merejo (2017) explica brevemente la predilección por este término en lugar de “globalización”, justificando este acto con un breve análisis

¹ Por razones éticas mantenemos en anonimato el nombre de la institución.

etimológico, reconociendo que el vocablo anglosajón *globo* significa “mundo”. Así, Merejo define la “mundialización” como: “el proceso de la antropologización planetaria, la cual ha tenido diversas fases globales en el decurso de la historia y ha dado como resultado un mundo global en el siglo XV y un ciber mundo global a finales del siglo XX” (2017, p. 177). Estas fases que sugiere el autor hacen referencia también a los apuntes de otros pensadores, como Marx, quien sugiere que la mundialización inicia con el capitalismo. Comprendemos entonces la mundialización como un fenómeno que se ha alentado por diversos factores específicos de sus contextos. En la vigencia de la era digital, reconocemos cómo se continúan revolucionando muchas de las interacciones sociales gracias a estos desarrollos tecnológicos, no obstante, tales modificaciones pueden contribuir con la perpetuación de sistemas hegemónicos de poder, como es el caso del capitalismo neoliberal.

Los avances tecnológicos han facilitado el acceso a la información fortaleciendo así nuestras sociedades mundializadas. Los medios de comunicación, como muchos otros espacios, se benefician de estos desarrollos, proveen las posibilidades de que los mensajes y contenidos de lxs cibernautas viajen por todo el mundo. A propósito de la dimensión de estas situaciones, Hester (2018) nos comparte:

Los desarrollos técnicos científicos ejercen una influencia decisiva en el cambio sociopolítico. No obstante, la tecnología misma no es en absoluto unidireccional. La tecnología y las relaciones sociales mantienen una relación compleja, dinámica, que va en ambas direcciones y es producto de un diálogo continuo. Cualquier transformación en alguna de estas dos áreas tiene efecto sobre la evolución de la otra, lo que a su vez se traduce en cambios subsiguientes, en un proceso incesante de constitución mutua. La tecnología es social y la sociedad es tecnológica (p. 23).

105

El apunte de la filósofa esclarece esta red de interdependencia sociocultural que se produce de manera recíproca. Así, los teléfonos inteligentes y las computadoras, principalmente, han tomado un lugar clave para cultivar las relaciones sociales en la actualidad, sobre todo por la pandemia que afectó a la comunidad mundial. El acceso a tales recursos materiales (dispositivos electrónicos) abre otros espacios para fomentar la asimilación y contribución con el sistema capitalista neoliberal, o bien, a su cuestionamiento.

Durante el 2020, según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2021), se registró en la población mexicana un estimado de “84.1 millones de usuarios de internet, que representan 72.0% de la población de seis años o más” (s.p.). Aunado a estas cifras, se indica el dato cualitativo de que las principales actividades realizadas por lxs cibernautas responden a intereses de comunicación, búsqueda de información y acceso a redes sociales. Destacan también los tres principales dispositivos para conectarse a internet: celular inteligente, computadora portátil y televisor. Igualmente se detectó un mayor acceso por parte del sector urbano en comparación con el rural. Por

lo tanto, podemos inferir que quienes tienen los medios para acceder a contenidos del ciberespacio participan también en una cultura mediatizada y mundializada, acentuándose en sectores urbanos.

La complejidad de esta discusión incrementa con el factor protagónico de la pandemia global Covid-19 en el año 2020. En ese contexto, los recursos tecnológicos como los dispositivos electrónicos y el acceso a internet tuvieron un rol crucial para continuar con las interacciones entre humanxs. Gran parte de las actividades que se han realizado durante la contingencia fueron posibles gracias al acceso a tales recursos por medio de las redes virtuales. Ser cibernauta no fue más una opción en específicos y diversos sectores, sino un factor determinante para sostener las relaciones sociales.

Por lo tanto, el vínculo entre los fenómenos de mundialización, el desarrollo tecnológico y la práctica de enseñanza-aprendizaje se estrechó más que nunca. El traslado de esta actividad a plataformas virtuales sería difícil de describir a cabalidad en este documento, no obstante, podemos señalar que en un país como México, donde el sistema capitalista neoliberal contribuye a la expansión de las brechas de desigualdad, la situación de la pandemia vino a agudizarlas.

En el caso particular del sistema educativo se enfatizó la relevancia del contenido curricular orientado al aprendizaje del manejo de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC). Lo cual, dentro de ciertos ámbitos, también se fomenta por la creciente normalización de acceso a los dispositivos electrónicos. Esto ha propiciado que las nuevas generaciones tengan una relación aún más cercana con estas innovaciones, como señala INEGI (2021): “el segundo grupo de edad donde el uso de internet está más generalizado, es el de 12 a 17 años, con 90.2%” (s.p). Estos datos indican que lxs adolescentes tienen una interacción acentuada en plataformas virtuales, no obstante, autores como Merejo, sugieren que esta población vive alienada de su contexto físico

La globalización del ciber mundo con su educación virtual, semipresencial, ha estado forjando un sistema de representación simbólica, cultural y de manejo tecnológico ciberespacial, en la conciencia de los nativos digitales, los cuales han estado viviendo en una cibervida o una vida cibernética, como si el mundo real no existiera, como si ese mundo real, físico en que han vivido los inmigrantes digitales no fuera el que produjo el ciber mundo en el que hoy están viviendo esos jóvenes (Merejo, 2017, p. 184).

A escasos años de distancia temporal de esta reflexión y por la crisis sanitaria actual, podemos reconocer que las fronteras entre lo real y lo virtual se disiparon. Lxs usuarixs que lograron trasladar sus actividades al ciberespacio respondieron a los imperativos del Estado como estrategia para enfrentar la pandemia; en este caso peculiar, no lo hicieron, como sugiere Merejo, por una voluntad de ignorar “el mundo real”. En cambio, consideramos que, por la particularidad del contexto, estas acciones se detonaron a partir de una realidad que no podía ser experimentada de manera física o presencial como se acostumbraba. Incluso las fronteras entre lo público y lo privado se vieron trastocadas debido a la

hibridez entre estos espacios (la casa fue, a su vez, escuela y oficina, por mencionar ejemplos), como muchos otros, generando así experiencias marcadas por los alcances de la cuarentena obligatoria.

En ese tenor, asistimos a un momento histórico donde el conocimiento de las TIC resulta fundamental; por ello que su obligatoriedad en las escuelas sea insoslayable. Pibernat (2017) comenta que el Estado es el responsable de “garantizar la formación adecuada de la futura fuerza de trabajo antes de que esta se incorpore al mercado laboral” (p. 532) por medio de las instituciones académicas. Esta fuerza de trabajo aquí la comprendemos como la asimilación de prácticas y teorías que permitan desarrollar tareas demandadas por la sociedad para su propio beneficio. Sin embargo, el conocimiento adquirido en los espacios educativos debe acompañarse de actividades que promuevan el pensamiento crítico y sensibilidad frente a las problemáticas sociales. Es decir, formar a personas que, además de ser capaces de desarrollar y aplicar conocimientos laborales, dimensionen el impacto social de sus decisiones y acciones que trascienden al beneficio de pocos a costa de afectar la vida de personas y recursos naturales, para conducirse acorde con valores comunitarios y una práctica profesional ética. Posicionarse frente a la individualidad promovida por el capitalismo neoliberal al optar por acciones que debiliten a este sistema económico por medio de los valores comunitarios estaría encaminado a favorecer a las realidades multiespecistas. De ahí que consideramos absolutamente necesario que dentro de las humanidades se promuevan reflexiones críticas hacia las problemáticas sociales y sus relaciones con los sistemas.

107

Una forma de comprender estas acciones es a través de la influencia y reforzamiento del pensamiento neoliberal. Díez (2017) analiza la manera en que el neoliberalismo ha logrado impregnar una educación formal e informal de nuestras sociedades a partir de diversas prácticas e instituciones. Parafraseando al autor, el pensamiento neoliberal refuerza las ideas de individualismo y competitividad, las cuales han trascendido a reformas educativas en muchos países del mundo. Estas acciones del Estado reflejan los intereses del mercado y alientan estas prácticas que suelen eclipsar lo valioso de las acciones colectivas, solidarias y comunitarias.

De este modo la presencia de materias escolares como “Desarrollo microempresarial”, “Desarrollo emprendedor”, “Marketing”, son ejemplos de la oferta del mercado educativo tanto público como privado. Las marcas de la mundialización se reconocen en la obligatoriedad de otras más como el aprendizaje de idiomas de francés e inglés en escuelas privadas; e “Inglés para relaciones laborales” en públicas. Estas referencias nos permiten sugerir la influencia de las culturas imperialistas y europeas occidentales como secuela de la colonialidad, y afirmadas como conocimientos obligatorios en un contexto capitalista neoliberal.

Uno de nuestros retos en la sociedad contemporánea es pensar en estrategias de resistencia frente a este panorama. Las discusiones entre el binarismo local-global son necesarias para dilucidar otras formas de organización social en un contexto en el que los fenómenos migratorios continúan ocurriendo por la precariedad laboral, donde la adquisición de dispositivos tecnológicos se vuelve

imperativa para la integración social, entre muchos otros acontecimientos. Esto responde a entramados complejos de relaciones económicas en un sistema capitalista neoliberal, lo cual ha generado desigualdades entre las oportunidades de desarrollo individuales y colectivas. Por ello, nos parece provechosa la reflexión de Haraway (2019) para seguir con los problemas futuros desde el presente:

Es tentador tratar el problema imaginando la construcción de un futuro seguro, impidiendo que ocurra algo que se cierne en el futuro, poniendo en orden presente y pasado en aras de crear futuros para las generaciones venideras. Seguir con el problema no requiere de este tipo de relación con los tiempos llamados futuro. De hecho, seguir con el problema requiere aprender a estar verdaderamente presentes, no como un eje que se esfuma entre pasados horribles o edénicos y futuros apocalípticos o de salvación, sino como bichos mortales entrelazados en miríadas de configuraciones inacabadas de lugares, tiempos, materias, significados (p. 20).

108

Así, las palabras de la filósofa alientan para pensar en estrategias factibles y abordar la realidad según las especificidades de los contextos. Haciendo frente a las vicisitudes y ventajas de las realidades para dirigir acciones desde un compromiso ético-responsable en entornos multiespecistas para *devenir* con (Haraway, 2019). Pensar que el desarrollo tecnológico no debe garantizar la pérdida de los sentidos de comunidad y solidaridad; aunque se presume que asistir al ciberespacio sea una práctica alienante por su “distanciamiento” con la “realidad”. Así, el fomento hacia los vínculos colectivos por medio de las redes virtuales sería una forma de resistir ante el individualismo perpetuado por el capitalismo neoliberal. La situación de la pandemia nos ha obligado a retomar con urgencia las reflexiones en torno a qué futuros se están construyendo. Esperamos que esta coyuntura nos permita construir nuevas formas de pensar la vida en la diversidad de sus dimensiones.

Cruces entre privilegios, esperanzas y resistencias

En este apartado exponemos algunos de los elementos significativos que dan sentido a los cruces entre los privilegios, las esperanzas y las resistencias que encontramos durante la investigación con estudiantes de bachillerato. Esta se realizó a manera de un taller de literatura con perspectiva de género y fue impartido en inglés. Por el contexto de la pandemia y la imperativa modalidad virtual, seleccionamos una institución privada considerando que lxs participantes tendrían mayor posibilidad de contar con las condiciones materiales para acceder al taller. El grupo constó de 31 personas del cual 23 se identificaron como mujeres y 8 como hombres.

El proyecto constó de tres etapas: diagnóstico, implementación y evaluación. A través de la primera identificamos cuáles son las percepciones del género como experiencia vivida por lxs estudiantes para reconocer cuáles problemáticas eran factibles de abordar en el taller literario. A partir

de esta etapa, identificamos la presencia del pensamiento meritocrático que asociamos con una experiencia de clase privilegiada de esta población. Este se manifestó por medio de ideas que en una primera lectura parecieron optimistas y entusiastas sobre la percepción de que los esfuerzos son suficientes para que una persona alcance las metas que se proponga; esto puede ser cierto en algunos contextos privilegiados por la clase, la etnia y el género.

Atendiendo a estas intersecciones, destacamos el elemento de la clase como factor clave en las apreciaciones de lxs estudiantes. Los efectos de normalizar los privilegios económicos debido a la pertenencia a un estrato social medio o alto (el que permite pagar un colegio privado con educación bilingüe en México) obstaculiza la detección de los conflictos que afectan a otras realidades desaventajadas por los sistemas de poder hegemónicos vigentes.

Además, en una percepción general, reconocimos que mantenían la asimilación del discurso políticamente correcto de la igualdad. Sin embargo, al acercarnos cualitativamente hacia las formas en que experimentan los espacios escolares y públicos, se manifestaron las diferencias. Estas fueron denunciadas principalmente por las mujeres, quienes compartieron ejemplos cotidianos de las discriminaciones sexistas que viven. Entre ellas figuraron la limitación para integrarse en las actividades deportivas escolares y la manera en que el espacio público condiciona la exposición de sus cuerpos por medio de la vestimenta. En suma, revelaron una consciencia de la vulnerabilidad que les concede el sistema patriarcal en los espacios públicos, a los cuales asisten con miedo a ser violentadas por medio del acoso callejero, el abuso sexual o incluso los feminicidios. Asimismo, denunciaron su inconformidad, resistencia y cuestionamientos hacia esta asimetría. A través del rechazo a los estereotipos impuestos, las participantes expresaron comentarios recurrentes en tono de empoderamiento al criticar la cultura machista de su entorno.

Por su parte, los varones, en general, manifestaron conformidad con habitar su género. Solo una voz disruptiva señaló su crítica al mandato de masculinidad sobre tener que ser fuerte y cumplir el rol de proveedor; lo cual supone una ruptura con ese pensamiento tradicional del estereotipo masculino. No obstante, lo que los varones de esta población sí señalaron con frecuencia fue su rechazo hacia los activismos feministas debido al “daño” público o patrimonial que han generado. Aludieron a la intervención realizada al Monumento a la Independencia durante una manifestación feminista acontecida en 2019 en la Ciudad de México². Esto evidenció, por una parte, su acceso a las noticias de actualidad, pero, por otra, también dejó clara una lectura de la realidad que percibe estos eventos de manera desarticulada de su sentido político. Es decir, los estudiantes que desacreditan el activismo feminista no lograban comprender el sentido político de los mismos, ya que no reconocen el machismo en sus entornos. Un ejemplo claro de esto es el siguiente alumno:

² Ruiz, K. (17 de agosto de 2019). Así quedó el Ángel de la Independencia tras marcha feminista. El Universal. Disponible en: <https://www.eluniversal.com.mx/metropoli/cdmx/asi-quedo-el-angel-de-la-independencia-tras-marcha-feminista>.

Pienso que en el presente, el machismo ha declinado bastante, pero no completamente, desde que hay lugares como pueblos, montañas o incluso ciudades, donde los hombres toman actitudes en contra o que denigran a las mujeres, pero por otro lado, en mi opinión, lo que está ocurriendo en las marchas feministas es un abuso, porque ellas frecuentemente crean desorden y destruyen lugares públicos, monumentos históricos, dañan hogares y trabajos de las personas quienes no tienen ninguna relación con el machismo (Alumno E).

Este argumento expone cómo machismo y feminismo se perciben como opuestos que comparten una réplica de estructuras de poder y de violencia de un género sobre otro. A la par, también se advierte cómo el tema del machismo pareciera sentirse muy lejano de su contexto. Este parece percibirse como propio de sitios rurales distanciados de la ciudad la cual, simbólicamente, representa el progreso social. Por lo tanto, la lectura del joven sugiere que es en los “pueblos” o “montañas” donde existen la desigualdad y las violencias patriarcales, mas no en la ciudad. Sugerimos entonces que la invisibilización de los privilegios masculinos es un tema que debe trabajarse con los varones, ya que no lograron empatizar ni reconocer la importancia de las luchas políticas de las mujeres ni de las disidencias cis heteronormativas.

110

Durante la etapa de implementación obtuvimos datos reveladores sobre el consumo de productos culturales. Solicitamos a lxs studentxs comentar un personaje real o ficcional que admiren y su justificación. Refirieron producciones de origen británico, español y estadounidense. De esto inferimos sus preferencias para consumo audiovisual, así como cuáles valores y representaciones configuran su imaginario sociocultural. Esto se relaciona con la definición de Beeron (2019) de la globalización cultural: “se refiere a la diseminación mundial de la información, las imágenes, los valores, y los gustos, junto con un creciente cosmopolitismo de la vida humana” (p. 120). Así este ejercicio nos ayudó a reconocer cómo lxs adolescentes participan como consumidores cosmopolitas en un mercado de la cultura audiovisual mediática. Además, el concepto de tecnologías de género (De Lauretis, 1989) nos ayuda a comprender también las relaciones entre las representaciones ficcionales generizadas y los valores que representan para lxs studentxs. Entre estos productos y lxs espectadorxs hay una relación dialógica que responde a intereses de una generación. Por lo tanto, encontramos elementos interesantes en las justificaciones que vale la pena describir.

Por una parte, en los personajes femeninos que admiran destacaron la cualidad de la fortaleza. Entre ellas, personajes clásicos que han tenido readaptaciones cinematográficas recientes, muy *ad hoc* con el espíritu actual de las demandas por representaciones de mujeres que rompen con los estereotipos de género. Por ejemplo, dos princesas que han desafiado las normas sociales de sus contextos, como las protagonistas homónimas *Brave* (2012) y *Mulán* (1998); o Jo March *Little Women* (2019).

Por otra parte, los personajes masculinos referidos con recurrencia fueron superhéroes como *Flash*, *Spiderman* y *Superman*. De ellos admiran sus actos de solidaridad y proteccionismo hacia la comu-

nidad. Las mujeres mencionaron también personajes con experiencias no hegemónicas por los retos que estas representan. Por ejemplo, el músico Ludwig van Beethoven por su sordera progresiva; o la pertenencia a identidades racializadas y de disidencia heteronormativa, como Raymond Holt de *Brooklyn Nine-Nine* (2013). En este tenor, los varones agregaron su admiración por personajes que se muestran “débiles” y “frágiles”, pero también por los que representan la masculinidad hegemónica al ser “respetado por todos” y “ser un caballero”, como James Bond.

En síntesis, podemos señalar que las mujeres admiradas destacan por su fuerza, autonomía y valentía para desafiar la heteronormatividad patriarcal de sus contextos. En cambio, en sus valoraciones sobre los varones destacaron los ejemplos que refuerzan algunos estereotipos de género, como el sacrificio y el hermetismo emocional que parece loable a través de la figura del superhéroe principalmente. Sin embargo, también señalaron rasgos que contravienen el estereotipo de la masculinidad tradicional.

En la etapa de la evaluación nos propusimos profundizar en las reflexiones de lxs studentxs al solicitarles un ejercicio escrito sobre uno de los temas revisados en el taller. Obtuvimos críticas hacia la sociedad —que incluso se puede percibir como antagonista en sus narrativas— y sus diversos agentes de socialización (familia, escuela, etc.) debido a su resistencia para dialogar sobre asuntos de género y sexualidad. Además, realizaron demandas muy específicas que esclarecen el panorama pendiente de acciones con esta población. A continuación, compartimos una opinión:

Me encantó este taller, creo que estos temas son los que realmente deberíamos aprender en la escuela, que no sea solo un curso sino algo que realmente practiquemos y analicemos, porque todos estos temas tienen que ver con nosotrxs mismxs y nuestro autoconocimiento; y cambiar lo que está mal en la sociedad para aprender realmente sobre el respeto y la diversidad; esto se debe aprender desde la infancia. Sabía algunas cosas sobre este curso, como definiciones, pero no todas porque no es “normal” hablar de esto en México o en este sistema educativo, y realmente creo que algunas personas no sabían nada porque no es común hablar de esto cuando deberíamos normalizarlo (Alumna F).

En esta argumentación se sintetiza lo que otrxs adolescentxs compartieron sobre su percepción de los temas de género y sexualidad como interesantes e importantes. En el caso particular de esta alumna, nos parece notable que articulara las dimensiones de los temas desde lo personal a lo político. La preocupación y sensibilidad de este grupo hacia estos asuntos quedaron expuestos. Otro ejemplo se refirió a la vigencia discriminatoria y las experiencias de invalidación o de falta de apoyo que aún trae consigo formar parte de la disidencia cis heteronormativa. Entre estas señalaron los crímenes de odio como son los asesinatos a las personas por estos motivos:

Aquí en México son asesinadxs por ser ellos mismos, muchxs niñxs que tienen miedo de declararse como gays, bisexuales, lesbianas, transexuales... porque las personas simplemente no hablan de estos temas y los evitan tanto como pueden. Hablar sobre esto en el taller ayuda realmente (Alumna P).

Este comentario indica claramente la reflexión sobre los alcances que tienen las violencias patriarcales cuando se traducen en actos que comprometen la integridad de las personas. De ahí que la alumna hiciera esta valoración del espacio del taller, porque relaciona esos actos con la ausencia de espacios para hablar sobre estereotipos de género y sexualidad.

Siguiendo con los estereotipos, también señalaron lo relevantes que son en el territorio de las redes sociales. Esto debido a la potencia visual que contienen y los efectos subjetivos que pueden trascender a la materialidad del cuerpo. Esta reflexión lo ejemplifica:

Creo que todos sabemos que vivimos en una sociedad que está influenciada por lo que dicen los medios de comunicación, incluidos los estereotipos a pesar de que actualmente no están tan marcados y están siendo modificados para entender que no hay un ser perfecto, solo las personas que tratan de alcanzar un concepto de la perfección que puede lastimar tu salud mental y física (Alumna O).

Nos parece destacable la crítica de esta estudiante hacia los efectos de esos discursos, ya que pueden llegar a comprometer la salud en el deseo de encarnar estereotipos “perfectos”. A propósito de este apunte, la mirada que proponen Valencia y León (2019) acerca de la producción visual de la corporalidad vinculada con temas de género, raza y clase resulta oportuna para explicar su relación con los medios de comunicación: “el sentido del cuerpo se desplaza y adquiere una redefinición en torno al culto consumista, transformándose en un medio de comunicación de masas” (pp. 29-30). Es precisamente este *culto consumista* del cuerpo el que logró ser cuestionado por lxs adolescentxs al referir los riesgos de asimilar la normatividad de los estándares o ideales corpóreos. De ahí la importancia de reconocer estos mensajes en las plataformas virtuales como tecnologías de género con trascendencia social y política, ya que contribuyen con los discursos normativos y hegemónicos de prácticas que pueden contravenir la integridad de las personas.

Conclusiones

A lo largo de estas páginas hemos expuesto cómo se presentan estas relaciones entre un sistema económico capitalista neoliberal, la tecnología como herramienta imprescindible actual y los efectos de la mundialización. Estas alianzas intervienen en la configuración de las subjetividades que vendrán materiales por medio de las acciones de lxs sujetxs y que sostendrán las organizaciones sociales futuras. La institución educativa entonces figura como un sitio atravesado por intereses de los sistemas hegemónicos para garantizar su permanencia. Frente a este panorama reconocemos oportunidades o estrategias para resistir hacia los sistemas que insisten en perpetuar las desigualdades. Durante la implementación del taller nuestro objetivo principal fue debilitar las estructuras patriarcales en las subjetividades de adolescentes, no obstante, estas acciones también repercuten en desestabilizar este individualismo y competitividad fomentado por el capitalismo neoliberal al propiciar un espacio de sensibilidad frente a nuestro contexto.

Nuestra intención de contribuir con el proceso de deconstrucción de los estereotipos tiene también un interés debido a un apunte de Butler (2006) cuando reflexiona sobre las vidas que resultan habitables. Para este caso, las ambiciones de deshacer el género estaban orientadas hacia que lxs estudiantxs pudieran reconocer su carácter de normatividad y cuestionarla, esto con el objetivo de generar un espacio de agencia en su relación consigo y con el entorno. Por ello que se comenzará por desestabilizar las preconcepciones de la igualdad para comprender cómo el género ha tenido efectos en niveles corporales y subjetivos, y, por ende, en las vidas de las personas.

Estos ejercicios expusieron cómo lxs estudiantxs experimentan esta realidad y las demandas por más espacios que contribuyan a seguir construyendo un mundo más habitable. Consideramos esta una de las ventajas de trabajar con material artístico, ya que son capaces de generar grietas efectivas de transmisión de mensajes a partir de la experiencia estética que suscitan. De tal modo que, a pesar de la distancia cultural entre algunas producciones, fue posible reconocer que lxs estudiantes lograron hacer conexiones entre las ficciones y sus realidades.

Desde ahí consideramos que podemos crear resistencias frente a las especulaciones negativas del futuro mundializado y tecnológico. Como señala Viveros (2016) al reflexionar sobre la proliferación de las resistencias feministas que son posibles en este momento de la historia: “experiencias de género, clase y raza de la globalización abren el espacio para formular preguntas sobre conexiones y desconexiones entre lo local y lo global, y generar alianzas entre movimientos activistas de las mujeres en todo el mundo” (p. 13). Fue gracias a estas representaciones de otras experiencias y realidades que lxs alumnxs revelaron una inquietud por traducir estas reflexiones a acciones concretas para cesar la reproducción de estereotipos de género.

La serie de reflexiones generadas en los trabajos críticos de lxs adolescentes demuestran que los mensajes culturales no son unidireccionales, sino que el proceso de asimilación se encuentra en

diálogo con sus filtros subjetivos. Esto hizo posible que los productos de las industrias culturales hegemónicas lograran cobrar otros sentidos en su realidad inmediata. Por lo tanto, ante la sospecha de que el idioma inglés —y los contextos de las culturas que lo utilizan— podría obstaculizar la conexión sensible con los entornos por la “distancia” que suponía, en realidad resultó benéfico. Cabe mencionar que reconocimos que existe más material atractivo y pertinente disponible en inglés que en español, así que logramos llevar los mensajes a lxs adolescentes de forma clara y amena.

Finalmente, destacamos el valioso papel de las TIC como elementos catalizadores de estas proliferaciones veloces que trascienden desde lo local hasta la comunidad mundial de forma inmediata. Debemos insistir en esta clase de estrategias que debiliten los poderes de las hegemonías sistémicas, como el capitalismo y el patriarcado. Hacer de las tecnologías herramientas aliadas para generar y fortalecer sentimientos de comunidad frente a la competitividad individualizada como marca de nuestros tiempos.

Referencias

- BEERON, R. (2009). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. Coords. Monica Szurmuck, y Robert McKee (coords.), colabs. Silvana Rabinovich ... [et al.]. Siglo XXI; Editores: Instituto Mora: México.
- BUTLER, J. (2006). *Deshacer el género*. España: Paidós.
- DE LAURETIS, T. (1989). “La tecnología del género”. *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, pp. 1-30. London: Macmillan Press. Disponible en: http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/adriana_raggi/wp-content/uploads/2013/12/tecnologias-del-genero-teresa-de-lauretis.pdf. Consultado en noviembre de 2021.
- DÍEZ, E, J. (2019). “ “Naturalizar” la ideología neoliberal: educar en el *habitus* capitalista”. *Estudios de Derecho*, 76 (168), pp. 221-239. DOI: 10.17533/udea.esde.v76n168a09. Consultado en noviembre de 2021. Consultado en noviembre de 2021.
- INEGI (2021). En México hay 84.1 millones de usuarios de internet y 88. 2 millones de usuarios de teléfonos celulares: *ENDUTIH 2020*. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2021/OtrTemEcon/ENDUTIH_2020.pdf.
- HARAWAY, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni: Bilbao.
- HESTER, H. (2018). *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Ed. Caja Negra: Argentina.
- MEREJO, A. (2017). “La globalización del ciber mundo”. *Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad, Vol. 9*, (17). Recuperado de: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3527735.
- PIBERNAT VILA, M. (2017). “¿Nuevas socializaciones, viejas cuestiones? Adolescencia y género en la era audiovisual”. *Revista de Investigaciones Feministas* 8(2), pp. 529-544. Recuperado de: : <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/54976>.

- VALENCIA, S. Y LEÓN, A. (2019). “De profesión, femeninas: género, prostética y estéticas como trabajo contemporáneo”. *Cuadernos de literatura*, XXIII (46), pp 24-46. Disponible en: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl23-46.pfge>. Consultado en noviembre de 2021.
- VIVEROS, M. (2016). “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista* (52) pp. 1-17. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>.

Nuestra venganza es ser felices: redes, prácticas y datos cuir de la comunidad *Ballroom* mexicana

Nivardo Trejo Olvera

Lugar de enunciación

La escritura de este trabajo se apoya en tres aspectos. Primero, en mi trabajo de campo para la investigación de tesis¹ que actualmente realizo como miembrx de la comunidad *Ballroom* de la escena de la ciudad de Querétaro. Segundo, en mi conciencia discursiva (Ribeiro, 2020) que nace de mi lugar social como persona no binaria politizada en la región del bajío queretano donde he experimentado las violencias de la homotransfobia. Tercero, en el hecho de reconocer que habito los privilegios que puede otorgar la pertenencia a la academia mexicana en el ámbito privado.

Posa, posa, poderosa: una introducción

116

En septiembre de 2019, mientras me desplazaba por el *feed* de la interfaz de Instagram, me encontré con las publicaciones de *House of Tupamaras*, cuenta colectiva de una de las casas pioneras de la cultura *Ballroom* en Colombia. Publicaba videos e imágenes relativas a las manifestaciones realizadas como parte del llamado “Paro Nacional” en ese país. En su producción audiovisual las Tupamaras enfrentaban a policías y granaderos por medio del performance del *Vogue* en las calles de Bogotá. Sus arengas denunciaban los abusos de poder del gobierno en turno, los asesinatos y discriminación de personas trans y la ausencia de derechos para las trabajadoras sexuales. Luego de una mirada etnográfica y de minería de datos me percaté de que se trata de un fenómeno transnacional de una subcultura LGBTI+ fuertemente politizada. La presencia de estas cuentas colectivas en plataformas socio-digitales como Instagram, Facebook y Twitter es parte del despliegue de prácticas de sociabilidad que la comunidad *Ballroom* mexicana realiza para su sostenimiento y cohesión. Sus publicaciones son datos que presentan características de agencia performativa (Butler, 2015), orgullo crítico y malestar social que colocan a los cuerpos maricas en el centro como potencia política. En otras palabras, la tecnología digital y la producción de datos resultan actores importantes para que los colectivos dedicados al baile del *Vogue* y su filosofía se mantengan vivos y generando relaciones entre sí.

1 Este artículo es la continuación de la publicación “Cuerpos datificados. Los datos cuir de la comunidad *Ballroom* latinoamericana” <https://doi.org/10.46530/virtualis.v13i24.406> y forma parte de una serie de publicaciones que analizan aspectos distintos de un mismo corpus. Son producto de la investigación doctoral que realizo en el cruce de los campos de los estudios críticos de género y la cultura digital.

Ahora, ¿qué es la cultura *Ballroom* y quiénes la integran? Se trata de un movimiento que obedece a una lógica transnacional y contracultural compuesto por una red de colectivos de jóvenes disidentes sexuales ubicados en distintos países de América Latina. Reapropian y resignifican la memoria colectiva de la cultura *Ballroom* originaria de Nueva York a finales de la década de los ochenta, heredera de los bailes de salón de los años treinta. También recibe los nombres de ‘cultura de casas’, ‘cultura del *Drag Ball*’, la ‘*House-Ballroom Community*’ o la ‘escena *Ballroom*’ (Bailey, 2016). Tuvo su primera época de apogeo en los años noventa en el barrio marginal de Harlem donde sus integrantes generaron prácticas de cuidado colectivo y parentescos no consanguíneos como paliativos ante la pandemia del Sida. Marlon M. Bailey (2009) observa que la escena *Ballroom* de Detroit, Michigan, más que ser una comunidad de contagio del VIH —como solía creerse— deviene en una comunidad de apoyo y prevención. Estos componentes no son triviales ya que son retomados como prácticas políticas por las comunidades ahora gestadas en la geografía latinoamericana a partir del 2009.

Tanto en sus inicios como en el auge de escenas que actualmente sucede en Latinoamérica, las comunidades han estado constituidas por sujetxs que “emplean sus cuerpos para inventar formas disidentes de belleza, subjetividad y deseo [...] son cuerpos que han sido criminalizados, racializados, medicalizados y castigados (Gavaldón y Segade, 2019). Esta subcultura LGBTI+ ha sido desarrollada por personas afrodescendientes, latinas, homosexuales, trans, travestis, lesbianas y *Drag Queens* (Herdeli, 2019 y Klitgård, 2019) como lo muestra el documental *Paris Is Burning* (1990) de Jennie Livingston, o bien, la serie *Pose* (2018-2021) —dirigida por Murphy, Falchuk y Canal— donde también se representa la cultura de casas y el drama de las historias de vida de sus miembrxs. En ambos documentos visuales es notoria la politización de la identidad disidente sexual y la encarnación de diferencias de clase, raza, etnia, género o estado serológico que vulneran el pleno desarrollo de las personas en su contexto. Esta composición da forma a la demografía de las comunidades *Ballroom* en todas las ciudades en las que hay una escena (Bailey, 2009, 2016 y Chatzipapathodoridis, 2017) ya sea en los países del Norte o en los del Sur Global.

En México, a partir de 2015, esta tradición urbana ha funcionado como refugio principalmente para personas de género no binario, trans, travestis, lesbianas, homosexuales u otrxs en contextos altamente hostigados por la heteronormatividad y la precarización de la vida. Su funcionamiento consiste en organizarse en familias elegidas denominadas casas/*Houses* cuyo propósito es crear espacios habitables por medio del baile del *Vogue* donde su disidencia sexo-genérica deja de ser la razón de su muerte y es reivindicada como potencia creadora. El *Voguing* o *Vogue* es un baile que celebra la disidencia sexual, la feminidad y la agencia performativa de los cuerpos, tiene como fuentes de inspiración las poses de las modelos en las tapas de revistas de moda y las pasarelas de alta costura. Sabel Gavaldón y Manuel Segade en su estudio *Elements of Vogue* (2019) lo califican como un performance radical de movimientos y vestimenta maricas y travestis capaz de articular nuevos imaginarios sociales escindidos de la lógica heteropatriarcal impuesta sobre los cuerpos y las subjetividades.

Aunque la cultura *Ballroom* ha existido durante al menos cuatro décadas en ciudades de Estados Unidos y Europa, se ha mantenido en los márgenes de centros urbanos y siendo protagonizada por sujetxs con una clara postura de desidentificación de la corriente principal LGBTI+ despolitizada y homonormada (Duggan, 2003). Sin embargo, esto no ha evitado que se expanda por otras geografías y esté constantemente asediada por las iniciativas del emprendedurismo capitalista. Bailey (2016) argumenta que esta cultura ha logrado expandirse gracias a la gestión y la mediación de las tecnologías digitales. Por mi parte, en este estudio, sostengo que el advenimiento y expansión de esta tradición a partir de 2015 en México no se explica sin el acceso a internet y sin la producción de datos *cuir* en las plataformas socio-digitales. En este sentido, se plantean las siguientes preguntas de investigación: ¿qué prácticas realizan las personas miembros de casas de *Vogue* con/en la plataforma de Instagram? ¿Qué finalidad tiene lo que hacen y lo que producen?

Plataformas, prácticas y datos

Indagar las prácticas y las trazas digitales de comunidades sexo-disidentes implica analizar la compleja relación que se trenza entre plataformas, usuarixs y algoritmos donde se produce una serie de relaciones que desborda la frontera de los entornos *online* y *offline*. Por esta razón, en este estudio se conciben las prácticas de lxs sujetxs como situadas en una realidad *Onlife* (Floridi, 2015) de hiperconexión dentro de la cual resulta insuficiente preguntar si uno puede estar en línea o fuera de ella. Bajo esta lógica, las plataformas socio-digitales son actores con agencia que reconfiguran la realidad, Couldry y Hepp (2016) sostienen que, actualmente dichas plataformas no reflejan lo social, sino que producen las estructuras sociales en las que vivimos. Es en este tejido en el que emergen las prácticas y experiencias de las personas de la comunidad *Ballroom* radicadas en México, es aquí donde reelaboran otras posibilidades de interconectividad y desarrollan una relación intersubjetiva con las plataformas y los datos.

El concepto de práctica como categoría analítica, según Pink *et al.* (2019) se refiere a las acciones que realizan lxs usuarixs con/desde/en las plataformas; a las rutinas de uso de las interfaces; al empleo de la tecnología móvil y a las interacciones con otrxs usuarixs. Esta idea se refuerza con la noción de práctica que aporta Treré (2019) quien la concibe como “resultado del vínculo performativo entre significados, objetos y actividades [...] combinaciones de competencias, materialidad y significado” (p. 33). Aquí podemos notar que “práctica” no es solo una acción unívoca sino, por el contrario, es un entramado de agencias técnicas y materialidades. En la mediación digital de las prácticas es necesario considerar que, como sostiene Van Dijk “el ecosistema de la plataforma está anclado en paradojas: parece igualitario, pero es jerárquico; parece servir al valor público, pero es casi completamente corporativo [...] parece reemplazar la forma de gobierno de arriba hacia abajo por el “empoderamiento del cliente”, pero lo hace mediante una estructura altamente centralizada que permanece opaca para sus usuarixs (2018, p. 12). Es decir, la agencia

que pueden tener lxs usuarixs en las plataformas está en constante diálogo —o disputa— con las normativas de corte capitalista que yacen en la arquitectura de las plataformas.

Uno de los “haceres” de lxs usuarixs es la producción de datos, su estudio implica la noción de *big data*, que no solo es un fenómeno tecnológico de desafíos técnicos, sino que representa en mayor medida un fenómeno social cuya principal característica es la datificación de la cultura, como señala Rodríguez-Cano (2021). Sued (2022) precisa que un dato es un registro digital que se almacena, que puede recuperarse, agruparse con otros similares y adquirir sentido en alguna situación o contexto en particular. Así, objeto digital, traza digital, objeto cultural digital, son todos sinónimos de lo que comúnmente designamos como dato. Siguiendo esta línea de pensamiento, me ciño a la propuesta de Rogers (2013) de *small data* que implica entender cualquier conjunto de datos —*data set*— a partir de su materialidad, en lugar de centrarse en su cantidad, con el objetivo de encontrar patrones o tendencias para explicar los procesos socioculturales. Los datos recogidos para esta exploración corresponden a lo que Olshannikova *et al.* (2017) han denominado datos sociales, cuya característica principal es haber sido generados en coproducción con plataformas y algoritmos.

Para estudiar tanto prácticas como datos de comunidades disidentes sexogenéricas como lo son las *Houses* de la cultura *Ballroom*, sugiero emplear dos nociones; datos cuir y prácticas digitales cuir, siguiendo la propuesta de Guyan (2022) en *Queer data*. Si bien, el académico realiza su trabajo en la geografía inglesa, considero pertinente dar continuidad a su concepto en tanto que pueda ser resituado y resignificado en América Latina. Que sea un intento de metodología de corte descolonial que señale “las iniquidades discursivas ya existentes en las geopolíticas sudacas y mestiz*s glociales en torno a la renovación de imaginarios de la insumisión social por medio de prácticas (trans)feministas y de la disidencia sexual” (Valencia, 2015, p. 33). Por este motivo, retomo el concepto de lo ‘cuir’ de Valencia (2015) para situarlo en el campo de la cultura digital latinoamericana y hacer inteligibles los mecanismos de la heteronormatividad, el capitalismo, la racialización y el clasismo forjados por los poderes coloniales con los que se enfrentan las identidades en el contexto latinoamericano.

Por su parte, los ‘datos cuir’ son aquellos que informan sobre lo que concierne al género, sexo y sexualidad de las personas que se encuentran fuera de las categorías de heterosexual y cisgénero y, por lo tanto, alteran los binarios de hombre/mujer, heterosexual/homosexual y cis/trans (Guyan, 2022). Son datos que están en constante tensión porque, por una parte, petrifican en el tiempo ideas particulares sobre lo que significa identificarse como lesbiana, *gay*, bisexual, trans, no binarix o *queer* y, por otra, están reñidos con la noción misma de ‘lo *queer*’ que busca la desidentificación de categorizaciones fijas. Esta controversia más que una desventaja, es una potencia. Siguiendo este razonamiento, propongo concebir las ‘prácticas digitales cuir’ como aquellas acciones que lxs usuarios llevan a cabo con/desde/ en las plataformas y que informan sobre las vidas y experiencias de las personas que se identifican como LGBTI+. Muestran los efectos que han tenido en ellas las estructuras y discursos de poder como el heteropatriarcado, la misoginia, la homofobia y la transfobia. De este modo y siguiendo la propuesta de

Guyan (2022), un dato y práctica cuir tendrían que incorporar un cambio significativo en cuanto a descentralizar la hegemonía de lo homosexual masculino como lo LGBTI+ y apuntalar las experiencias de personas trans, maricas, travestis, lesbianas y no binarias. Yo agregaría, además, que tienen una carga política o son realizadas por sujetxs politizados que prefiguran colectivamente códigos y lenguajes comunes con base en sus diferentes modos de hacer y estar en el mundo. Son datos y prácticas que van tejiendo gradualmente, como micropolíticas, la idea de sociedad deseada; los mundos de habitabilidad cuir.

Metodología

En este trabajo busco recuperar la producción de sociabilidad de lxs actores mediante un estudio tanto etnográfico como de *small data* (Rogers, 2013), concluyendo que realizar acoplamientos metodológicos permite una exploración en otros sentidos más rica, por ello empleo tres métodos para la recolección de datos. Primero, para indagar en las prácticas políticas que se producen a través de una mediación digital recurro a la etnografía digital (Pink *et al.*, 2019) que permite comprender las formas en que se usa la tecnología y los sentidos que adquiere para la comunidad. Para este primer momento, realicé una revisión a las publicaciones en Instagram de las cuentas públicas de casas de *Vogue* mexicanas entre marzo y noviembre de 2021. Asimismo, llevo a cabo una observación participante en las actividades de la escena *Ballroom* de la ciudad de Querétaro en el mismo periodo asistiendo en prácticas públicas de *Vogue* y compitiendo en batallas en *balls*.

En un segundo momento, sigo el principio planteado por Rogers (2013) de que los objetos nativos digitales deben ser estudiados con métodos nativos digitales para captar sus lógicas particulares de funcionamiento. El objetivo es reflexionar sobre el proceso de datificación de las trazas digitales que la comunidad disidente sexual genera. Para ello empleé herramientas basadas en el uso de software para la recolección, limpieza, procesamiento y visualización de imágenes, texto y geolocalizaciones (Rodríguez-Cano, 2021 y Sued, 2021). Las técnicas específicas con que obtuve un *data set* de calidad en un periodo determinado son el *API scraping*, la analítica textual, la métrica de reacciones y el procesamiento de imágenes a través de montajes. Esto implica concebir las imágenes como datos que son información cultural de una materialidad distinta a otros objetos culturales convencionales. Es importante recordar que en los estudios en ciencias sociales la cantidad de datos no es el único criterio que otorga validez a una investigación, en el caso del presente trabajo, son importantes su sentido e interpretación, como apunta Sued (2021).

En un tercer momento, realizo dieciocho entrevistas de corte feminista (Davis y Craven, 2016) a jóvenes miembrxs de la comunidad *Ballroom* queretana. Con lxs colaboradorxs abordo tres ejes: su trayectoria y percepción de la cultura ballroom, su construcción de identidad sexogenérica y las maneras de comunicación en la comunidad. La mitad de las entrevistas son realizadas y videograbadas

presencialmente mientras que la otra mitad por medio de la plataforma de Zoom en noviembre de 2021. Con la información aquí recabada están alimentados los análisis que a continuación presento.

Consideraciones éticas

El corpus recolectado para este estudio se compone de geolocalizaciones, fotografías y textos que pueden ser visualizados públicamente al navegar por la interfaz de la plataforma de Instagram. La condición pública de las cuentas de las *Houses de Vogue* y de sus datos deja sin efecto cualquier ley de *copyright*, lo cual se puede corroborar en el apartado de configuración de privacidad de Instagram, (2022). Debido a las técnicas utilizadas para la recolección de la muestra, la solicitud de consentimiento informado no resulta posible, sin embargo, esta cualidad de dominio público no quiere decir que cualquier usuario pueda realizar investigación con este *data set* (Hewson, 2016). Por este motivo, pongo en práctica las medidas de cuidado (Markham, 2016) para proteger el derecho a la privacidad. Aun así, asumo que el etiquetado de las fotografías expresa la intención de visibilidad por parte de los usuarios y evito exponer nombres de cuentas y usuarios. Como parte de la comunidad *Ballroom* mexicana, existe un vínculo afectivo, de respeto y reconocimiento hacia las personas de esta cultura, lo cual exige tener un tratamiento de la muestra desde la especificidad de los cuidados trans planteada por Malatino (2021). Bajo esta lógica, reconozco de que las expresiones de disidencia vertidas en el corpus forman parte de experiencias nuestras y la exploración en dicho *data set* obedece a una necesidad de tejer con mimos redes de apoyo para alcanzar vidas dignas que merecen ser vividas.

121

Familias elegidas salvan vidas: un mapeo de las casas de Vogue mexicanas en Instagram

Rastrear las cuentas de las casas de *Vogue* en plataformas socio-digitales puede acercarnos a entender la magnitud de este fenómeno social y lo que esto significa para las vidas de sus miembros. Existen loables intentos por mapear las casas que comprenden las escenas de algunas ciudades, países o regiones, mismos que obedecen al deseo de generar redes, crear lazos y fortalecer la cultura *Ballroom*. Algunos de ellos se comparten en las cuentas colectivas privadas, mientras que otros son parte del trabajo realizado por la madre de alguna casa. Los conteos varían ya que están determinados principalmente por el conocimiento de la existencia de dichas casas a partir de su participación en competencias de *Balls* y por la lógica de boca en boca. Desde mi incursión en la comunidad, he seguido las cuentas públicas de las casas de *Vogue* radicadas en México en la plataforma de Instagram a partir de la técnica de ‘bola de nieve’ y dejándose llevar por el funcionamiento de la lógica algorítmica.

Si consideramos la importancia que para las personas vogueras tienen los atuendos, el performance y las poses, no es extraño que sea Instagram la plataforma predilecta para tener presencia digital dado que su función principal es la publicación de fotografías, vídeos y transmisiones en directo, ya sea temporales o permanentes. Tanto el *Vogue* como performance y tecnología de género (De Lauretis,

1989) como la aplicación de Instagram y su prorrato de contenido audiovisual, son dispositivos de potencia creativa para (re)producción de imaginarios sociales.

Para cartografiar la escena *Ballroom* mexicana he llevado a cabo un *scraping* artesanal con la finalidad de recuperar el metadato de la localización geográfica de cada una de las cuentas públicas de las casas de *Vogue*. Con ayuda del servicio *Google My Maps* obtuve los metadatos de latitud y longitud de las localidades desde donde cada cuenta publica contenido, para luego alimentar la herramienta de software *Flourish* diseñada para generar mapas de puntos. En estas visualizaciones se puede observar —por medio del tamaño de los puntos— la densidad de *Houses* que alberga cada una de las 13 ciudades mexicanas donde está presente la cultura *Ballroom*. En la geografía mexicana hasta el 9 de noviembre de 2021, existen al menos 60 cuentas en IG de casas de *Vogue*. Esto no quiere decir que corresponda al total de las *Houses* que existen en el país, sino más bien, son aquellas que tienen presencia digital, cuyo dato puede modificarse con el paso del tiempo. El primer registro de nacimiento de una casa en México está fechado en 2013 en la cuenta de *The House of Machos*. Esta fecha es importante en tanto que abre la pregunta de cómo explicar que treinta años después del auge de la cultura de casas en Estados Unidos, encuentra arraigo en México y está dando sentido a las vidas de jóvenes disidentes sexuales.



Imagen 1

Cartografía de las casas de Vogue de la escena Ballroom mexicana en Google My Maps

El periodo de los años 2020 y 2021 marcados por la pandemia por Covid-19 es el que contabiliza un mayor nacimiento de *Houses* de *Vogue* principalmente en CDMX, pero también es el momento en que surgen en otras ciudades de la república. Este hecho parece seguir las observaciones de Bailey (2016) sobre la cualidad de las *Houses* como espacios discursivos y en ciertos casos físicos donde las personas no heterosexuales encuentran agencia para transformar su realidad. Asimismo, su presencia digital, su producción de datos y la sociabilidad que esto genera afirma la observación de Ventura (2019) quien sostiene que las plataformas socio-digitales han sido fuente de apoyo social para personas LGBTI+. A tra-

vés de ellas, logran beneficiarse al generar vínculos y representaciones que les sostienen mientras enfrentan los desafíos de formar su orientación sexual o identidad de género. Estos argumentos cobran sentido al tomar en cuenta la precarización de la vida que ha significado la llegada de la pandemia, el encierro obligatorio y el rechazo familiar que las juventudes sexodiversas suelen experimentar en la sociedad mexicana.

Los mapas evidencian que estamos ante un fenómeno social de carácter transnacional con capacidad de adaptación a los contextos locales mexicanos. En este sentido, la cultura *Ballroom* es un movimiento (g) (local) (Valencia, 2015) con capacidad de asumirse a las lógicas de la globalización y resignificarse a partir de las dinámicas de los contextos situados. Considero que su fertilidad radica en los vasos comunicantes existentes entre norte y sur en tanto que visibilizan no solo periferias sexuales, sino de género, de raza/etnia, de estado serológico y de la diversidad corporal y funcional que interseccionan. Así como nace en los márgenes del tercer mundo estadounidense, migra y se incorpora en los devenires minoritarios travestis, trans, no binarixs, maricas, vestidas y lenchas de México y Latinoamérica para dar sentido y robustecer proyectos políticos de sobrevivencia y alianza.

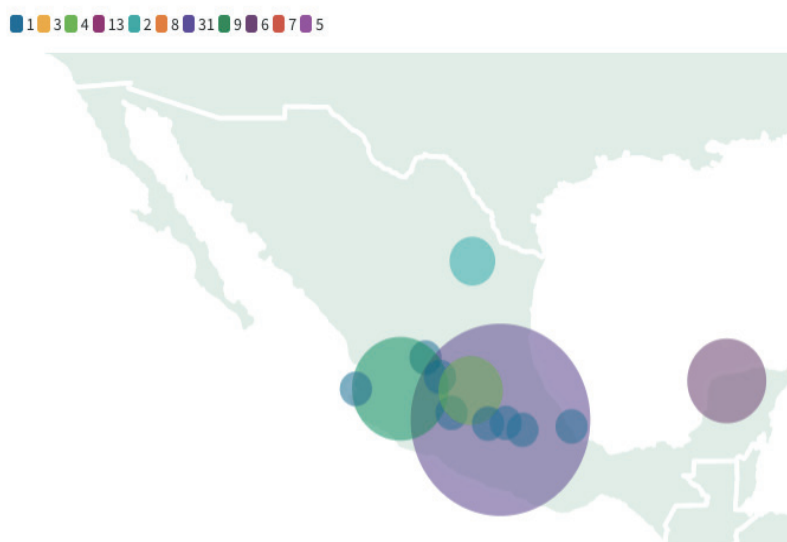


Imagen 2

Cartografía de las casas de Vogue de la escena Ballroom mexicana en mapa de puntos en Flourish.

Esta migración de la memoria *Ballroom* ocurre gracias a la mediación tecnológica que permite a lxs sujetxs disidentes, primero, encontrar en las plataformas representaciones audiovisuales con las que establecen una relación intersubjetiva. Segundo, la oportunidad de coconstruir datos que celebran sus identidades y con ello generar redes. Esta polinización, además, llega en un momento histórico-social en el que el transfeminismo está volviendo a cuestionar tanto al sujeto del feminismo como realizando lo que Valencia (2015) denomina políticas activistas que refutan la situación actual de desigualdad global. De esta manera, las cuentas colectivas y públicas de las Houses son una mate-

rialización de la idea de "Casa o familia Ballroom" que ya sea de manera discursiva o como traza digital, resguarda, guarece y da un sentido de pertenencia a sus miembros.

La técnica artesanal de *scraping* en este estudio implicó, además, responder a la pregunta ¿quién sigue a quién? por medio de la recopilación y sistematización de datos sobre qué cuentas de *Houses* “siguen” a otras cuentas de casas de *Vogue* en México en la plataforma de Instagram. Esta información hizo clara la interconexión que despliegan entre sí y la construcción del mundo social que edifican, cuyo funcionamiento me permite proponer que la *House-Ballroom Community* mexicana es un ‘movimiento en red’. Reguillo (2017) lo define como configuración política que va de lo digital a lo analógico, de lo festivo al análisis reflexivo, conformado por jóvenes que se mueven con comodidad entre la escala micro de la ocupación local y el uso cosmopolita de la web. Es un movimiento que une a sujetos a través de un objetivo y buscan ser reconocidos y escuchados. Es una movilización porque busca precisamente movilizar a otras personas y es una insurrección porque se subleva contra algún poder instituido. En el caso de la comunidad *Ballroom*, el objetivo es la práctica de *Vogue*, el mantenimiento de la familia elegida, la conservación de la memoria de la *House* y la reivindicación de la diferencia sexual e identitaria de género. Las vogueras bailan para celebrar su agencia performativa que desobedece los guiones normativos de la (cis)heterosexualidad obligatoria y la libertad para su autodeterminación de género. Son “contramáquinas” (Reguillo, 2017) de producción de afectos y pensamientos que tienen la capacidad de conectar, enlazar y articular subjetividades sexodiversas que no habían encontrado instancias de reconocimiento y participación.

124

Detén tu pose ahí: prácticas digitales cuir

Por una parte, la teoría de las prácticas sociales ofrece una respuesta para saber “cómo los medios están integrados en el trabado tejido de la vida social y cultural” (Couldry, 2006, p. 47) y por otra, la etnografía permite focalizar el hacer. ¿Cuáles son las prácticas mediadas que se desarrollan en el seno de la comunidad *Ballroom* mexicana? ¿Qué papel desempeñan en la gestión de las *Houses* y en la vida de sus miembros? son las preguntas que gatillan esta parte de la indagación. Concretamente examino la cocreación de contenidos mediáticos y la representación como prácticas para conocer de qué modo la tecnología digital se convierte en actor de las relaciones sociales (Horst, 2013).

La publicación de invitaciones a prácticas públicas de *Vogue/Voguing* a través de carteles con imágenes e información del evento es una de las prácticas que realizan todas las cuentas públicas de las casas en Instagram. Este patrón indica que para la cultura de casas es imprescindible realizar encuentros donde lo común, además de las identidades fuera de la heterosexualidad, es el entrenamiento y desarrollo del performance radical del *Vogue*. Esta danza urbana, además de tener un espesor discursivo que cobra forma en la narrativa de su origen, en las reglas para las batallas y en la historización de sus personajes icónicos, es una forma de memoria corporal que se encarna. Los *flyers* que funcionan como “llamados” colgados tanto en las historias como en el *feed* de Instagram de las casas y de algunos de

sus miembrxs contienen estas características. Un ejemplo son los que se han publicado en los inicios de la escena *Ballroom* queretana con el objetivo de captar personas —o como suele decir la hermana mayor “hacer curaduría”, aludiendo al proceso artístico— y configurar las primeras *Houses de Voguing* queretanas.



Imagen 3

Carteles digitales para invitar a prácticas públicas de Vogue en Querétaro durante el 2021 publicados en Instagram

En ellos se observan las poses características del *Voguing*, el lugar privilegiado del diseño de indumentaria y los cuerpos y rostros de personajes icónicos de la región. El esparcimiento del *Ballroom* en México va de la mano con el empleo de la tecnología y la alfabetización digital de sus miembrxs. Esta práctica mediada combina tecnologías móviles como el teléfono celular y las cámaras, pero también dimensiones afectivas, emocionales y simbólicas. En la imagen 3, se advierte un sentido de orgullo, festividad y goce del cuerpo que posteriormente se refrenda con las publicaciones de audiovisuales generados en cada práctica. Dichos eventos se experimentan en espacios físicos, en primera instancia, pero siguen suministrando experiencias dotadas de emociones a lxs usuarixs de la misma cultura —y a otrxs— al ser distribuidos en la plataforma.

Esta lógica es una práctica que difumina la idea un tanto obsoleta de lo *on line* y *off line* puesto que estos ámbitos se nutren y colaboran mutuamente para lograr el objetivo de generar comunidad. Los carteles digitales cumplen la función de intervenir las prácticas cotidianas, o más bien, generarlas y transformarlas en momentos y enclaves de activismo, como sostiene Pink (2019). De este modo, la militancia se une a toda una variedad de formas de agencia visibles e invisibles. Estos *flyers* son el punto de arranque del activismo de la cultura *Ballroom* que busca revalorizar las identidades no binarias, trans y travestis que suelen ser menospreciadas tanto en la vida social heteronormada como en la comunidad LGBTI+ homonormada.

Otro patrón en las prácticas mediadas tecnológicamente y que se hace visible en Instagram son los vínculos que lxs miembrxs de las casas mantienen con otros actores fuera de su comunidad. Es una

práctica visual que manifiesta los puentes de cooperación que se tienden hacia afuera para desarrollar una infraestructura que les permita sostenimiento. Se trata de fotografías, videos y textos donde, ya sea que se pone de manifiesto una relación, o bien, se infiere gracias a la aparición de logotipos, espacios o el resultado mismo de la colaboración. De esta manera, las vogueras entablan relaciones con actores clave para obtener ciertos beneficios, por ejemplo, articularse con museos o centros culturales para tener acceso a espacios físicos dónde llevar a cabo entrenamientos de *Voguing*. Relacionarse con instituciones para obtener recursos económicos que les permitan realizar *balls*; con marcas de ropa y maquillaje para disfrutar de los productos; con canales de distribución vía *streaming* donde dan entrevistas, participan en discusiones, realizan pasarelas –entre otras actividades– que se traducen en visibilidad y reconocimiento. La imagen 4 es una visualización en forma de mapa mental donde muestro algunas de las articulaciones de las *Houses* practican y distribuyen en sus cuentas colectivas

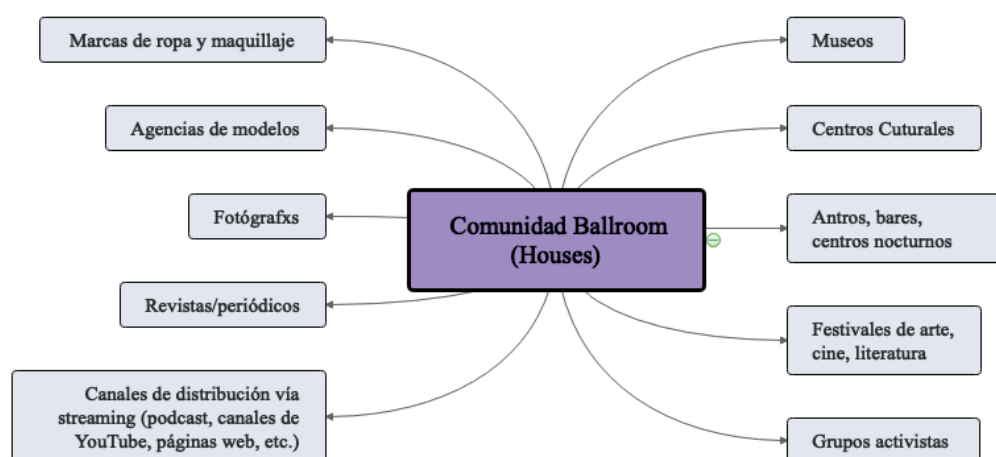


Imagen 4

Mapa mental de las prácticas de articulación de la comunidad Ballroom mexicana con actores clave en su desarrollo y sostenimiento. Elaboración propia.

Esta práctica es una manera de generar prestigio al momento en que la unión es publicada en las plataformas socio-digitales ya que se hace visible y puede ser interpretada por lxs usuarixs. Esta conexión fortalece a la misma comunidad *Ballroom*, en primera instancia, porque hay un reconocimiento de su existencia y de las identidades que ella alberga. En segunda, porque obtiene desde dividendos y beneficios materiales hasta ciertos privilegios o accesos. Este tejido de relaciones es una de las maneras en que se sostiene el mundo social (Pink, 2019) de la cultura de casas en el marco más amplio de la sociedad en que se encuentra. Estas alianzas dan lugar a que sus miembrxs desarrollen cierta agencia para transformar su realidad. En palabras de Pérez-Bustos (2021) en este “juntarse” se unen fuerzas que no estaban cercanas y que repercuten en las acciones políticas de las personas y los colectivos.

Estas relaciones, como se reveló en las entrevistas, suelen ser cambiantes, mutan en sus términos o desaparecen, pero cumplen una función vital para que la comunidad persista en una trama que está plagada de muestras de homobotransfobia. Estas prácticas vinculatorias que cobran una forma de materialidad a parir de la mediación son “un momento en la larga historia de ensamblados, suspendidas entre la búsqueda de un cuerpo político y la exploración de lo colectivo” (Latour, 2008, p. 346).

Vivir la fantasía: los datos cuir de la comunidad voguera

En esta fase de la investigación se recolectó un conjunto de datos por medio de la etiqueta #Ballroommexicano usando la técnica de *scraping* (Marres y Welteverde, 2013 y Sued, 2021). La toma de la muestra tuvo lugar en octubre del 2021 cuyo proceso de limpieza y visualización con herramientas como *Phanton Buster*, *GoggleSheets* y *Text Analysis* resulta en un *data set* de 666 fotografías y 38,578 palabras. Para poder manejar, clasificar y visualizar el corpus fotográfico empleo la aplicación de código abierto *Image Sorter*. Para encontrar patrones aplico la lógica del *engagement* (Saeideh, Shamma y Gilbert, 2015) que muestra el nivel de involucramiento por parte de lxs usuarixs con los datos y así, puedo obtener las imágenes con más alto número de reacciones/reproducciones y comentarios.

Al hacer una lectura de las 10 imágenes con mayor *engagement* saltan a la vista las temáticas que subyacen en los datos que coproduce la comunidad *Ballroom* con la plataforma. En consecuencia, estos temas dan la pauta para organizar las fotografías en ocho montajes con coherencia a partir de su contenido quedando de la siguiente manera: a) Pose + atuendo, b) *Kiki balls*, c) Carteles, d) *Vogue femme*, e) *Runway*, f) *Houses* (pose grupal), g) *Vogue* en espacios públicos y h) Prácticas/clases de *Vogue*. Las preguntas que encabezan esta indagación son ¿cómo se generan los datos de la comunidad Ballroom?, ¿qué efectos tienen en la misma comunidad?

Para responder, propongo que las trazas digitales de esta comunidad tienen como principal vector (Reguillo, 2017) *el cuerpo que hace Vogue*, dicho cuerpo convertido en dato es un flujo que circula en la lógica que Floridi (2015) denomina *OnLife* ya que su performatividad digital excede su misma materialidad informatizada para encarnarse en los cuerpos de las usuarias vogueras y producir subjetividad. Opera como propone Ahmed (2015) que circulan los afectos y las emociones; por medio de un modelo cinético que permite que los datos dejen impresiones en la subjetividad de lxs usuarixs y viceversa.

Díaz (2018) en su estudio sobre la naturaleza jurídica de los datos biométricos digitalizados señala que nuestra relación con los datos es parte del ámbito de la intimidad y autodeterminación informativa de los sujetos. Sostiene que la biometría “filtra” el cuerpo y lo inscribe en un espacio de poder, por lo que “el individuo se convierte en «persona» solo cuando posee una identidad reconocible, cuando se convierte en una realidad abstracta, en un signo” (p. 9). Siguiendo esta línea de pensamiento, propongo que la plataforma socio-digital de Instagram funciona como la tecnología biométrica que procesa medidas estandarizadas de las representaciones de seres humanos. En este caso, en lugar de uniformizar procesos

biológicos tal cual la biometría lo hace, “datifica” la performatividad de los cuerpos, sus significados añadidos y la carga afectiva que porta su huella digital. De esta manera los cuerpos disidentes convertidos en dato pueden ser visibles, susceptibles de generar reconocimiento, o bien, estar a expensas de ser asimilados por las dinámicas de mercado. En todo caso, estos datos tienen la cualidad de reconstruir y modificar la identidad de los individuos, sus deseos y visiones del mundo

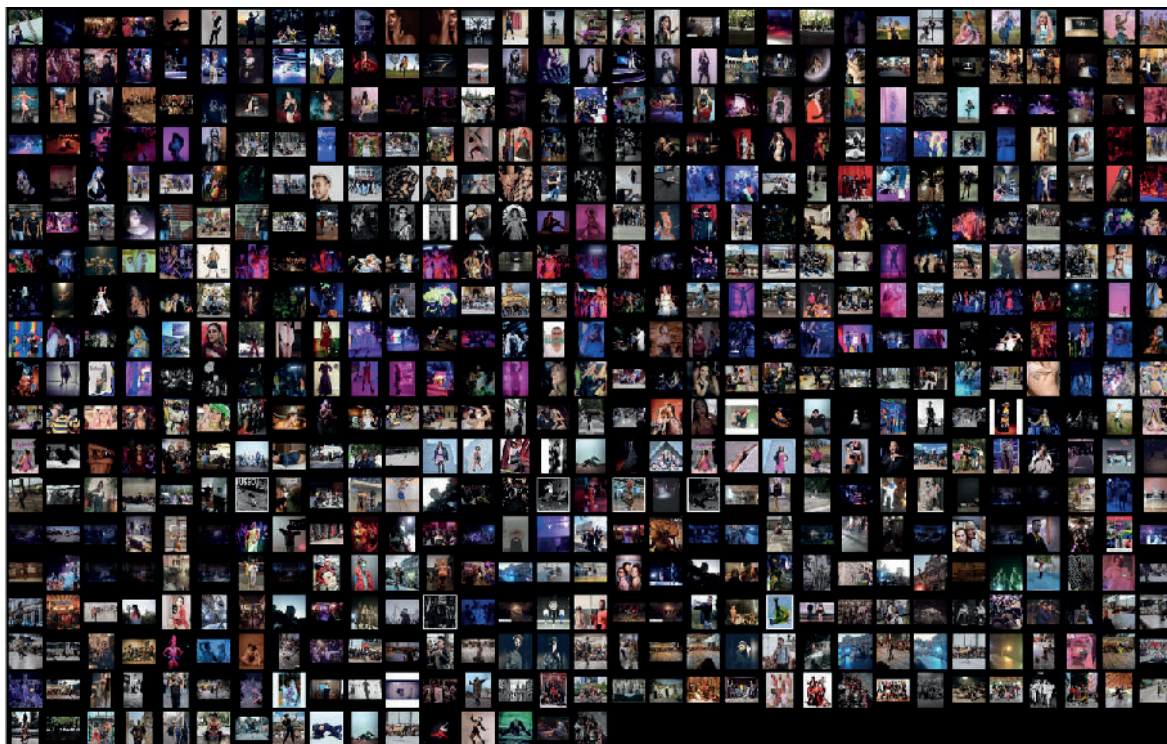


Imagen 5

Montaje fotográfico de 666 imágenes etiquetadas como #Ballroommexicano.

Las fotografías del montaje de la Imagen 5 son una muestra representativa de lo que se puede llamar los datos cuir de la cultura de casas mexicanas. Están cargados con información sobre género, sexo y sexualidad de lxs miembrxs de esta cultura y desestabilizan el orden binario de género a partir de plantear la agencia de cuerpos trans, no binarixs, travestis y cuir. Además, en el caso que nos ocupa, están dotados con la memoria del performance radical del *Vogue* que desmonta la obligatoriedad de la expresión de género normativa al mismo tiempo en que celebra la mariconería y las formas de vida alejadas de la homonormatividad. Estos datos cuir tienen la cualidad de encarnarse en las identidades de lxs usuarixs por medio de desarrollar una relación intersubjetiva (Zafra, 2015) con ellxs.

Los datos cuir son un arma de doble filo; pueden ser benéficos para la comunidad que los co-produce con la agencia de la plataforma, como también desencadenar reacciones contraproducentes ligadas al extractivismo de datos y a la capitalización de los cuerpos. Son útiles para lxs miembrxs de

la cultura de casas en tanto que representan la materialización de otro tipo de trazas digitales que no informan sobre las violencias que experimenta la comunidad LGBTIQ+ en contextos de alta discriminación y rechazo. Guyan explica que “los individuos y grupos minorizados no deberían tener que demostrar repetidamente que sus experiencias de opresión son reales, sino más bien, mostrar la forma en que recrean vidas vivibles, espacios habitables” (2022, p. 124). En este tenor, los datos cuir de la comunidad *Ballroom* llevan una carga emotiva-afectiva de celebración y orgullo, de solidaridad, cariño, cuidado entre pares y de la potencia política de lo común.



Imagen 6
Montaje fotográfico de 105 imágenes de (kiki)balls etiquetadas como #Ballroommexicano

Un ejemplo de estos afectos que reivindican la disidencia sexual politizada son las fotografías que conforman el montaje de la Imagen 6. Se trata de las competencias *(kiki)balls* donde las vogueras se disputan en batallas los trofeos en las diferentes categorías que componen el *Voguing*. Posar, caminar, vender rostro y atuendo y girar hasta caer en un *Spin* y *Dip* son formas de subjetivación que imaginan políticamente utopías posibles para habitar el mundo en términos propios. Estas imágenes son datos que conforman un andamiaje del mundo social de habitabilidad cuir que construye la comunidad para seguir viva y resistir los constantes acosos del emprendedurismo capitalista y la precarización de la vida propios de la geografía mexicana.

En cuanto a las reacciones contraproducentes de la producción de datos cuir es necesario considerar que las preferencias de los algoritmos de Instagram obedecen a parámetros heteronormativos

que consideran que solo hay dos identidades para ser reconocidxs jurídicamente: mujer-hombre. Además, sostienen patrones estéticos de belleza basados en la blanquitud, la clase social privilegiada, la heterosexualidad, el capacitismo y el estado serológico para determinar qué usuarixs son más visibles y quienes deben ser restringidxs a través de un baneo. Esta práctica restrictiva de baneo —o la percepción de estar baneada— ya ha sido aplicada a algunas figuras vogueras en la plataforma de Instagram, según la información compartida en las entrevistas. Este fenómeno de la plataformización de la cultura lo explica Ricaurte (2019) quien sostiene que en los datos hay una racionalidad que debe entenderse como una expresión de la colonialidad del poder ya que se manifiesta como la imposición violenta de formas de ser, pensar, sentir, hacer, vivir, que conduce a la expulsión de los seres humanos del orden social, niega la existencia de mundos y saberes alternativos.

Otro aspecto a tomar en cuenta en la datificación es la despolitización del arte y la cultura para el consumo de masas y el control social. Gasol (2021) explica que la globalidad, el sistema liberal y la mediatización afectan a la creación contemporánea, una de sus manifestaciones es la noción de éxito artístico entendido como el volumen de audiencia que condiciona al propio ejercicio de artisticidad capitalista. En esta lógica, las prácticas de performance radical del *Vogue*, que han sido por décadas un dispositivo de resistencia, al datificarse corren el riesgo de alejarse de ser una herramienta política crítica de pensamiento o una forma de subjetivación disidente para convertirse en un producto más del contexto postfordista. Este procedimiento se enuncia como “decantación” siguiendo la idea del proceso físico en el que se separan mezclas heterogéneas. En él, se prescinde de la parte más elaborada dejando solo aquella que resulta comprensible a primera vista, que no implica esfuerzo y es fácil de consumir.

Una explicación a este fenómeno la ofrece Wark (2021) cuando señala que el antiguo capitalismo industrial no estaba interesado en trabajadores que pensarán: lo que quería era brazos y músculos. Ese capitalismo ha muerto, lo que tenemos hoy en día es un régimen de propiedad de la información que controla la cadena de valor. No es el capitalismo que entra en el cuerpo y lo dirige, es el vector de la información mediante el seguimiento de sus estados, la modificación de sus funciones con drogas y mediante patentar aspectos de la vida como diseño. Bajo este orden de ideas, las vidas cuir y su producción de datos reivindicativos y emancipadores están en constante acecho en el entorno de las plataformas socio-digitales. Sin embargo, es en las maneras en que este colectivo “dialogue” o “negocie” con las estructuras de poder dominantes donde se puedan generar grietas o fisuras que permitan materializar mundos sociales donde las experiencias de vida disidentes sean celebradas y dignificadas.

Chop es aprendizaje: conclusiones

En este estudio he indagado en el fenómeno contracultural LGBTI+ de la comunidad *Ballroom* en México a través de su presencia en la plataforma socio-digital de Instagram. La exploración incorporó un acoplamiento de metodologías de investigación propias del campo de los estudios de cultura

digital; por una parte, la etnografía digital para analizar las prácticas y por otra, los métodos nativos digitales para la recuperación de datos en un ejercicio de estudio de *small data*. El análisis de los datos recuperados en ambos procedimientos estuvo alimentado por la información recabada en entrevistas que tenían la particularidad de estar situadas y seguir una ética transfeminista *cuir*.

Los hallazgos, a partir de seguir patrones, me permitió sugerir la idea de prácticas digitales cuir y datos cuir cuya característica principal es informar sobre aspectos relacionados con el género, el sexo y la sexualidad de una comunidad politizada. Son nociones teórico-críticas que están disputando agencias con las estructuras de poder que intentan disciplinarlas, por ejemplo, el heteropatriarcado, la homonormatividad y la homolesbotransfobia. Son conceptos que señalan intentos de lxs sujetxs por transformar su realidad apuntalando como importantes y dignas las experiencias de personas trans, maricas, travestis, lesbianas y no binarias. Tienen una carga política ya que son efectuados por sujetxs politizados que prefiguran colectivamente códigos y lenguajes comunes con base en sus diferentes modos de hacer y estar en el mundo.

Las prácticas que realizan las personas de la cultura *Ballroom* en la plataforma de Instagram son parte de un tejido de acciones que edifican una imaginación política que se materializa en la idea de *House* donde estas identidades habitan plenamente. He ahondado en dos prácticas digitales cuir, por una parte, la publicación de carteles como llamados para practicar *Vogue*, incorporarse a alguna casa y a vivir un proceso de transformación identitaria. Dicha práctica es el punto de arranque del activismo de la cultura *Ballroom* que busca revalorizar las identidades de género fuera de la lógica binaria que suelen ser menospreciadas tanto en la vida social heteronormada como dentro de la comunidad LGBTI+ homonormada.

Por otra parte, la práctica de manifestar visualmente los puentes de cooperación que se tienden hacia afuera de la comunidad para desarrollar una infraestructura que le permita sostenimiento. Se trata de acciones que vinculan a las casas de *Vogue* con otras organizaciones privadas o públicas con el propósito de llevar a cabo los rituales característicos de su cultura y la celebración de su memoria.

Los datos cuir, en otro orden de ideas, son materialidades culturales que presentan tanto beneficios para la comunidad *Ballroom* como riesgos latentes de despolitización de su discurso y performance. Hay un planteamiento de la fuerza que tiene la datificación de la cultura para no dejar fuera a la comunidad disidente sexual, sino por el contrario, integrarla como actor dentro de la maquinaria de coproducción de datos. En suma, los datos cuir son, en la arena digital, una grieta por donde respira la imaginación política del *Ballroom*, son una fuente de reproducción de la memoria y una manera de subjetivación y agenciamiento. Son una veta fértil para la investigación situada que cruza la crítica de género y la cultura digital crítica.

Referencias

- BAILEY, M. (2009). "Performance as Intravention: Ballroom Culture and the Politics of HIV/AIDS in Detroit". *Souls*, 11 (3), pp. 253-274.
- BAILEY, M. (2016). *Up in Pumps Butch Queens. Gender, Performance, and Ballroom Culture in Detroit. Michigan*. USA: The University of Michigan Press.
- BUTLER, J. (2018). *Resistencias. Repensar la vulnerabilidad y la repetición*. Paradiso Editores.
- COULDRY, N. (2006). *Listening, Beyond the Echoes: Media, Ethics and Agency in an Uncertain World*. Paradigm.
- COULDRY, N. Y A. HEPP. (2016). *The Mediated Construction of Reality*. John Wiley & Sons.
- CHATZIPAPATHEODORIDIS, C. (2017). "Strike a Pose, forever: The Legacy of Vogue and its Re- contextualization in Contemporary Camp Performances". *European journal of American studies*, 11 (3), pp. 1-15.
- DAVIS, D. Y CRAVEN, C. (2016). *Feminist Ethnography. Thinking through Methodologies, Challenges, and Possibilities*. Rowman & Littlefield.
- DE LAURETIS, T. (1989). *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Macmillan Press.
- DÍAZ, M. (2018). *El cuerpo como dato*. Derechos Digitales.
- DUGGAN, L. (2003). *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Bacon Press
- FLORIDI L. (ED.). (2015). "The Onlife Manifesto". *Being Human in a Hyperconnected Era*. Springer. DOI 10.1007/978-3-319-04093-6
- GASOL, D. (2021). *Arte (in)útil. Sobre cómo el capitalismo desactiva la cultura*. Rayo Verde Editorial.
- GAVALDÓN, S. Y SEGADÉ, M. (2020). *Elements of Vouge. Un caso de estudio del performance radical*. Museo Universitario del Chopo, México: UNAM.
- GUYAN, K. (2022). *Queer Data. Using Gender, Sex and Sexuality Data for Action*. Bloomsbury.
- HERDELI, H. (2019). *Pose: Madres que posan y madres que pesan*. XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología-Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- HEWSON, C. (2016). "Ethics Issues in Digital Methods Research". En H. Snee *et al.* (Eds.), *Digital Methods for Social Science. An interdisciplinary Guide to Research Innovation* (pp. 206-221). Palgrave Macmillan.

- HORST, H. (2013). "The infrastructures of Mobile Media: Towards a Future Research Agenda". *Mobile Media & Communication*, 1(1), pp. 147-152.
- KLITGÅRD, M. (2019). "Family Time Gone Awry: Vogue Houses and *Queer* Repro-Generationality at the Intersection(s) of Race and Sexuality". *Debate feminista*, 29 (57), pp. 108-133.
- LATOUR, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- MALATINO, H. (2021). *Cuidados trans*. Bellaterra Edicions:
- MARRES, N. Y WELTEVERDE, E. (2013). "Scraping the Social? Issues in Live Social Research". *Journal of Cultural Economy*. 6 (3), pp. 313-335.
- MARKHAM, A. (2016). "Los métodos, políticas y lineamientos éticos de representación en la etnografía online". En Denzin, N. K., y Lincoln, Y. S. (Eds.), *Métodos de recolección y análisis de datos*. Editorial Gedisa.
- OLSHANNIKOVA, E., OLSSON, T., HUHTAMÄKI, J. Y KÄRKKÄINEN, H. (2017). "Conceptualizing Big Social Data". *Journal of Bog Data*. 4(3), pp. 1-19.
- PÉREZ-BUSTOS, T. (2021). *Gestos textiles. Un acercamiento material a las etnografías, los cuerpos y los tiempos*. Colombia: Editorial Universidan Nacional de Colombia.
- PINK, S. et al. (2019). *Etnografía digital. Principios y práctica*. Ediciones Morata.
- REGUILLO, R. (2017). *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*. NED Ediciones.
- RIBEIRO, D. (2020). *Lugar de enunciación*. Ambulantes.
- RICAURTE, P. (2019). "Data Epistemologies, The Coloniality of Power, and Resistance". *Television & New Media*, 20(4), pp. 350-365.
- RODRÍGUEZ-CANO, C. (2021). "Minería de datos y análisis de redes sociales: malabarismos de una experiencia de investigación". En D. Fores-Marquez y R. González Reyes (Coord.), *La imaginación metodológica. Coordenadas, rutas y apuestas para el estudio de la cultura digital*. Editorial Tintable.
- ROGERS, R. (2013). *Digital Methods*. MIT Press.
- SUED, G. (2022). Datos. En Curso intersemestral "Perspectivas de la cultura digital contemporánea: plataformas, datos, algoritmos y usuarios en interacción". UNAM
- SUED, G. (2021). "Métodos digitales para estudiar la cultura y la vida digital: fotografías mexicanas en Instagram". En D. Fores-Marquez y R. González Reyes (Coord.), *La imaginación metodológica. Coordenadas, rutas y apuestas para el estudio de la cultura digital*. Editorial Tintable.
- TRERÉ, E. (2019). *Activismo mediático híbrido. Ecologías, imaginarios, algoritmos*. Friedrich Ebert Stiftung.
- VALENCIA, S. (2015). "Del *queer* al cuir: Ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur glocal". En Fernando Lanuza y Raúl M. Carrasco (Comp.). *Queer & Cuir Políticas de lo irreal*. Editorial Fontamara.

- VAN DIJCK, J., POELL, T. Y DE WAAL, M. (2018). *Platform Society. Public values in a connective world*. Oxford: University Press.
- VENTURA, R., GUERRERO-PICO, M. Y ESTABLÉS, M. (2019). “Ciberactivismo fan lesbiano: acciones de protesta no violenta frente a las representaciones heteronormativas de personajes LGBTQ en televisión”. En Amador Iranzo *et al.* (Coord.). *Comunicación para el cambio social: propuesta para la acción*. Tiran humanidades.
- WARK, M. (2021). *El capitalismo ha muerto. El ascenso de la clase vectorialista*. Holobionte.
- ZAFRA, R. (2015). *Ojos y capital*. Consonni.

El aparato de producción espacial

y corporal virtual en la era farmacopornografica y la Ley

contra el acoso digital en México

León A. Damián y Xavier Méndez

Tell me somethin', girl

Are you happy in this modern world?

Or do you need more?

Is there somethin' else you're searchin' for?

(Lady Gaga y Bradley Cooper, *Shallow*, del *soundtrack* de la película *A Star Is Born*)

Introducción

En el extenso proceso de mutación del devenir cibernético, las micropolíticas del deseo se han desplegado en la construcción de ciberespacios y arquitecturas inmateriales, modificando, transformando y construyendo nuevos sistemas de sensibilidad, maquinarias de producción corporal y diseños de los cuerpos sexuados. Nos encontramos en el cruce entre la muerte, autopsia y transporte de órganos de un régimen con una epistemología binaria de la diferencia sexual a otro digital y ultraconectado, donde la realidad se produce desde las prótesis de las pantallas virtuales y en el que las técnicas de producción de subjetividad han creado un nuevo ecosistema con sus climatizaciones, códigos de sociabilidad y rasgos de insulamiento para el sujeto farmacopornográfico después de la era atómica y del fin del mundo, como lo habían descrito los metarrelatos de las ciencias hasta el momento. Reinención microprostética, rediseño de los cuerpos, deconstrucción de los géneros, revoluciones moleculares oníricas, invención de nuevos espacios inmateriales, experimentación autocobaya, activismos situados, son los nuevos elementos de constitución y habitabilidad de las atmósferas del sujeto del deseo.

En el tomo III de *Esferas*, el filósofo Peter Sloterdijk ha elaborado una teoría sobre la construcción de los espacios de habitabilidad, proponiendo los insulamientos (la capacidad humana de construir islas para habitar) como elementos constitutivos de la actividad creadora. “Partimos de la tesis de que la arquitectura constituye una reproducción tardía de configuraciones espontáneas de espacio en el cuerpo grupal” (Sloterdijk, 2006, p. 277). Las islas separadas o absolutas (barcos, aviones, naves espaciales) donde los mecanismos aislantes son diversos y herméticos; los invernáculos donde hay una imitación y reproducción artificial de las condiciones climáticas y atmotópicas; y, las islas antropógenas, en las que los cuerpos y sus herramientas prostéticas coexisten en atmósferas diseñadas como incubadoras y refugios para la coexistencia en ingenierías sociales; tales son las tres formas técnicas

de formación de islas, de espacios para habitar y de diseño de los cuerpos. En este sentido, “La isla humana es una estación espacial que nos envuelve como nuestro primer mundo de la vida” (Sloterdijk, 2006, p. 279). Proponemos una extrapolación de las tesis de Sloterdijk en un trenzado con las tesis de Sara Ahmed que considera que “los espacios no son exteriores a los cuerpos; en realidad los espacios son como una segunda piel que se despliega en los pliegues del cuerpo” (2019, p. 23), por lo que:

una fenomenología *queer* podría suponer una orientación hacia aquello que se desliza, que permita que lo que se desliza atravesase todo, en el período desconocido de su duración. En otras palabras, una fenomenología *queer* funcionaría como un dispositivo de desorientación; no repararía el “desalineamiento” de los ejes horizontal y vertical, permitiendo que lo oblicuo abriera otro ángulo en el mundo (2019, p. 235).

En el presente artículo, partimos de considerar, desde una posición de crítica fenomenológica *queer* y transfeminista, el lugar situado que adquieren los cuerpos en el espacio virtual de las arquitecturas digitales y los diseños inmateriales, así como su incidencia en la producción de realidad, las técnicas de subjetivación y las formas jurídicas.

136

Entendemos las nuevas arquitecturas inmateriales farmacopornográficas y sus técnicas de producción de sentidos, sensibilidad, afectos y realidades, como el siguiente paso en el proyecto de consolidación del neurocapitalismo. Se trata de construcciones que tienen correspondencias entre las formas de realidad y el diseño digital, en un repliegue técnico a partir de las prótesis de los teléfonos celulares, el internet, la generación de *big data* y la infraestructura material que sostiene dichas edificaciones. En este sentido, el espacio cibernético diseña, produce y genera nuevos acoplamientos entre los cuerpos, el discurso y las tecnologías que envuelven las experiencias subjetivas actuales. Recuperando a Paul B. Preciado (2010), proponemos teorizar las pornotopías digitales como espacios de producción corporal virtual centrándonos en las técnicas de generación de la realidad, el diseño del cuerpo sexual, las mutaciones en el ámbito laboral y de producción de capital. Finalmente, subrayaremos su incidencia en las formas jurídicas en México con la Ley contra el acoso digital. Nuestro objetivo es argumentar que las relaciones sociales han mutado para devenir y habitar en nuevos lugares heterotópicos y difusos, en los que los espacios de producción corporal digital se prolongan hacia las formas jurídicas y de igual modo las formas jurídicas inciden en las regulaciones de los diseños y formas de relación de los espacios virtuales.

Las pornotopías digitales como espacios de producción corporal y virtual

El final de la Segunda Guerra Mundial es el inicio de una nueva etapa de mutación planetaria en las esferas cotidianas de la domesticidad, el diseño y uso de los espacios, las infraestructuras y formas de

comunicación, las leyes, los discursos científicos y más ampliamente, las técnicas de producción del sujeto actual, la sensibilidad, los deseos, los afectos y la sexualidad. La era de la aniquilación nuclear ha puesto en marcha un nuevo tipo de régimen de producción y creación de realidades virtuales, formas de relación digitales, invención de verdades y anestésicos sensitivos altamente afectivos, así como nuevas técnicas *bio-necro-psico-políticas* de control y gestión de los territorios, las poblaciones y los cuerpos a niveles de las microfísicas del poder. Nos encontramos en la transición de una nueva historia de la tecnosexualidad donde la producción corporal es materializada a través de soportes farmacéuticos, discursivos y estéticos, prótesis cibernéticas y nuevas arquitecturas inmateriales.

Al mismo tiempo que sucede la Guerra Fría, la antigua epistemología de la diferencia sexual se pone en crisis cuando la ciencia médica descubre que hay una multiplicidad de cuerpos que no se ajustan al modelo del binarismo de género. Por su parte Hugh Hefner se encuentra creando las bases de un nuevo tipo de entretenimiento, vía el imperio *Playboy*, sostenido en redes informáticas, drogas, espectáculos y sexualidad en plataformas multimedia y lúdicas arquitecturas que serán los nuevos escenarios para el consumo de masas y producción de capital. Esas décadas son también en las que Lacan sostuvo durante casi treinta años un emblemático y legendario seminario que, junto con la publicación de sus *Escritos* y la fundación y disolución de *La École freudienne de Paris*, lo consagraron como el psicoanalista más influyente después de Freud y uno de los intelectuales más importantes de nuestro tiempo. En la sesión del 13 de marzo de 1973 del seminario *Aun*, Lacan mencionaba que:

137

El discurso científico ha engendrado todo tipo de instrumentos que, desde el punto de vista que es el nuestro, hay que calificar de *gadgets*. De ahora en adelante, y mucho más de lo que creen, todos ustedes son sujetos de instrumentos que, del microscopio a la radio y la televisión, se han convertido en elementos de su existencia. En la actualidad, no pueden siquiera medir su alcance, pero no por ello dejan de formar parte de lo que llamé el discurso científico, en tanto un discurso es lo que determina una forma de vínculo social (Lacan, 2014, p. 99).

El discurso científico, los espacios digitales que habitamos y las prótesis de los *gadgets* que hemos incorporado como parte de nuestros cuerpos tecnificados, son las nuevas formas de vínculos sociales. ¿Cuál es la incidencia de las arquitecturas digitales, en nuestra vida cotidiana?, ¿de qué manera se relacionan el impacto de las tecnologías digitales, mediante los celulares con la captura cognitiva de la sensibilidad y los afectos de los sujetos, con los dispositivos de producción y creación de realidades y corporalidades tecnificadas?

El concepto de Régimen Farmacopornográfico es la propuesta teórica y política que el filósofo Paul B. Preciado desarrolla ampliamente en el tratado de filosofía contrasexual *Testo Yonqui* (2008), y es útil para iniciar una reflexión sobre la mutación planetaria actual. Este régimen opera por medio de procesos biomoleculares (fármaco-) y semiótico-técnicos (-porno), en dos polaridades que son el

reverso del sistema político y sexual actual, junto con la empresa mundial de la guerra y la especulación financiera. Por un lado, se encuentra la industria farmacéutica (en sus variables de extensión legal de los aparatos científicos, médicos y cosméticos, y en las ilegales del tráfico de drogas); en el otro la industria pornográfica siendo la más rentable de Internet. En nuestra era el diseño de los géneros, las prácticas sexuales, las formas corporales, los usos de los placeres y las enfermedades comparten una misma plataforma arquitectónica, farmacéutica y mediática digital con ramificaciones extensas, viscosas y comestibles para la tecnoproducción del sujeto del deseo. “El capitalismo fármacopornográfico inaugura una nueva era en la que el mejor negocio es la producción de la especie misma, de su alma y de su cuerpo, de sus deseos y afectos” (Preciado, 2008, p. 44).

La era farmacopornográfica es un nuevo tipo de régimen de gestión, control, generación y producción de la subjetividad que nace posterior a la Segunda Guerra Mundial y se consolida en el transcurso de la Guerra Fría, con la invención de nuevas tecnologías bélicas (internet, horno de microondas, comida enlatada, etc.), para el consumo y la modificación corporal (plásticos, siliconas y demás derivados industriales del petróleo), la venta masiva de nuevos tipos de fármacos para tratar prácticamente cualquier cuestión ligada a los cuerpos vivos, desde la reproducción (como la invención de la píldora anticonceptiva en 1947) o de nuevas manifestaciones de malestar subjetivo (como el Prozac inventado en 1974). Se trata de una mutación del régimen disciplinario teorizado por Foucault (1975), donde la docilidad de los cuerpos es transformada en la incitación compulsiva a la masturbación multimedia y la disciplina se transfigura en las regulaciones biopolíticas de las poblaciones mediante técnicas de ingesta voluntaria de sustancias y de estimulaciones de captura sensorial mediante la luz de las pantallas. “A este capitalismo le interesan los cuerpos y sus placeres, saca beneficio del carácter politoxicómano y compulsivamente masturbatorio de la subjetividad moderna” (Preciado, 2010, p. 113).

Del mismo modo, esta era ha inaugurado un nuevo tipo de diseño de espacios, de arquitecturas inmateriales y de ecosistemas con atmósferas eléctricas donde se desarrollan las nuevas formas de vinculación, afectividad, violencia y producción de subjetividad actual. Michel Foucault acuñó el concepto de “heterotopía” en 1966 en *Las palabras y las cosas*, a propósito de Borges, para introducir su estudio de los sistemas de reglas que ponen nombres a las cosas y producen discursos por medio de enclaves en los lenguajes. Un año después, el 14 de marzo de 1967 en una conferencia dictada para el Círculo de Estudios Arquitectónicos de París, propondrá una nueva analítica de los espacios en su relación con el lenguaje, los cuerpos, los saberes y el ejercicio del poder a la que llamará heterotopología, y que tiene por objeto de estudio los *contraespacios* (Foucault, 2010, p. 21). Las heterotopías son burbujas somatopolíticas, *contraespacios* precisos y situados donde el transcurrir habitual del tiempo es suspendido momentáneamente y la transmutación de las normas simbólicas permite el acontecer de excepciones cuyo derivado de sus operaciones espaciales puede producir formas inéditas de subjetivación, comunidades y experiencias.

Una materialización particular y paradigmática de una heterotopía que antecedió en términos genealógicos nuestra actualidad digital, fue el imperio de *Playboy*, por su capacidad de alojar en sus desplegados arquitectónicos la unión entre espacio, sexualidad, poder, placer y tecnologías de la visualidad. Al respecto, *Pornotopía* es un ensayo sobre la arquitectura y la biopolítica de *Playboy* escrito por el filósofo Paul B. Preciado. La intención de Preciado es indagar en cómo la arquitectura y la sexualidad, durante la Guerra Fría, se mezclaron en el proyecto de Hugh Hefner, con la invención de los diseños espaciales y mediáticos actuales para los espacios reservados a la producción de placer y capital. Su investigación registra un enclave tecno-visual-espacial, sin localización fija, pero con delimitaciones precisas, de pequeñas utopías sexuales y archipiélagos de experimentación que devendrán en el régimen farmacopornográfico. Preciado retoma la noción foucaultiana de heterotopología y heterotopía, para dar continuidad al proyecto de análisis de la influencia y materialización del poder en el diseño y uso de los espacios, proponiendo que el complejo del burdel multimedia que fue la Mansión *Playboy* es un ejemplo príncipes de una *pornotopía*.

Lo que caracteriza a la pornotopía es su capacidad de establecer relaciones singulares entre espacio, sexualidad, placer y tecnología (audiovisual, bioquímica, etc.), alterando las convenciones sexuales o de género y produciendo la subjetividad sexual como un derivado de sus operaciones espaciales. [...] Todas ellas constituyen brechas en la topografía sexual de la ciudad, alteraciones en los modos normativos de codificar el género y la sexualidad, las prácticas del cuerpo y los rituales de producción de placer. (Preciado, 2010, pp. 120-121)

139

En este sentido, y siguiendo las tesis de la arquitecta e historiadora Beatriz Colomina (1992), Hefner fue también un arquitecto y el imperio *Playboy* inauguró un nuevo tipo de diseño multimedia que todavía se encuentra vigente en nuestra cotidianidad actual. Así, proponemos pensar a las nuevas pornotopías digitales, implantadas mediante las prótesis de los celulares en la palma de la mano de los cuerpos, como espacios particulares en los que convergen sexualidad, arquitectura y tecnología, cuyo potencial permite la aparición de territorios eróticos para la generación de capital.

El diseño del espacio que implicó el proyecto del imperio *Playboy* se debe pensar como un laboratorio que permite estudiar las mutaciones del capitalismo farmacopornográfico, cuyos medios de producción son el sexo, las drogas, el entretenimiento, los espectáculos, la información y la generación de *big data*. En realidad, se trata también del efecto de la transición del trabajo industrial y la producción informacional a un nuevo tipo de trabajo asociado tanto a la automatización de los procesos como a la digitalización de los entornos laborales, donde los ambientes virtuales crean nuevas atmósferas y diseñan nuevos espacios que devoran las percepciones del tiempo y fabrican nuevos sentimientos, sensaciones y sensibilidades mediante las tecnologías hipermediáticas. “La mediación tecnológica de

hoy ya no se limita a ejercer una influencia siempre creciente, sino que integra la materia en el conjunto de procesos vitales que van del *hardware* genético al *software* afectivo” (Griziotti, 2017, p. 27).

La incorporación de las mediaciones tecnológicas y su influencia en las reconfiguraciones del trabajo, la producción y gestión algorítmica de subjetividad, la generación de capital en plataformas digitales mediante transacciones de datos, así como en las formas de percibir y crear la realidad, puede ser entendida como una nueva etapa del *neoliberalismo*, que el programador de *software*, ingeniero informático e investigador italiano Giorgio Griziotti denomina neurocapitalismo. Estas conexiones híbridas que se establecen entre las formas de organización social, la producción y manipulación de la sensibilidad afectiva, el trabajo y la generación de capital, así como en las mutaciones de los cuerpos, han generado un nuevo tipo de ficción política viva cuyos deseos, anhelos, frustraciones y experiencias contienen un andamiaje de componentes farmacopornográficos y toxico-sexuales en un constante devenir de mutación, transición y diseño (Preciado, 2008), en el que

máquinas cibernéticas y robóticas, tecnologías de la información, ciencias cognitivas, biotecnologías y nanotecnologías se hibridan de manera fractal para entrar en contacto íntimo con la vida biológica hasta volverse indistinguibles. Surgen las figuras de los androides, los neuromantes y los cíborgs, en los que la interfaz entre máquina y *biós*, después de achicarse, se disuelve en un *continuum* (Griziotti, 2017, p. 143).

En esta *New Economy*, donde hay un acelerado desarrollo e incorporación cotidiana de las tecnologías de la información y de la comunicación (TIC), encontramos tanto la multiplicación de las máquinas en las fábricas, así como la transformación de los espacios laborales, burocráticos y educativos en fábricas digitales de trabajo cognitivo. Así, la sensibilidad corporal se digitaliza y tecnoproduce en el diseño anestésico de las luces de las pantallas incorporadas a nuestras camas y entornos cotidianos, modificando nuestra relación con el espacio, con otros cuerpos y con nuestra propia subjetividad. Los nexos discursivos de las microfísicas del poder en este nuevo entorno de pornotopías digitales y pequeños archipiélagos de desplegados de domesticidad multimedia, nos transforman en prosumidores habitando nuevas arquitecturas inmateriales.

Así mismo, el componente vital de las pornotopías digitales en la era del neurocapitalismo es la aparición del trabajador horizontal en la cama farmacopornográfica. Entendemos al *trabajador horizontal* como el modelo del sujeto que habita la *cama farmacopornográfica*. Se caracteriza por ser un trabajador que desempeña sus funciones en el espacio doméstico de su dormitorio y desde el confort de su cama conectada y comunicada mediante dispositivos a las redes de telecomunicación de las señales eléctricas del internet. Los *gadgets* que equiparan dicha cama permiten, con un solo dispositivo, controlar el entorno, atender necesidades cotidianas y resolver prioridades de dicho sujeto. La cama deja de ser un sinónimo de sueño y descanso para transformarse en un enclave de perpetua vigilia mediática, siendo el lugar privilegiado para

trabajar, masturbarse, tener sexo, entretenerse, dormir, alimentarse y vivir. Así, la *pornotopía* de *Playboy* anticipó al menos tres desplazamientos centrales de las técnicas biopolíticas *farmacopornográficas* actuales que tienen en común la expansión del internet, el uso masivo de los *smartphones*, las redes sociales y la modificación del diseño espacial y su influencia en la arquitectura.

El espacio doméstico de cualquiera de nosotros está hoy diez mil veces más tecnificado que lo que estaba la cama giratoria de Hefner en 1968, creando una emergente y disruptiva relación entre el internet, los smartphones y la prosumisión de pornografía. Un prosumidor es un sujeto que es al mismo tiempo consumidor y productor de contenidos, servicios o productos. La circulación de la pornografía, pensada como un dispositivo virtual masturbatorio (Preciado, 2008), ha sido facilitada por el internet. La incorporación de cámaras en los *smartphones* permiten producir imágenes y videos de gran calidad en una producción masiva y en tiempo real de contenidos pornográficos que se mueven fluidamente entre redes sociales como *Facebook*, *Instagram*, *Twitter* o *Snapchat*, en aplicaciones de mensajería instantánea como *WhatsApp* o *Telegram*, de ligue como *Grindr*, *Scruff* o *Tinder*, en sitios de videos como *Pornohub*, *Youporn* o *Xvideos*, o bien, en portales dedicados a su comercialización *on demand* como *Onlyfans*. Esto ha producido una nueva ecología global y nuevos topos sexuales, cuyos espacios son digitales. Asistimos a un proceso de transición planetaria en el que los territorios de las pornotopías se han expandido. Ya no solo habitamos las pornotopías, ellas nos habitan a nosotros. Entonces, es necesario un nuevo tipo de trazado cartográfico sexual, ya no urbano, sino virtual, para los territorios digitales pornotópicos.

Las tecnologías de mediación tienen la capacidad del diseño de nuevos entornos, realidades y corporalidades, mediante la conexión, captura y gestión de las sensibilidades, los deseos, las excitaciones, emociones y afectividades de un sujeto en un contexto determinado, mediante las prótesis de los celulares. La filósofa Sayak Valencia señala que este fenómeno tiene como elementos vertebradores el extrañamiento visual producido por un diseño estético que modifica los aparatos de percepción sensorial y al mismo tiempo un secuestro del sentido de los discursos, las imágenes y la normalización de la violencia, mediante los dispositivos digitales, donde la realidad es producida y fabricada en tiempo real por las tecnologías virtuales y artefactuales heterocríticos del régimen *live*.

Entiendo al régimen *live* como aquel que se basa en la fabricación/suplantación de la realidad a través de los dispositivos visuales, desafiando y reelaborando el régimen de verdad. Sus principales características son: 1) la eliminación visual de la división público-privado, 2) la reificación del tiempo como algo sin duración: pura adrenalina, instantaneidad y desmemoria, y 3) la cosmetización extrema de las imágenes de violencia y su despolitización crítica. [...] Así, el régimen *live* no es solo la transmisión “en vivo” de la realidad para mercantizarla, sino que es la preproducción de lo real para construir una realidad más excitante, mediada por los dispositivos y las pantallas: una realidad para ser percibida y después ser vivida-consumida. (Valencia, 2021, pp. 34-46)

La investigación del régimen *live* de Valencia describe y analiza una mutación que es al mismo tiempo cognitiva, tecnológica, micropolítica, sensitiva, discursiva y corporal en lo que refiere a la invención de aparatos de verificación, producción de sentidos y verdades, así como a la fabricación misma de la realidad. Para Sayak el régimen está transmitiendo en vivo y la realidad se produce en *livestreaming*, generando una reconversión de los sistemas perceptuales, cognitivos y sensitivos mediante el barrido de la memoria por saturación de imágenes ultracosméticas y la glamurización de la violencia.

La propuesta de Sayak Valencia de la producción de realidades mediante las tecnologías del régimen *live* se vincula con el aparato de producción corporal en el espacio virtual propuesto por Donna Haraway. Para Haraway las fronteras entre el discurso científico, los lenguajes literarios, las mitologías de la ciencia ficción y la generación de la realidad que experimentamos, no son más que ilusiones ópticas. Sus maniobras textuales e hibridaciones discursivas describen cómo las ficciones que construyen la noción de Naturaleza son el efecto de negociaciones, coyunturas, desencuentros, tensiones e intersecciones entre los falsos litorales de la naturaleza/cultura, hombre/mujer, cuerpo/máquina, órgano/plástico o humano/animal. Lo anterior es una contingencia histórica que deja atrás en la historia moderna lo considerado proto-humano para dar paso al posthumanismo (Braidotti, 2015).

142

El artefactualismo de la naturaleza de Haraway nos proporciona un filtro óptico de análisis del aparato de producción corporal del sujeto del deseo, de las correspondencias de los relatos, de las intersecciones de las narrativas y de los patrones interferenciales de cruce entre los dispositivos en los que se diseñan, construyen, fabrican, materializan y conviven las formas de vida, los mundos y las realidades. Para Haraway, nos desplazamos, nos movemos y corporizamos en un aparato semiótico, tecnológico y político integrado por la combinatoria de cuatro zonas o cuadrantes: A) Espacio Real de la Tierra; B) Espacio Exterior o Extraterrestre; no-B) Espacio Interior o el Cuerpo (efecto de los discursos biomédicos); y, finalmente, no-A) Espacio Virtual o Mundo SF. En el presente artículo subrayamos el énfasis en la construcción artefactual del Espacio Virtual como aparato de producción corporal del sujeto.

El ciberespacio, al margen del fulgor de su tecnología punta, es la idea de una comunidad consensual virtual [...] Una comunidad virtual es, ante todo, una comunidad de creencias. [...] El ciberespacio parece ser así una alucinación consensuada de demasiada complejidad, demasiada articulación. Constituye la realidad virtual de la paranoia, una región abarrotada en el último tercio del segundo milenio cristiano. La paranoia es la creencia en una densidad ininterrumpida de conexiones que requiere, si uno pretende sobrevivir, retirarse o defenderse hasta la muerte (Haraway, 2019, p. 108).

De manera similar a lo que refería Lacan en los setenta sobre considerar al discurso científico como una forma de vinculación y a los gadgets como los instrumentos de una nueva y determinada forma de lazo social, para Haraway la principal cualidad del aparato de producción corporal es su capacidad de producción de las formas de relación, diseño, mutación y encarnación de los organismos, que

emergen de un proceso discursivo. [...] El verdadero problema sobre la construcción discursiva es que *no tiene que ver* con la ideología. Los cuerpos, siempre radical e históricamente específicos, siempre vivos, presentan diferentes tipos de especificidad y efectividad, por lo que invitan a diferentes modalidades de compromiso e intervención (Haraway, 2019, p. 38).

En este caso, nos encontramos con nuevas formas de organismos cibernéticos que habitan nuevos tipos virtuales donde convergen elementos tecnológicos, míticos, textuales y políticos, deviniendo en un nuevo tipo de cibernauta mutante y digital ultraconectado a nuevas arquitecturas inmateriales y mega infraestructuras físicas. Aparece así un nuevo espacio virtual, con sus delineados fantasmagóricos y lugares terrenales diseminados por el planeta, cuyas principales virtudes son el diseño de un nuevo tipo de corporalidad y encarnación, así como su capacidad inherente para producir efectos, deseos, emociones y sensibilidades mediante la generación de la realidad.

Lo virtual construye espacios. El ciberespacio tiene una profunda influencia en la fabricación y utilidad de los espacios, el diseño y producción corporal y la construcción de nuevas arquitecturas. Actualmente, la principal herramienta de acceso a los espacios virtuales es la prótesis del teléfono celular implantada en la palma de nuestra mano. El pequeño aparato, construido a partir de tierras raras, plásticos y terminales eléctricas con una lisa y anestésica pantalla luminosa, ha tenido un enorme impacto en las formas de producción de subjetividad, modificando las relaciones entre diseño y corporalidad, arquitectura e imagen, tiempo y espacio, interior y exterior, gestos y silencios, micropolíticas y afectos. El teléfono celular es parte de nuestros cuerpos y nuestros cuerpos a su vez forman parte de la infraestructura del aparato de producción corporal virtual y sus ramificaciones tecnológicas.

Para los arquitectos Beatriz Colomina y Mark Wigley (2021), los teléfonos celulares y toda la infraestructura que los sostiene son, posiblemente, la pieza de diseño, montaje y construcción más grande que hemos construido y de la que somos parte en nuestra historia como agentes actuantes de las metamorfosis del planeta, lo cual incorpora “un conjunto de condiciones espaciales infinitamente más complejo y matizado que aquel ofrecido tradicionalmente por pisos, paredes, habitaciones, ventanas, calles, etc” (2021, p. 297). Del mismo modo que somos parte de una transición de epistemologías y regímenes de verdad (Preciado, 2019), nuestros cuerpos están siendo rediseñados en nuevos espacios virtuales. La prótesis del teléfono celular implantado en la palma de nuestra mano ha multiplicado, modificado y creado nuevas formas de experimentar los espacios, los pensamientos, la acción y ejecución de una multiplicidad de actividades. Es al mismo tiempo la modificación corporal, sensorial y afectiva de nuestras experiencias desplegadas en las redes sociales y los servicios de mensajería digital, así como el diseño perfecto resultado de la mezcla del poder computacional con la invención de nuevas formas de arquitectura multimedia.

La nueva etapa de la era farmacoponográfica es el régimen *live* con su aparato de producción corporal, mediante la prótesis de los teléfonos celulares, generando un nuevo tipo de espacio

virtual, diseñando nuestras realidades y percepciones afectivas, mediante estimulaciones sensoriales. Las nuevas cartografías de las micropolíticas del deseo son en territorios inmateriales y espacios virtuales, donde el sujeto es un cibernético eléctrico generado en las luces de las pantallas y que habitan en pornotopías digitales. Las arquitecturas digitales son espacios de producción corporal virtual y de conexión relacional y afectiva. Nuestros cuerpos habitan en el pliegue de la virtualidad del aparato de producción corporal farmacopornográfico con la materialidad inherente de la carne, donde la realidad se produce, transmite, vive y experimenta en tiempo real. El diseño del cuerpo sexual del cibernético eléctrico es elaborado mediante prótesis y como un efecto en la interfaz híbrida entre los organismos y las máquinas que se cierne en el umbral de las figuras sombrías y las luces de las pantallas en la realidad virtual y portátil, en un ecosistema de paisajes cibernéticos.

Radiografía genealógica de la Ley contra el acoso digital en México

144

Los lugares de producción corporal virtual y sus diseños de espacios digitales producen nuevas formas de realidad, en las que para la ciencia jurídica le resulta complejo seguir el paso a las innovaciones referentes a las relaciones entre sujetos. Si bien se puede pensar ingenuamente que la lógica indica que dentro de los espacios digitales las normativas se adhieren al esquema físico, esto se complica al momento de regular acciones, ya sean legales o no. Sería preciso hablar de las personas como sujetos, pues para el derecho las definiciones son importantes y en ocasiones como esta, el concepto puede abarcar un ser individual o colectivo. Para el filósofo Eduardo García Máynez, “*se da el nombre de sujeto o persona a todo ente capaz de tener facultades y deberes*” (2016, p. 267). Si bien entendemos a partir de esto que el sujeto jurídico tiene facultades inherentes al ser, por el simple hecho de ser persona, de estas se desprende fácilmente la facultad de *hacer*.

Para la materia penal, en este caso en lo referente a la Teoría del Delito, la facultad de *hacer* es equiparable al concepto de conducta, definido en este caso por Fernando Castellanos Tena como “el comportamiento humano voluntario, positivo o negativo, encaminado a un propósito” (2012, p. 139). La conducta genera supuestos que la ley contempla en el caso de ser negativos como delitos, donde el delito puede ser definido como “ciertas acciones antisociales prohibidas por la ley, cuya comisión hace acreedor al delincuente a determinadas sanciones conocidas con el nombre específico de penas. [...] en el derecho mexicano el delito es una *acción antijurídica, típica, culpable y sancionable con una pena*” (García, 2016, p. 140). Las acciones antijurídicas generan hechos, consecuencias que provocan un detrimento en la personalidad de un sujeto. Para fines teóricos y prácticos, quienes intervienen en una conducta de carácter negativo son denominados “sujetos activos y pasivos”, en el caso del primero es quien realiza una acción antijurídica, ahora bien, en el caso del pasivo es a quien se le ofende y también se es denominado “víctima u ofendido”. En palabras de Castellanos Tena “*el sujeto pasivo del delito*

es el titular del derecho violado y jurídicamente protegido por la norma. El *ofendido* es la persona que resiente el daño causado por la infracción penal” (2012, p. 141).

Cuando se habla de casos concretos de supuestos antijurídicos, tales como el acoso, es importante abordar la parte puramente operativa, en este caso haciendo uso de codificaciones, leyes y jurisprudencias. En el presente artículo tomamos de referencia el Código Penal para el estado de Querétaro, en su Título Octavo referente a Delitos Contra la Libertad e Inexperiencia Sexuales, Capítulo IV, artículo 167 BIS, que define al acoso en su modalidad de acoso sexual como “Al que, mediante coacción física o moral, con fines sexuales para sí o para un tercero, asedie a cualquier persona sin su consentimiento”. Si bien se establece que el acoso es una coacción, no debemos obviar que es una forma de violencia hacia una persona que no consiente la acción de la que es sujeto, pues es violentado en conceptos fundamentales como su integridad e incluso su libertad. En este caso vamos a entender la violencia en términos jurídicos como:

La coerción grave, irresistible e injusta ejercida sobre una persona para determinarla contra su voluntad, a la realización de un acto jurídico. Asume dos formas: violencia física o moral. La primera, también llamada fuerza, tiene lugar cuando la voluntad se manifiesta bajo el imperio de una presión física irresistible. La segunda o intimidación consiste en la amenaza de un sufrimiento futuro, aunque inminente (Enciclopedia Jurídica, 2020).

145

En la era digital las manifestaciones de acoso se ven modificadas en virtud de la facilidad con la que sujetos activos de este supuesto pueden acceder a mecanismos que vulneran a personas de manera remota. El acoso cibernético en este caso es una conducta antijurídica equiparable a la violencia digital la cual se define en términos del paquete de adiciones de abril de 2021 a la *Ley General De Acceso De Las Mujeres A Una Vida Libre De Violencia* (en adelante LGAMVLV), en su Título II, el cual se refiere a Modalidades de la Violencia, Capítulo I a Capítulo IV Bis, en el Capítulo IV TER, denominado “De la Violencia Digital Y Mediática”, en su Artículo 20 Quáter como:

La Toda acción dolosa realizada mediante el uso de tecnologías de la información y la comunicación, por la que se exponga, distribuya, difunda, exhiba, transmita, comercialice, oferte, intercambie o comparta imágenes, audios o videos reales o simulados de contenido íntimo sexual de una persona sin su consentimiento, sin su aprobación o sin su autorización y que le cause daño psicológico, emocional, en cualquier ámbito de su vida privada o en su imagen propia. (LGAMVLV, 2021)

Si bien el supuesto jurídico que se realiza atenta contra bienes legalmente tutelados de la misma índole tales como la libertad y la seguridad sexual, así como el libre desarrollo de la personalidad, existe una evidente disparidad de conceptos al momento de consultar entre legislaciones, como en este caso

la LGAMVLV al contrastarlo con el enunciado en el Código Penal Federal (en adelante CPF) pues dicho supuesto se encuentra en su Título Séptimo BIS, referente a los Delitos Contra la Indemnidad de Privacidad de la Información Sexual, Capítulo II, dentro del artículo 199 Octies, en el que la violencia digital es llamada “Violación a la Intimidad Sexual”, y contempla acciones tales como:

Comete el delito de violación a la intimidad sexual, aquella persona que divulgue, comparta, distribuya o publique imágenes, videos o audios de contenido íntimo sexual de una persona que tenga la mayoría de edad, sin su consentimiento, su aprobación o su autorización. Así como quien videografe, audiografe, fotografíe, imprima o elabore, imágenes, audios o videos con contenido íntimo sexual de una persona sin su consentimiento, sin su aprobación, o sin su autorización. (Código Penal Federal, 2021)

146

El apartado jurídico correspondiente a este tipo de violencia, como toda disposición que emana de un proceso legislativo, busca dar respuesta a necesidades sociales en un momento histórico determinado, en el que la digitalidad, las redes sociales y el manejo y difusión de datos multimedia a través de dispositivos móviles es algo tan común y cotidiano. Un ejemplo paradigmático y concreto de lo anterior es la llamada *Ley contra el acoso digital*, cuyo resultado es fruto de esfuerzos colectivos y donde la particularidad mediática ha recaído en el caso de la activista Olimpia Coral Melo y su iniciativa llamada “Ley Olimpia”. Olimpia Coral, una mujer originaria de Huauchinango (Puebla), fue víctima de la publicación, difusión y viralización de un video en el que tenía relaciones sexuales con su pareja de ese momento en el año 2012. A partir de este acontecimiento y con el apoyo de otras mujeres, se dio forma y sustento a un proyecto de reforma para el código penal de su estado. Al respecto en una entrevista con la BBC ella relata lo siguiente:

Comete El primer nombre que le pusimos fue Reforma para reconocer la violencia sexual cibernética y lo presentamos en un foro de propuesta ciudadana. [...] Era marzo del 2014. Yo apenas tenía 19 años. [...] Fue hasta 2018 que se aprobó la reforma de delitos contra la intimidad sexual en el código penal. La ley integral son tres reformas. Implica que se reconozcan los delitos contra la intimidad, o sea la difusión de contenido íntimo sin consentimiento; el ciber acoso, que es violencia sexual en internet y por último, la ley de acceso. Esta última es para que las instituciones se concienticen sobre cuáles son los derechos sexuales y qué es la violencia y que lo hagan saber a los ciudadanos. Por ejemplo, muchos creen que el *sexting* es la violencia. Pero están equivocados: el *sexting* es un derecho sexual. El delito es compartirlo sin consentimiento (Rojas, 2020).

Dentro de los tipos penales contemplados por el CPF se mencionan varias hipótesis que inciden directamente en la gravedad del ilícito, así como en la rigidez del aparato punitivo al momento de

imponer sanciones. De igual modo, existen agravantes contempladas en el artículo 199 Decies, donde factores como la confianza, la situación en la que el poder público establece una clara inequidad de poder frente a la víctima, la comercialización de datos e imágenes personales y la vulneración a la integridad del sujeto pasivo, así como a su salud psicológica, son factores determinantes al momento de imponer sanciones. Si nos remontamos al catálogo de definiciones legales contemplado, podemos encontrar que para el derecho son espacios digitales aquellas tecnologías de la información y comunicación que, en términos del artículo 20 Quáter son: “aquellos recursos, herramientas y programas que se utilizan para procesar, administrar y compartir la información mediante diversos soportes tecnológicos”. Esto es importante porque en estas disposiciones podemos encontrar medidas preventivas en las que se pretende dar un manejo que asegure la integridad del sujeto pasivo y permitan asegurar los medios de probanza del material publicado y divulgado sin la necesidad de que este siga en línea. A su vez, y con el fin de garantizar los derechos del imputado (sujeto activo), sea este plenamente identificable o no, se pretende dar notificación del proceso que se emprende en su contra a través del uso de estos mismos espacios de realidad inmaterial (CPF, artículo 20 Sexies, 2021).

Para un mundo en el que los sujetos encuentran resguardo dentro de las arquitecturas inmatriciales y donde se producen relaciones de diversos tipos, es en las inherentes al deseo y a los entes que producen narrativas desde sus dispositivos donde existe un riesgo latente de violencia digital. La ley contra el acoso digital funciona como un recurso de prevención y de certeza para poder dar curso al momento de existir una vulneración de esta índole, generando mecanismos con la intención de resguardar y desvirtualizar datos que bien resulten perjudiciales para el pasivo de los supuestos que se contemplan, así como fomentar la prevención en caso de redistribución de estos. A su vez, este articulado pretende sancionar al responsable de esas acciones antijurídicas y en el caso de que sean aplicables las hipótesis agravantes darle un sentido paliativo de justicia a la víctima mediante la sanción elevada que se impone.

Dicho lo anterior, cabe realizar la aclaración de que, si bien su reforma ha sido aprobada en este momento a nivel federal, de su denominado paquete de reformas solo se contemplan el reconocimiento de delitos contra la intimidad y el ciber-acoso, preceptos que para el aparato jurídico penal son los que resultan de observancia. Sin embargo, a su vez es necesario resaltar que, si bien es para la ciencia jurídica un paso adelante el reconocimiento de actos delictivos dentro de arquitecturas digitales, dichos supuestos, así como la ley en general son perfectibles pues todo el mecanismo inherente a la fase de investigación e integración dentro de un procedimiento penal puede encontrar trabas al no actuar fuera de la perspectiva materialista de los supuestos.

Para las formas jurídicas el paradigma de la idea de regulación en torno a actos denigrantes en línea supone un despliegue de mecanismos de control en los que se van trabajando sobre la marcha. Este es un motivo de que al momento de trasladar el ámbito de validez espacial hacia las arquitecturas

inmateriales haya complicaciones técnicas, pues en el espacio virtual donde el manejo de datos es la raíz en las relaciones existentes entre sujetos, opera una forma de discursividad distinta. A su vez es posible encontrar impedimentos a la hora de atribuirle personalidad jurídica a, retomando el concepto de persona de García Máynez (2016), los *entes* que dentro de este aparato cuentan con una “personalidad” anónima. Es en estos casos cuando la practicidad del derecho sufre un rezago pues si bien actúa en cuanto al contenido, su facultad punitiva queda desprovista de sujeto activo.

Por lo anterior, también este paquete de adiciones se enfrenta a delitos de relaciones entre sujetos en el que se pretende regular el tráfico, almacenamiento y difusión de información considerada privada y que, por sus características resulta difícil vigilar en términos espaciales pues si bien dentro de los esquemas teóricos de la ley, todo acto antijurídico requiere de determinados elementos condicionales como el tiempo, modo y lugar (espacio), este último no cuenta con una materialidad para poder elaborar una investigación convencional, así como la imposición de medidas precautorias de esa índole. Lo anterior implica que el aparato de justicia se ve obligado a tomar acciones de carácter cooperativo con las empresas que prestan el servicio de generación de arquitecturas digitales, pensando en específico en espacios como redes sociales, tecnologías de la información y comunicación, las cuales cuentan con direcciones corporativas en algunas ciudades y que, valiéndose de sus políticas de convivencia, el control sobre el material que allí se comparte, así como de los datos de los usuarios, permiten darle curso a los procesos judiciales según las especificaciones de la ley.

Sin embargo, el dispositivo legal se ve imposibilitado por sí mismo al momento de ejecutar las medidas cautelares sobre la erradicación, almacenamiento y control, así como de difusión secundaria del contenido en sí. Otro problema que se observa es el relacionado con la facultad de investigación y persecución delictiva, pues en muchas ocasiones los autores seculares del delito se encuentran en el anonimato, al ser *entes* que, si bien no conocen a la víctima o al agresor principal, almacenan y distribuyen su contenido sin ser objeto de investigación. Dichos *entes* anónimos pocas veces son vinculados a una persona debido al despliegue de inteligencia que requiere su búsqueda e identificación.

Finalmente, la LCAD es un mecanismo de control, prevención y sanción en relación con actos delictivos dentro de espacios virtuales que vulneran a *entes* pasivos en sus relaciones interpersonales al ser objeto de la publicación de datos e información de carácter íntimo sin su consentimiento y/o conocimiento, y a su vez, establece las líneas procedimentales para su investigación, análisis, proceso y sanción. Lo más novedoso es que contempla supuestos de acciones de carácter negativo sobre prácticas eróticas, relacionadas con desplegados de violencia asociada a las intersecciones de las opresiones de género, clase y sexualidad, en las relaciones entre sujetos en espacios digitales. Este paquete de adiciones, si bien es perfectible, resulta un aliciente en cuestiones de seguridad digital en cuanto al manejo de datos e información resultante de la interrelación pornotópica entre *entes* cibernéticos que son a su vez, sujetos deseantes, lo cual refleja una evolución y permeabilidad de las leyes mexicanas sobre los procesos sociales de las mutaciones farmacopornográficas y sus inherentes violencias. En síntesis, ante los devenires de

las transformaciones tecnológicas es importante que las leyes muten también con los nuevos ecosistemas digitales.

Conclusión: sobre la incidencia micropolítica, legal y subjetiva de los espacios virtuales

Para Michel Foucault (1973), las prácticas sociales, mediante las formaciones discursivas que las posibilitan, tienen la capacidad de engendrar nuevas formas de subjetividad, tipos particulares de sujetos y campos de saber específicos donde se despliegan formas concretas de poder. En este sentido, las prácticas jurídicas son de las más importantes porque permiten analizar modelos de verdad provenientes de estructuras que constituyen las ficciones políticas encarnadas de un determinado sujeto, las prácticas sociales en las que se encuentra inmerso, los espacios situados, así como las instituciones resultado de sus procesos de instauración, operatividad y aplicación. Los modelos de verdad y las metodologías de producción de conocimiento e incidencia discursiva que posibilitan las prácticas jurídicas no se limitan al campo legal, sino que circulan en el ámbito de la política, en las actividades de la vida cotidiana y en el orden de producción de conocimiento científico, por lo que es todo un modelo de producción de subjetividad que plantea el problema de la microfísica del poder en los comportamientos, la percepción de la realidad y los aparatos de producción corporal del sujeto del deseo.

149

Sin profundizar por ahora en la arqueología del nacimiento de los dispositivos de vigilancia, disciplina y punición modernos, podemos partir de la premisa de considerar las prácticas jurídicas como una de las formaciones discursivas que han configurado, producido y definido elementos de los aparatos y modelos de subjetividad actuales. Así mismo, la era farmacopornográfica ha permitido la eclosión de un nuevo tipo de aparato de producción corporal, mediante técnicas de generación de la realidad y el diseño de espacios digitales, que modifican la sensibilidad, percepción y afectividad de los cuerpos, los sujetos y las prácticas sociales y subjetivas. En este mismo orden, las formas y manifestaciones de la violencia no únicamente adquieren mutaciones contextuales y situadas, sino que sus prácticas se expanden en los nuevos ecosistemas digitales. Las gamas de la violencia también impregnan los dispositivos tecnológicos y los espacios virtuales que experimentamos en nuestra cotidianidad. Despolitización crítica, acoso digital, formas de violencia intimidatoria, exposición involuntaria, extorsión, tráfico de órganos, son también elementos de una transformación del aparato de producción corporal.

El poder es una ramificación de tensiones entre formas discursivas, sujetos actantes y corporalidades múltiples en espacios heterotópicos. En este sentido, consideramos que un ejemplo paradigmático de la convergencia, el cruce y la intersección entre las prácticas jurídicas y el aparato de producción corporal virtual es la *Ley contra el acoso digital en México*, porque muestra la incidencia discursiva del dispositivo legal dentro de los ecosistemas de las arquitecturas digitales. Consideramos paradigmático este acontecimiento porque, desde una perspectiva transfeminista y *queer*, este paquete de adiciones en las leyes mexicanas fue posible mediante el agenciamiento micropolítico de diversos frentes activistas que

promovieron la empatía, solidaridad y politización de un fenómeno de violencia cibernética altamente cotidiano en los espacios de las redes sociales, cuyas formas concretas de manifiesto este nuevo interior horizontal en el que como colectivo nos hemos decidido encerrar?, ¿qué tipo de arquitectura festación se encuentran atravesadas por factores geopolíticos de género, clase y sexualidad. En una entrevista para *El País*, la activista y abogada Olimpia Coral Melo mencionaba:

Lo virtual no era real. Hicimos política, pero feminista, para que los cavernícolas vieran que lo virtual sí era real. También nos decían que nos habíamos dejado grabar, por tanto, no podían protegernos. Y como yo además era la protagonista del video, ni siquiera miraban el texto que redacté. Todo se mira con misoginia. La ley no es perfecta. Ya. Ni la Constitución. Yo y mis amigas que me ayudaron recibimos muchos “No se puede” (Breña, 2021).

150

Desde el campo de las prácticas jurídicas, lo más novedoso y disruptivo de la Ley contra el acoso digital es generar modificaciones y establecer supuestos incompatibles con los ya previamente establecidos. La incidencia objetiva (el acoso sexual) se encuentra tipificada, sin embargo, esta noción de acto antijurídico resulta insuficiente al momento de regular dinámicas de carácter negativo dentro de espacios virtuales, por lo que la serie de elementos a considerar amplía el campo de la aplicación legal. Un delito es una acción que vulnera a un sujeto que no es consciente y desconoce la realización del hecho al momento de que se efectúa, vulnerando así sus bienes jurídicos tutelados por el dispositivo subjetivo legal en materia penal del ámbito Federal en México. En el caso de los delitos virtuales, concretamente el acoso digital, la importancia social de esta norma es la generación de mecanismos operativos, el establecimiento de supuestos que vulneran la confianza de la víctima, las medidas cautelares para el manejo de datos dentro de los ecosistemas digitales, así como su prevención, regulación y sanción. Desde el campo de las micropolíticas del deseo de las multitudes *queer* y los agenciamientos transfeministas, la LCAT, concretamente en lo que refiere a la difusión de imágenes sexuales con la finalidad de violentar, es un contradispositivo de enunciación, una forma de desafío, combate legal e incidencia sobre las violencias digitales desde una forma sensible, empática y solidaria. Lo anterior, muestra una intervención discursiva en la producción de las realidades, de los cuerpos y de los afectos mediante los teléfonos celulares y en las tecnologías de inmersión cibernética que tienen correlatos de producción de sentidos en una combinatoria polivalente, fluida y rizomática.

El cruce de ambos campos discursivos (el jurídico y el digital), con sus respectivos espacios de habitabilidad, regímenes de verdad y diseños de inmaterialidad corporal, representan uno de los más importantes procesos de intervención entre campos de conocimiento y transformación política, así como dan cuenta de los procesos de la incidencia de los activismos y agenciamientos feministas en los procesos sociales y colectivos del campo legal, con efectos en la singularidad del sujeto cibernético.

Finalmente, siguiendo las reflexiones de Sara Ahmed (2020) consideramos importante interrogarnos sobre los usos del uso de los espacios virtuales y su incidencia en los procesos de subjetivación. ¿Cuáles son las lógicas de este nuevo diseño de los espacios virtuales que transforman nuestras camas en terminales farmacopornográficas y nos vuelven trabajadores horizontales?, ¿cuáles son las lógicas de este nuevo interior horizontal en el que como colectivo nos hemos decidido encerrar?, ¿qué tipo de arquitectura inmaterial tiene esta nueva prisión en la que ya no podemos diferenciar entre el día y la noche, lo público y lo privado, lo interior y lo exterior o el trabajo del ocio, y en la que estamos constantemente en vigilancia desde el panel de control de los teléfonos celulares, incluso cuando dormimos?, ¿cuáles son las nuevas formas de violencia que se manifiestan en la vida cotidiana de las redes sociales? ¿Qué tipos de diseños del sujeto produce el aparato de producción corporal virtual farmacopornográfico en el régimen *live*? La principal pregunta posiblemente sigue siendo si tenemos la posibilidad de ser libres en realidad. Por momentos, parece que cedemos la ilusión de privacidad a cambio del autodiseño, de compartir momentos privados como publicaciones estéticas desde una obscena y mundana comunidad, de usar los espacios de socialización virtual y singularización corporal, a cambio del espejismo de las promesas de autonomía y libertad.

Las pantallas son la nueva piel del mundo y somos los testigos mutantes de un proceso de reinención de las realidades y del rediseño del cuerpo sexual, cuyo reverso son miles de metros de cables de una infraestructura material que recubre el planeta y que, mediante la energía eléctrica del internet, tiene la capacidad de traficar afectos, poner en movimiento emociones y estimular la sensibilidad de los sujetos del deseo. Los implantes de los teléfonos celulares nos han transformado en cibernéticos mutantes, que aman, experimentan y crean nuevas partituras de melodías luminiscentes reinventando las realidades mientras navegamos en mares de datos, información e inscripciones bioculturales, a través de las estimulaciones de las pantallas. Las arquitecturas digitales y sus prótesis nos convierten en nuevos reclusos que celebran la conectividad.

Nuestra tercera naturaleza artificial demanda una conciencia nueva, al mismo tiempo que suscita un nuevo conjunto de relaciones de dominación y sumisión. Cada generación necesita inventar su propia ética con respecto a sus tecnologías de producción de subjetividad, y si no lo hace, nos advertía Hannah Arendt, corre el riesgo del totalitarismo; no por malicia, sino por simple estupidez. [...] Recuerda entonces que cuando descargas una aplicación, no la instalas en tu ordenador o en tu teléfono móvil, sino en tu aparato cognitivo” (Preciado, 2019, pp. 78-79). De nosotros depende la creación de otras realidades para el uso y aplicación de las tecnologías de la información, las arquitecturas virtuales, el poder, el deseo y el placer.

Referencias

- AHMED, S. (2019). *Fenomenología Queer: Orientaciones, objetos, otros*. Bellaterra.
- _____. (2020). *¿Para qué sirve? Sobre los usos del uso*. Bellaterra.
- BRAIDOTTI, ROSI. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.

- BREÑA, C. (2021). *Olimpia Coral Melo: “El algoritmo es machista y patriarcal”*. Entrevista para El País. <https://elpais.com/mexico/2021-11-05/olimpia-coral-melo-el-algoritmo-es-machista-y-patriarcal.html>
- CASTELLANOS, F. (2012). *Lineamientos elementales de derecho penal*. Porrúa.
- CÁMARA DE DIPUTADOS DEL HONORABLE CONGRESO DE LA UNIÓN. (2021). Código Penal Federal de México. http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Codigo_Penal_Federal.pdf
- CÁMARA DE DIPUTADOS DEL HONORABLE CONGRESO DE LA UNIÓN. (2021). Ley General De Acceso De Las Mujeres A Una Vida Libre De Violencia. http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV_010621.pdf
- COLOMINA, B. (1992). *Sexuality and Space*. Princeton Architectural Press.
- COLOMINA, B. Y WIGLEY, M. (2021). *¿Somos humanos? Notas sobre arqueología del diseño*. Arquine.
- ENCICLOPEDIA JURÍDICA. (2020). “Violencia”. En Enciclopedia jurídica (2020). <http://www.enciclopedia-juridica.com/d/violencia/violencia.htm>
- FOUCAULT, M. (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Nueva Visión.
- _____. (2013). “La verdad y las formas jurídicas”. En *Obras Esenciales* (pp. 487-583). Paidós.
- GARCÍA M., E. (2016). *Introducción al Estudio del Derecho*. Porrúa.
- GRIZIOTTI, GIORGIO. (2017). *Neurocapitalismo. Mediaciones Tecnológicas Y Lineas De Fuga*. Melusina.
- HARAWAY, DONNA. (2019). “Las promesas de los monstruos”. *Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros* inadaptables. Holobionte.
- LACAN, J. (2014). *Seminario 20. Aún. 1972-1973*. Paidós.
- PODER LEGISLATIVO DEL ESTADO DE QUERÉTARO. (2021). Código Penal para el Estado de Querétaro. <http://legislaturaqueretaro.gob.mx/app/uploads/2016/01/COD004.pdf>
- PRECIADO, P. B. (2008). *Testo yonqui*. Espasa Calpe.
- _____. (2010). *Pornotopía: arquitectura y sexualidad en “Playboy” durante la Guerra Fría*. Anagrama.
- _____. (2019). *Un apartamento en Urano. Crónicas del cruce*. Anagrama.
- ROJAS, A. G. (2020). CIBERACOSO: “Pasé de ser la ‘gordibuenas’ del video sexual que criticaba todo el pueblo a que 11 estados de México aprobaran una ley con mi nombre”. BBC Mundo. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-49763560>
- SLOTERDIJK, P. (2006). *Esferas III*. Siruela.
- VALENCIA, S. (2021). “El régimen live: Extrañamiento visual, género y feminismos en las economías de la muerte”. En León A. Damián, *Las gamas de la violencia* (pp. 31-55). Fondo Editorial de la Universidad Autónoma de Querétaro.

Colectivas de búsqueda:

testimonios de insurrecciones, duelo y acompañamiento

Elsa Carolina López Basurto

Cristian Alín Castellanos Rivero

Introducción

Las colectivas de búsqueda son organizaciones que se dedican a localizar a las personas víctimas de desaparición forzada en México. Detrás del trabajo que implica la ubicación de personas desaparecidas en nuestro país, observamos el ejercicio de algunos mecanismos de resistencia que desafían las manio-
bras que impone el Estado para obstaculizar la búsqueda y localización de las personas en nuestro territorio. Mediante la recolección de algunos testimonios de miembros pertenecientes a las colectivas de búsqueda, mostraremos tres acciones convertidas en herramientas de insurrección que han aprendido a construir las mujeres, especialmente las madres (aunque también participan hijas, esposas o amigas) para gestionar la verdad, el dolor y el acompañamiento. Además, señalaremos la forma en que los trabajos de estas organizaciones han trascendido las fronteras familiares de las propias miembros afectadas, para convertir sus estrategias organizativas en esfuerzos conjuntos que han estimulado el interés de investigadoras, creadoras artísticas, activistas y defensoras de derechos humanos.

Observamos que estas prácticas en colectivo que llevan a cabo las mujeres que buscan a sus familiares desaparecidos son acciones insubordinadas porque trazan rutas que cohesionan los saberes de las buscadoras desafiando las formas paralizantes, prejuiciosas y discriminatorias que ejecuta el sistema oficial que llevan a cabo las fiscalías durante los procesos investigativos. Por más de una década han desestabilizado el sistema hegemónico de búsqueda de personas desaparecidas.

Los vínculos que han forjado las colectivas de búsqueda para crear caminos alternos, les permiten fortalecer sus propósitos. De acuerdo con lo anterior, la investigadora Rita Segato define estas maneras de enfrentar al sistema patriarcal como contrapedagogías de la crueldad (2018). La autora hace referencia a cuatro oposiciones que permiten crear brechas gracias a los vínculos generados colectivamente. La cuarta contrapedagogía se refiere a las maneras en que las mujeres erigen un “proyecto histórico de los vínculos insta a la reciprocidad, que produce comunidad [...] Una contrapedagogía de la crueldad trabaja la conciencia de que solamente un mundo vincular y comunitario pone límites a la cosificación de la vida” (Segato, 2018, p. 18). Las colectivas de búsqueda operan de acuerdo a los mecanismos que plantea Segato, puesto que sus formas de resistencias no violentas movilizan sus vulnerabilidades para hacer valer sus luchas, reclamos y derechos. Se organizan para lograr agencia por medio de la comunicación, la enseñanza y el acompañamiento. Se han hecho fuertes, expertas

y más seguras, son creadoras de nuevas comunidades apoyándose para procurar mantenerse a salvo, para seguir buscando a sus familiares desaparecidos, para seguir exigiendo verdad, justicia y garantías de no repetición.

La investigadora Rossana Reguillo en su última publicación titulada *Necromáquina* (2021), hace referencia a las buscadoras y su forma de actuar como un tipo de insurrección. Como comenta Reguillo: “al incorporar saberes, formas, procedimientos, y lenguajes, las buscadoras son una contra-máquina, irrumpen los flujos de la necromáquina, irrumpen en el horizonte como una anomalía que des-vela la sistematicidad de la destrucción de cuerpos” (2021, p. 159). Ellas sobrevienen a los lineamientos estipulados por los organismos paraestatales. Reguillo sugiere que las acciones contra-máquina, ampliamente descritas a lo largo de su trabajo, son un *performance* que tiene el propósito de mostrarles a los gobiernos e incluso a la sociedad indiferente, el alcance que puede tener una colectividad organizada, dispuesta a seguir adelante hasta encontrar a lxs desaparecidxs.

Un antecedente que nos permite configurar la magnitud de la problemática que supone el fenómeno de la desaparición forzada en México, es conocer su significado y las implicaciones que tiene en la población. Partiremos de la definición que propone el organismo de acompañamiento psico-social llamado ALUNA quienes incluyen a la desaparición forzada como parte de las violencias sociopolíticas cuyo propósito es explotar, vulnerar, despojar, reprender, excluir o agredir a los seres humanos; tanto en el ámbito público como en el privado, con el ánimo de infundir el terror en la sociedad. La definen como:

aquella que ejerce directamente el Estado al sobrepasar el uso legítimo de la fuerza —es decir, la violencia de Estado— pero también a aquella ejercida por actores no estatales que sirven a grupos de poder a nivel estructural y económico, cuyo objetivo es el control de la población para proteger o imponer intereses políticos, económicos o ideológicos (ALUNA, 2014, p. 11).

Consideremos también que una base fundamental constitutiva de las violencias sociopolíticas son las necropolíticas, las cuales se caracterizan por ser aquellas acciones explícitas de violencia espectacular cuyo propósito es dejar una huella macabra contundente o que sea claro el estado abyecto de los cuerpos, que el ensañamiento sea hecho y percibido en proporciones espectrales por la población. El aparatoso suceso tiene como objetivo que sea ampliamente visto en las plazas públicas, en zócalos, puentes, paseos peatonales, para provocar terror en los pobladores que observan el acto.

La necropolítica tiene como fin comerciar con el proceso de muerte. Se desenvuelve en un espacio geopolíticamente conveniente para las mafias y fratrías de criminales que forman parte del mismo sistema del Estado criminal. Los cuerpos muertos o desaparecidos se convierten en mercancía. De acuerdo con Valencia “se apropia de los cuerpos de la población como mercancías de intercambio,

rentabilizan el poder de dar muerte o ganar a partir de la muerte y con ello poder autoafirmar su poderío a través del miedo que infunden a la población” (2010, p. 84).

El mercado necropolítico se expande a través de la posibilidad de dar muerte porque quien aún no ha sido víctima directa, procura, de acuerdo a sus posibilidades económicas, mantenerse a salvo, por lo que se ve obligado a consumir seguridad, protección o resguardo. Dependerá del nivel económico con que se cuente, para adquirir sistemas más sofisticados o no para la protección de las viviendas y transportes. La necropolítica desafía las leyes de mercado tanto nacionales como internacionales porque logra gestionar al país como una nación con pactos criminales, espectralizando el mercado de la muerte, infundiéndolo miedo y mercantilizándolo.

Otro antecedente que explica la importancia del surgimiento de las comunidades de duelo, es decir, aquellas agrupaciones que han coincidido con la problemática de ser víctimas de desaparición forzada de un familiar, de encarar los mismos desprecios sociales por el prejuicio de criminalización de sus familiares, de ver desmembrada su familia debido a las grandes inversiones de tiempo además del esfuerzo que ocupan para emprender las búsquedas. Se debe agregar el dolor que produce a las colectivas de búsqueda el aparato sistémico con que el Estado alimenta una retórica criminalizante con el objetivo de dislocar los vínculos. Así mismo, pensar en los aparatos del poder y las herramientas que usa el sistema paraestatal criminal para infundir en la población el miedo necesario para no involucrarse en la petición de justicia y verdad, para dejar que se permee una versión oficial en la población y en ella se crea sin reflexionarla, hacer que la sociedad afirme categóricamente que quien sufre de violencia sociopolítica es debido a su participación en negocios o mercados turbios. En todo caso la consecuencia de la desaparición o muerte de las personas es derivado de sus prácticas ilegales y por lo tanto su responsabilidad. Presentaremos entonces dos maneras que resultan muy efectivas para segregar a la población entre los criminales y los “buenos ciudadanos”.

Uno de los instrumentos para que penetren las retóricas del miedo son los medios de comunicación. El propósito es bombardear los espacios noticiosos con historias relacionadas con fosas criminales, descuartizados, incendio de automóviles, cuerpos colgados de puentes, o migrantes que no llegan al paradero que se esperaba. Encontramos información más descriptiva que crítica con tendencia a atraer al espectador con imágenes de hechos violentos. Podemos observar cómo informan acerca de los decesos, cuántos asesinatos se cometieron en el día, la cifra acumulada en la semana, en el mes, y en el año; “somos testigos de las descripciones y repeticiones de los detalles de las escenas de los crímenes: tipo de arma utilizada, cuántos casquillos percutidos, cómo estaban los cadáveres, qué mensajes dejaron los asesinos, etc.” (Castillo, 2012, p. 378). Diéguez comenta que hubo un pacto entre empresarios, comunicadores y dueños de los medios de comunicación para evitar darle difusión a los mensajes dejados en los cuerpos. Nos referimos al *Acuerdo para la Cobertura Informativa* de la Violencia, suscrito en 2011, no obstante, no cambió la opinión pública, sino que se aprovechó el pacto para silenciar los sucesos (2015, p. 49).

Genealogía de las colectivas: aprendizajes convertidos en estrategias insurrectas

Las colectivas de búsqueda han tenido que resistir los embates de las violencias sociopolíticas mediante la adquisición de experiencias en diversos aspectos. Destacamos tres prácticas con las que han resistido las necropolíticas que ejerce el sistema paraestatal criminal de nuestro país: la creación de redes nacionales, las comunidades de duelo y la vincularidad colectiva ya sean acompañamientos en campo, forense o bien en las asesorías jurídicas, emocionales o económicas. Estas prácticas se convierten en estrategias insurrectas debido al giro que le dan a las respuestas adversas institucionales, desafían al estado a través de los trabajos de búsqueda, insisten en tocar las puertas de las fiscalías sistemáticamente cerradas para ellas, vigilan los trabajos forenses de peritos a los que previamente señalaron un sitio de hallazgo de restos humanos. Estas inquebrantables voces gritan los nombres de lxs desaparecidxs, lxs bordan y dibujan, incluso portan camisetas con las imágenes de sus familiares.

Marcela Turati prologa el libro *Geografía del dolor* (2014) que publica Mónica González donde se refiere a la caravana del dolor, llevada a cabo en 2011. Esta comunidad de duelo fue una de las primeras muestras de las actividades desafiantes que encabezaron las colectivas de búsqueda porque excedió a las movilizaciones locales para convertirlas en un acontecimiento nacional. Como indica la investigadora: “salieron a las calles y agarraron camino para gritar “¡Presente!, ¡aquí está mi ausente, soy un militante de la memoria!”, y se sacudieron el miedo, lloraron, se abrazaron, y reconocieron su tragedia en miles de otros con ellos” (González, 2014).

Las colectivas de búsqueda han creado redes, movimientos, encuentros, plantones y marchas con el propósito de establecer enlaces comunitarios que les permitan reconocerse entre sí. De esta manera, pueden comunicarse de forma segura, allegarse recursos para sus brigadas de búsqueda y sistematizar la información recabada. Ellas identificaron la necesidad de impulsar sus causas mediante la creación y organización de la Red de Enlaces Nacionales (REN) entre familiares víctimas de desaparición forzada. De forma paralela surgen tanto el *Movimiento por nuestros desaparecidos en México*, el cual alberga a más de 60 colectivos en todo el país, como la Brigada Nacional de Búsqueda llamada *Buscando los encontramos*, la cual incorpora a las colectivas de más de 21 estados de la república para la realización anual de pesquisas forenses en el territorio nacional. Podemos observar la proliferación de entidades locales, estatales y nacionales que pretenden ser una alianza en contra de luchas aisladas, individualistas, sectarias o bien separatistas.

Redes estatales y nacionales de búsqueda	Ubicación
<i>Colectivo Sin ellos no</i>	Baja California Sur.
<i>Red de enlaces nacionales</i>	Chihuahua, Coahuila, Michoacán, Nayarit, Querétaro, San Luis Potosí, Sinaloa, Sonora, Veracruz.
<i>Búscame buscando desaparecidos México</i>	Ciudad de México, Coahuila, Estado de México, Hidalgo, Jalisco, Michoacán y Tamaulipas.
<i>Fuerzas unidas por nuestros desaparecidos en Coahuila</i>	Coahuila
<i>Grupo Vida</i>	Coahuila
<i>Centro de derechos humanos de las mujeres A.C</i>	Chihuahua
<i>Buscándote con amor</i>	Estado de México
<i>Red de madres buscando sus hijos</i>	Estado de México
<i>Colectivo Hasta encontrarte</i>	Guanajuato
<i>Colectivo A tu encuentro</i>	Guanajuato
<i>Rastreadoras: desaparecidos Irapuato y Guanajuato</i>	Guanajuato
<i>Siempre vivos</i>	Guerrero
<i>Por amor a ellxs</i>	Jalisco
<i>Familiares caminando por justicia</i>	Michoacán
<i>Fuerzas unidas por nuestros desaparecidos en Nuevo León</i>	Nuevo León
<i>Sabuesos Guerreras A.C</i>	Sinaloa
<i>Madres buscadoras de Sonora A.C</i>	Sonora
<i>Desaparecidos Justicia A.C</i>	Querétaro
<i>Colectivo Milynali red CFC A.C</i>	Tamaulipas
<i>Familias de desaparecidos Orizaba - Córdoba</i>	Veracruz
<i>Familias Unidas en Busca de una Esperanza</i>	Zacatecas
<i>Movimiento por nuestros desaparecidos</i>	Toda la república mexicana
<i>Brigada Nacional de Búsqueda Buscando los encontramos</i>	Toda la república mexicana

Tabla 1. *Colectivas, organizaciones y movimientos de acuerdo a su localización geográfica.*

Elaboración propia con base en los datos del Directorio de organizaciones.

Otra herramienta de insurrección que las colectivas de búsqueda llevan a cabo es construir tácticas comunicativas para distribuir entre ellas los registros de los conocimientos adquiridos del medio geográfico. También comparten los métodos de búsqueda, las experiencias territoriales e información que permite dar con el paradero de sus familiares. Comunican los levantamientos de datos de personas desaparecidas cuyos restos son encontrados en diversos parajes del territorio nacional. Varias de estas colectivas llevan registros detallados de objetos que pertenecían a las víctimas que localizan en diversos lugares, divulgan las formas en que buscan, provistas con palas, picos y varillas. Estas labores se llevan a cabo, en general, en el desierto, descampados, colinas o cerros. Los cuerpos suelen aparecer en espacios abandonados y periféricos como baldíos y basureros. Estas zonas poseen una alta criminalidad, con altos índices de feminicidios, como por ejemplo el municipio de Ecatepec en el Estado de México. Propagan el conocimiento que poco a poco van adquiriendo o avisan de las pistas derivadas de llamadas anónimas de informantes. Sistematizan datos de los hallazgos encontrados, organizan credenciales de elector, especifican si eran hombres o mujeres, describen la ropa que encuentran, si aún la llevaban puesta, si se encontraron en los cuerpos huesos rotos o placas. Revisan dentaduras, consignan las formas de los tatuajes, el color de la piel, de los ojos o del cabello; todo lo necesario para que se posibilite el reconocimiento de las personas.

Otra estrategia vincular la llevan a cabo por medio de la REN donde han logrado tanto la profesionalización como la divulgación del conocimiento adquirido en materia de búsqueda de personas. Imparten talleres que enseñan los procesos de cómo se debe cernir la tierra, cómo realizar las excavaciones protegiendo las áreas, cómo cuidar el terreno donde se localizan cuerpos y maneras de realizar una identificación forense de huesos humanos. Así mismo las redes comunitarias de búsqueda imparten talleres de sensibilización al público en general, voluntarios y voluntarias. Otro de los elementos importantes de la vincularidad colectiva es el encuentro con otras organizaciones que se encargan de dar acompañamiento psicosocial, enlazar unas asociaciones con otras de diferentes estados de la República para ligarlos con los sistemas de justicia locales, así como el acompañamiento legal.

La investigación periodística realizada por Alberto Nájjar, publicada en el 2018 por la agencia noticiosa BBC con el título *México: “Por Amor a Ellxs”*, detalla los mecanismos que utilizan las madres del colectivo en Jalisco. El artículo aborda la manera en las que las mujeres han aprendido a sistematizar sus anotaciones en las libretas donde describen a los cuerpos encontrados en fosas clandestinas para que sus familiares los identifiquen. El material creado y diseñado por las personas que forman parte del colectivo, es una estrategia fundamental para la localización e identificación de personas desaparecidas. Observamos en la ilustración de la investigación periodística que mediante especificaciones escritas y gráficas de señas particulares, anotan en sus cuadernos descripciones pormenorizadas, claras y detalladas para la difusión certera del hallazgo. Las anotaciones usan formas estructuradas para clasificar los restos descubiertos.

Dentro del artículo de Nájjar (2018) podemos observar una de las páginas que ilustra la labor que llevan a cabo las mujeres que buscan a sus familiares. En la imagen advertimos el descubrimiento del cuerpo que porta una melena con puntas californianas rubias y el resto de cabello en color negro. Además, las inscripciones incluyen ciertos códigos que facilitan el entendimiento de la examinación: la fecha en la que fueron anotados los datos, el cálculo de la edad y la talla, dibujos de los tatuajes, etc. Las autoras o bien trazan los detalles a mano o bien recurren a recortes de revistas para anotar especificaciones que ayuden a otras mujeres a identificar de manera más rápida a sus familiares.

Creadoras culturales y académicas haciendo comunidad con las colectivas de búsqueda

Las creadoras de productos culturales, así como las investigaciones académicas que abordan temáticas sobre los fenómenos de violencia derivadas de las desapariciones de personas que suceden en nuestro país, muestran referentes contextuales alternos, inspirando nuevos modos de concebir la relación entre las víctimas y el resto de la sociedad. Estos abordajes muestran una visión construida a partir de realidades distintas, cuya capacidad creadora logra captar la complejidad de eventos, situaciones, voces o actos performáticos de seres atravesados por la precarización de la vida. La investigadora Carolina Robledo plantea:

Recuperar los testimonios y apoyar la reconstrucción de la memoria colectiva de los afectados de la violencia implica la puesta en marcha de recursos personales para hacer frente al dolor y al riesgo. [...] asumir con responsabilidad la tarea de hacer visible el rostro de la violencia, pero también la tarea de escuchar y ser testigos de las historias de horror que sufren sus informantes, desde un trabajo horizontal y colaborativo que en todo momento recupere la dignidad de los sujetos (Robledo, 2017, p. 203).

Por su parte, la directora de cine Tatiana Huezo ha creado dos cintas cinematográficas que le dan voz a mujeres que sufren prácticas necropolíticas de nuestro país: el documental *Tempestad* (2016) y la película *Noche de fuego* (2021). Específicamente en el documental nos permite escuchar en voz de dos mujeres víctimas de violencia sociopolítica los sucesos que atravesaron sus vidas a partir de este hecho. Una parte del documental nos muestra la transformación de la vida de la señora Adela Alvarado a quien le desaparecieron a su hija Mónica Ramírez Alvarado. El énfasis fílmico radica en mostrarnos su vida itinerante debido a su profesión como miembra del circo que le pertenece a la familia. Aprovechando los lugares donde se instala el circo, dedica también jornadas para encontrar a su hija. *Tempestad* se convierte en una alegoría a la extraordinaria fuerza que tienen las palabras de Adela: “desde ese día no paramos ni pararemos de buscarla ya que tenemos que encontrarte, hija mía” (Huezo, 2016).

Las palabras vueltas acciones constituyen la vía para que podamos entender las maneras en que se ha transformado su existencia.

Junto a la anterior propuesta, encontramos veinte testimonios directos de las madres afectadas por la desaparición de sus familiares pertenecientes al Colectivo Familias de Desaparecidos Orizaba-Córdoba. Las extensas entrevistas fueron llevadas a cabo por la investigadora Celia Del Palacio, lo que posteriormente se convirtió en el libro titulado *Porque la lucha por un hijo no termina* (2020). Nos parece fundamental que la Dra. Del Palacio describa su proyecto:

[...] como un artefacto de memoria que contiene los testimonios de quienes son silenciados por los discursos oficiales o apabullados por equivocadas cifras que no dicen nada. Es un discurso alternativo al institucional, para hacer frente a quienes aún ahora niegan la verdad, quienes aún ahora criminalizan y revictimizan a los desaparecidos y sus familiares (Del Palacio, 2020, p. 17).

La investigadora señala como punto fundamental de su investigación la importancia de la organización de la colectiva, que es dar voz a profundidad a algunas de sus integrantes para que la población comprenda sus luchas, sus marchas, así como las decisiones que han tenido que llevar a cabo para la conformación del colectivo. Expresa también que es el discurso testimonial una herramienta que les permitirá “la producción de subjetividad a partir de la acción colectiva” (Del Palacio, 2020, p. 9).

Resaltamos la participación de la señora Aracely Salcedo quien, con su lucha, dio origen al colectivo antes mencionado a partir de la desaparición de su hija Fernanda Rubí Salcedo Jiménez, el día 7 de septiembre de 2012. Durante la entrevista aborda su historia familiar, hace hincapié al día en que su hija desaparece, explica las pesquisas que lleva a cabo, el proceso de búsqueda, la descripción que hace de lo que las autoridades federales han realizado, lo que las locales la han amedrentado y hostigado para detener su búsqueda. Nos parece relevante los detalles con los que narra el trabajo colectivo que sigue llevando a cabo hasta el presente.

Yo sigo en la búsqueda de Rubí gracias a las ONG que nos ayudan. A lo mejor se sabe que estoy en un taller o que me fui a prepararme en servicio forense a Guatemala. Pero yo no gasto en eso: a mí me pagan los gastos para que vaya a aprender. Y no nada más es aprender, porque tengo que venir y compartir lo aprendido con mis familias (Del Palacio, 2020, p. 39).

Este trabajo se convierte en un registro de acompañamiento que destaca el ejercicio de memoria. Su narrativa es poderosa, digna y esperanzadora porque a pesar del dolor que causa la desaparición de un familiar, es aún más grande el amor de quienes les buscan. “Cariño, resistencia, sororidad y solidaridad son pasajes insurrectos que se oponen a la necropolítica institucional que busca imponer el terror por sobre nuestras vidas y nuestros cuerpos” (Franco, 2019).

Otro caso similar sucedió cuando la investigadora Carolina Robledo llevó a cabo su tesis doctoral acompañando a los colectivos de búsqueda en Tijuana. Las observaciones etnográficas derivaron en la publicación en 2017 del libro titulado *Drama social y política del duelo: las desapariciones de la guerra contra las drogas en Tijuana*. Uno de los ejes que plantea Robledo es que el drama social consiste en las múltiples formas en que se van pulverizando las vidas de las personas que buscan a sus desaparecidos. Dar cuenta del suceso en las fiscalías, indagar sobre su paradero entre quienes conocen a la víctima, pedir apoyo para la difusión de los datos personales que les permitan tener ciertas pistas que ayuden a su localización. Mientras sucede este proceso de búsqueda, el drama consiste en ser testigos de la victimización de sus familiares desaparecidos, les cuestionan sus actividades, formas de vida, los criminalizan, estigmatizan, sexualizan y reciben un hostigamiento por parte de las autoridades de todos los niveles de gobierno. El drama social se agudiza cuando parientes directos los aíslan del núcleo familiar por miedo, ignorancia o prejuicio. Robledo da cuenta de la forma en que se configuran otras familias con las personas que viven este mismo problema. Es este drama social el generador de diversas formas de comunidad que ella acompañó. Observó que las vivencias las unen, se dan fortaleza unas a las otras para seguir luchando por la localización de sus familiares, por lo tanto, hay una reconfiguración de los vínculos afectivos, nuevos roles de parentesco que se reelaboran. A partir de la configuración de comunidades de duelo se impulsan “las acciones de lucha de los familiares de desaparecidos se erigen, en este sentido, como formas políticas de construir memoria sobre un territorio de silencios y ausencias” (Robledo, 2017, p.80).

161

A lo largo de este escrito hemos explorado el origen, constitución, apoyos y difusión de las colectivas de duelo, que surgen como una respuesta para resistir el dolor. La falta de respuestas, apoyos institucionales, violencias estructurales y el descubrimiento de muchas barreras son algunos de los retos que deben enfrentar quienes buscan a sus familiares desaparecidos. Sin lugar a dudas hay muchos otros ejemplos que dan visibilidad a los diversos movimientos, que emprenden las colectivas de búsqueda. Por ejemplo, los trabajos que llevan a cabo la investigadora Ileana Diéguez, Daniela Rea, Marcela Turati o Mónica González. Cada vez se suman más voces que permiten una resonancia de sus acciones coordinadas.

Nos parece interesante que tanto el trabajo que hasta ahora han logrado los familiares que buscan a sus desaparecidos y desaparecidas, como quienes lo han representado culturalmente o se han dedicado a elaborar investigaciones académicas, están logrando una oposición que resiste los discursos hegemónicos de criminalización. Estos actos de resistencia se hacen en comunidad, de manera continua, sosteniendo entre todas, todos y todes los esfuerzos para el cuidado mutuo. Son las pequeñas políticas que se oponen al poder que oprime y destruye a las comunidades, las identidades, los parajes, etc. Implica una conversación constante, estar en compañía, “estar con”, proteger la vida mediante el cuidado entre nosotras, nosotros y nosotres. Observamos la evolución de las colectivas de búsqueda conforme ha pasado el tiempo. Estos grupos se han transformado en asociaciones de cuidado entre sí,

comunicaciones cifradas, y rutas de acceso claras para evitar la confusión y el desamparo. Sus testimonios, enseñanzas y acompañamientos han sido las estrategias que les ha permitido revelarse al orden establecido. Contra toda adversidad, mantienen sus acciones de búsqueda hasta encontrar a sus seres queridos; esos que siguen vivos en la memoria y el corazón.

Referencias

- ALUNA. (2016). *Claves hacia el acompañamiento psicosocial*. México.
- CASTILLO, L. (2012). “El papel de los medios de comunicación en la violencia social”. En Barrasa, L. y Almada, H. (Ed.). *La realidad social y las violencias*. (pp. 353-381). México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- CELIS N. Y CELIS S. (Productores) y Huezo, T. (Directora). (2016). *Tempestad*. (Documental). México: Pimienta Films.
- COMISIÓN NACIONAL DE BÚSQUEDA. (2021). *Desaparecidos y no localizados*. Recuperado de <https://versionpublicarncpdno.segob.gob.mx/Dashboard/Index>
- GONZÁLEZ, M. (2013). *Geografía del dolor*. México: Surplus ediciones.
- DEL PALACIO, C. (2020). “Porque la lucha por un hijo no termina”: testimonios de las madres del Colectivo Familias de desaparecidos Orizaba - Córdoba. Universidad Veracruzana.
- DIÉGUEZ, I. (2018). *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*. Argentina: Ediciones DocumentA/Escénicas. Directorio de organizaciones. Recuperado de <https://eldiadespues.mx/directorio-de-organizaciones/>
- ESPINOSA, J. Y CABRERA, P. (PRODUCTORES) Y ESPINOSA, J. (DIRECTOR). (2021). *Te nombré en el silencio*. (documental). México: No Ficción EMT Films. Recuperado de <https://www.ambulante.org/documentales/te-nombre-en-el-silencio/>
- FRANCO, D. (2019). La cuádruple desaparición: propuesta analítica para investigar la desaparición de personas en México. En Westendarp, P. (Presidencia), *Jornada Psicosocial*. Conferencia llevada a cabo en las jornadas psicosocial, Querétaro, México.
- Madres buscadoras de Sonora* Facebook watch. Transmisión en vivo 24 de noviembre de 2021. Recuperado de <https://www.facebook.com/madresbuscadorasdesonora/videos/416424549940282/>
- NÁJAR, A. (2018). México: “Por Amor a Ellxs”, las mujeres que anotan en libretas la descripción de cuerpos de fosas clandestinas para que sus familias los identifiquen. BBC. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-45365077>
- QUINTOELAB. (2020). *Los archivos que ayudan a devolver identidades*. Recuperado de <https://quintoelab.org/project/rastreadoras-archivos-busqueda-desaparecidos-identidades>
- REGUILLO, R. (2021). *Necromáquina: cuando morir no es suficiente*. México: Ned Ediciones.

- ROBLEDO, C. (2017). *Drama social y política del duelo: las desapariciones de la guerra contra las drogas en Tijuana*. (Primera ed.). México: COLMEX.
- SEGATO, R. (2018). *Contrapedagogías de la crueldad. Argentina*: Prometeo libros.
- VALENCIA, S. (2010). *Capitalismo Gore*. México: Paidós.

Migración y cuidado

cuando se cruzan los afectos

Eloísa Román Fajardo

Introducción

El trabajo del cuidado es adjudicado casi exclusivamente al género femenino, lo que encuentra una justificación histórica en la división sexual del trabajo. Silvia Federichi (2018) sustenta que en una economía capitalista, la producción y la reproducción han sido entendidos como antónimos; los hombres son los encargados de producir y las mujeres de reproducir, en medio, una línea divisoria llamada salario, que jerarquiza, divide y decide lo que es considerado trabajo y lo que no lo es.

En un sistema claramente polarizado, generador de desigualdad se invisibiliza el hecho de que “el trabajo de reproducción es el pilar de todas las formas de organización del trabajo en la sociedad capitalista...la casa y la familia son también un centro de producción, de producción de fuerza de trabajo” (Federici, 2018, p. 18).

Por trabajo del cuidado nos referimos a todas aquellas “labores que permiten la reproducción social de la población, es decir, que garantizan condiciones para la creación y continuidad de la vida, propician bienestar a las personas, generan relaciones de convivencia y permanencia de las sociedades y la especie humana” (Solano Suárez, pp. 51).

A pesar de ser una actividad económicamente productiva, es considerada socialmente como un “no trabajo” y por tanto, es desvalorizada y precarizada “En las sociedades capitalistas no se le otorga reconocimiento cultural ni valor económico a estas actividades cuando se produce en la esfera privada de las familias” (Solano Suárez, p. 51).

El trabajo del cuidado es accesible a las migrantes por muchas razones; principalmente porque requiere poca capacitación, porque está devaluado socialmente, por ser mal remunerado y porque se desarrolla en espacios “privados”, donde se reproducen las desigualdades. En los espacios domésticos las relaciones no son estrictamente laborales ya que ahí se desarrollan vínculos impregnados por una fuerte afectividad. “De tal forma que el trabajo doméstico, en cuanto trabajo afectivo, implica siempre producir bienestar, habitabilidad, afabilidad y confort. Esto es siempre así, incluso cuando no se demanda explícitamente como una finalidad del empleo” (Gutiérrez-Rodríguez, 2013, p. 130). Así también, los afectos “conforman el núcleo enmarañado de disposiciones y apegos que nos permiten [...] construir imágenes propias (simbolizaciones y representaciones) de lo que sentimos y creemos que somos.” (Del Sarto, 2012 p. 51). “Es decir el afecto y el cuidado tienen sentido en cuanto surgen y se materializan en las relaciones humanas” (Castro de Amaya y Posada Bernal, p. 27).

Cuidar, implica para las mujeres migrantes entrar en la intimidad de los espacios domésticos y tener un contacto directo con un mundo extranjero, en el que los afectos son los canales que permiten el diálogo entre dos culturas. En una relación de subordinación en un medio cultural distinto, las cuidadoras apelan a esta valiéndose de estrategias que no solo facilitan su trabajo, sino que les permiten ejercer su capacidad de agencia y resistencia. “Mediante los afectos se transmite un orden simbólico a la superficie misma de la piel” (Gutiérrez-Rodríguez, 2013, p. 131).

Este trabajo pretende visibilizar mediante las narrativas de las cuidadoras mexicanas migrantes que, más allá de la remuneración económica y las condiciones laborales, los afectos son las fuerzas catalizadoras en un complejo sistema de relaciones de poder en el que constantemente se entrecruzan tensiones y negociaciones.

En este capítulo pretendo exponer las experiencias encarnadas de mujeres migrantes mexicanas que desarrollan trabajo remunerado como niñeras en Estados Unidos, y reflexionar sobre los vínculos afectivos que desarrollan como canales de comunicación entre dos culturas, y que les permiten ejercer agencia y resistencia desde sus propias vulnerabilidades. Así pues, este trabajo es el resultado de tres entrevistas¹ semiestructuradas a profundidad con mujeres mexicanas migrantes, Ivonne, Rosy y Salma, quienes tienen diferentes edades, contextos sociales, estatus migratorios y que bajo diferentes circunstancias ejercen el trabajo remunerado del cuidado en California y Texas.

Salma vive en California, pero es originaria del sureste de México. Llegó a EUA a los 15 años y actualmente tiene 52 años. Su situación migratoria es irregular, pero aplicó por una visa U para víctimas de algún delito en su país de origen y está en espera de la resolución. Es divorciada, mamá de 1 hija y 1 hijo, abuela de 1 niña y 1 niño. Trabaja limpiando casas, cuidando infancias esporádicamente y cuida perros también. Sueña con viajar y volver a ver a su padre de 82 años a quien no ha visto en mucho tiempo.

Ivonne vive en California, es originaria del norte de México. Tiene 37 años y es residente legal en EUA, a donde llegó hace 13 años de manera legal con una visa de intercambio. Está casada con un ciudadano norteamericano blanco, es mamá de un niño, está dedicada de tiempo completo a la crianza de su hijo y sueña con cuidar de su familia y seguir viajando

Rosy vive en Texas, es originaria del norte de México. Casada con un mexicano residente legal en EUA. Es madre de 2 hijos militares, el mayor nacido en EUA, el otro legalizado después. Tiene una hija casada con un militar norteamericano blanco. Es abuela de 1 niño y 1 niña. En México es jubilada del IMSS y en EUA trabaja de tiempo completo en un *daycare* de la Iglesia Cristiana a la que pertenece, donde le ofrecieron ese trabajo desde que llegó allá. Sueña con envejecer con su marido y seguir cuidando de su familia.

¹ Todas las entrevistas se realizaron personalmente vía zoom y fueron videograbadas.

La división sexual del trabajo

El trabajo remunerado del cuidado en las mujeres migrantes es evidentemente transversalizado por el género, la raza, la clase, la edad, la situación migratoria y de manera muy significativa por los vínculos afectivos que inevitablemente se desarrollan entre empleadoras, cuidadoras y cuidados.

Los legados del orden colonial –reactivados a través de la segregación racial y de género que da forma al mercado de trabajo y a las políticas migratorias deshumanizadoras– pueden ser estudiados entonces en el ámbito privado del hogar y en las dinámicas afectivas de nuestros encuentros cotidianos (Gutiérrez-Rodríguez, Encarnación, 2013, p. 129).

El trabajo doméstico de la reproducción no solo implica gestar y parir, sino criar, alimentar, educar, instruir; es decir, el trabajo del cuidado. El patriarcado ha naturalizado, vinculado y justificado el hecho de que la reproducción no se reconozca como trabajo, a pesar de que “el producto máspreciado que puede aparecer en el mercado capitalista, [es] la fuerza de trabajo” (Federici, 2018, p. 34). A pesar de ser el mayor sector productivo, por el número de personas que lo ejercen y por la cantidad de trabajo, es desvalorado, menospreciado y ejercido de manera no remunerada y/o muy precarizada. Tiene una raíz histórica en lo que Silvia Federichi llama “patriarcado del salario”, que es la organización familiar nuclear capitalista que surge a fines del siglo XIX en la que “el varón tiene el poder del salario y se vuelve el supervisor del trabajo no pagado de la mujer” (Federici, 2018, p. 17).

Los espacios laborales que han estado disponibles para las mujeres han estado vinculados al trabajo del cuidado y la reproducción; empleadas domésticas, maestras, enfermeras, niñeras, cocineras y costureras, por ser actividades ejercidas en espacios privados (del hogar), por ende, menos disruptivas con el sistema heteropatriarcal. Cuando estos mismos trabajos son llevados a cabo por hombres, cobran un mayor prestigio, son mejor remunerados y jerárquicamente categorizados más arriba; mayordomos, directores, profesores universitarios, doctores, chefs y sastres. “Así, se recrea un plano de visibilidad (lo masculino), que representa la fachada del hogar, sustentado por la invisibilidad del otro (lo femenino), que representa su trastienda.” (Gutiérrez-Rodríguez, 2013, p. 125).

El patriarcado ha encadenado los afectos al trabajo doméstico, justificando la sobrecarga de trabajo de las mujeres en el ficticio hecho de que nosotras tenemos instintivamente capacidades, habilidades y deseos de cuidar al prójimo. Así, entonces, los afectos resultan ser, idílicamente, el motor que mueve el mercado capitalista y lo que justifica el no trabajo de las mujeres. “No cabe duda de que la fuerza de trabajo encuentra su valor en el afecto; sin embargo, es altamente cuestionable que la fuerza de trabajo, por ser afecto, se autonomic de su relación con el capital” (Del Santo, 2012, p. 55) El trabajo doméstico del cuidado es altamente menospreciado por no ser socialmente reconocido como un trabajo. Al considerarse como una expresión natural de afecto, no es considerado como merecedor

de un salario, es subvalorado porque “el cuidado nunca se puede reducir a términos puramente económicos, pues conlleva aspectos emocionales” (García Guzmán, p. 240). Como Federici (2018) lo señala:

el salario no es una cierta cantidad de dinero, sino una forma de organizar a la sociedad. El salario es un elemento esencial en la historia del desarrollo del capitalismo, porque es una forma de crear jerarquías, de crear grupos de personas sin derechos, que invisibiliza áreas enteras de explotación como el trabajo doméstico al naturalizar formas de trabajo que en realidad son parte de un mecanismo de explotación (p. 18).

El discurso que divide y segrega entre espacio público y privado, la falta de políticas públicas e instituciones que se responsabilicen del cuidado de la población y una tradición histórica de la división sexual del trabajo sostienen estas lógicas heteronormativas y “es así que el trabajo reproductivo se convierte en una insignia, articulada en discursos, recreada en instituciones y reiterada en nuestras acciones e interacciones cotidianas” (Gutiérrez-Rodríguez, 2013, p. 128).

Las cadenas del cuidado

Puesto que el trabajo doméstico es muy depreciado, quienes lo ejercen remuneradamente lo hacen en condiciones muy precarizadas, en los márgenes de la legalidad, sin acceso a seguridad social, sin un salario justo, sin acceso a prestaciones laborales. “Since we are accustomed to defining employment as that which does not involve emotions and demonstrations of affective preference, the work of nannies and baby-sitters never quite gains legitimacy” (Hondagneu-Sotelo, 2001, p. 10). Las condiciones bajo las que trabajan las migrantes latinoamericanas irregulares recrudecen aún más estas violencias.

El que unas mujeres puedan pagar a otras por hacer el trabajo del cuidado ha permitido a los grupos más privilegiados lidiar con las tensiones de las dobles jornadas laborales, pues el “salir” a trabajar y percibir un salario no ha borrado la feminización del trabajo doméstico con todo lo que ello implica. “Al emplear a “otra” mujer, las empleadoras se desprenden parcialmente del significado de inferioridad social atribuido a esta labor y se lo traspasan a una mujer en una posición social inferior a la de ellas” (Gutiérrez-Rodríguez, 2013, p. 125).

Las mujeres estadounidenses que tienen el privilegio de poder emplear a otras mujeres para reducir su propia carga —y digo ellas, porque generalmente así es— contactan, contratan y pagan a otras mujeres por cuidar de sus hijos, de sus enfermos, de sus ancianos y de sus perros, por limpiar sus hogares, por realizar el trabajo que “a ellas les corresponde” y optan mayormente por contratar mujeres migrantes latinas para este tipo de trabajos, porque las consideran “dóciles” y “obedientes”. “The long-term consequences of colonialism are also evident in the social, political, and economic

inequalities within and between nations, reflected in the configuration of our contemporary global care chain” (Romero y Pérez, 2016, p. 176).

Quienes ejercen el trabajo del cuidado recibiendo una remuneración económica, usualmente son representadas y percibidas como cuidadoras natas, lo que impacta su identidad y las impulsa a hacer esfuerzos extraordinarios para cumplir con lo que se espera de ellas, e incluso anteponer el cuidado de los otros sobre el de ellas mismas.

¿Amor o trabajo?

El discurso patriarcal condena a las mujeres a maternar “cuidar a los otros, anteponiendo esos cuidados al propio, teniendo el amor como bandera” (Flores Ángeles y Tena Guerrero, 2014) no solo a nuestros hijos, sino a todo aquel que nos rodee, como si estas habilidades fueran inherentes al género, y el trabajo doméstico, de cuidado y reproducción fueran nuestro destino. Dejando fuera el hecho de que el trabajo del cuidado no siempre se lleva a cabo por vocación, muchas veces es que no hay otra alternativa y otras tantas, esa resulta ser la mejor alternativa. “Patriarchy is maintained by placing migrant women in jobs framed as relying on their natural abilities for caring and nurturing” (Romero y Pérez, 2016, p. 180). Aún desde posiciones poco favorables las migrantes resisten las violencias y ejercen una gran capacidad de agencia.

La cotidianidad del trabajo del cuidado implica un esfuerzo físico y mental, “un gasto de tiempo y un despliegue de habilidades desarrolladas a partir del proceso de socialización de género dentro del marco de una ideología patriarcal. (Flores Ángeles y Tena Guerrero, 2014, p. 35) En esos espacios “los afectos se transmiten y circulan a través de las energías corporizadas, expresadas e impresas en un espacio definido por las desigualdades locales y globales” (Gutiérrez-Rodríguez, 2013, p. 131).

En un sistema patriarcal, donde los hijos además de quedar al cuidado de las mujeres son mayormente su responsabilidad, recibir una remuneración por realizar trabajo doméstico podría ser una estrategia de supervivencia. Cuando Salma ² se separó de su marido, trabajó en diferentes lugares con prestaciones salariales de ley, pero después, cuando murió su mamá y no tuvo quién la apoyara a cuidar a sus hijos, decidió, como ella misma lo explica: “trabajar en casas [porque] era más conveniente para mí, tenía mi propio horario y ganaba más o menos igual”.

Aunque las migrantes se encuentren en posiciones de alta vulnerabilidad, siempre tienen la capacidad de tomar decisiones estratégicas que les permitan sortear la sobreexplotación. Salma en un inicio trabajó en una compañía de limpieza, pero luego se le ocurrió hacer volantes y repartirlos por los barrios ricos acompañada de sus hijos, así fue como consiguió clientes propios y comenzó a hacerlo por su cuenta: “me pagaban lo mismo que en la empresa, pero ya no me ganaba solo el 40%, ya todo era para mí”. A ella los niños no le gustaban, pues como ella misma señala, le parecía que “era mucha

² Entrevistada el 21 de mayo de 2021.

responsabilidad, no era algo que yo quisiera hacer”, pero trabajar de niñera aumentaba sus ingresos y le permitía seguir organizando sus tiempos para cuidar de sus propios hijos. Desarrollar la creatividad es una práctica de resistencia ante la precariedad de la vida, al hacer los volantes Salma ejerció su capacidad de movilización, sorteando la aplastante estructura capitalista con un pensamiento divergente.

Ivonne³ quería viajar, conocer y practicar inglés, por lo que, al terminar la licenciatura, se inscribió a un programa de niñeras de AuPair⁴. Así entró a Estados Unidos, con una visa de intercambio por un año, la mitad del tiempo estudiaba inglés y la otra mitad trabajaba de niñera con una familia de acogida, lo que le permitía ganar un sueldo para poder viajar. El programa le ofrecía hospedaje, alimentos y una remuneración a cambio de su trabajo. Su familia de acogida, además, le proporcionó un vehículo y un teléfono celular. Luego de ese año, estaba tan contenta que ya no quería regresar a su país, así que se quedó un año más bajo el mismo programa. Pasado ese tiempo, la misma familia, que en sus propias palabras estaba muy cómoda con ella, le ofreció las mismas condiciones de trabajo y, además, ser sus *sponsors*⁵ para que pudiera tramitar su visa de estudiante y así, permanecer de manera legal en el país por dos años más. Así lo expone ella: “ellos necesitaban tener a alguien de confianza, alguien que estuviera ahí, disponible, y no cualquiera, yo sí”. Cuando su visa estaba por expirar y las posibilidades de permanecer legalmente en el país se agotaban se casó con un norteamericano y así logró tramitar su residencia, aunque ese no había sido su plan original. Contraer matrimonio con un ciudadano norteamericano blanco es una resistencia a las políticas migratorias, pues hackea las biopolíticas administrativas de dicho país sin romper las normas de la migración legal.

Una de las estrategias que muchas mujeres siguen para legalizar su estancia en Estados Unidos es casarse con un ciudadano norteamericano, “tengo 35 años viviendo acá sin papeles, como nunca me casé con un americano, pues no tengo...”, explica Salma. Aunque las relaciones afectivas sean genuinas, los matrimonios precipitados, arreglados por necesidad de una de las partes, colocan a las mujeres siempre en una situación de mayor vulnerabilidad. de acuerdo con la idea de Butler, en una exposición al daño, y “exposición” implica precariedad. Ella misma sostiene que estamos en vulnerabilidad cuando carecemos de un apoyo infraestructural, es decir, carecemos de apoyo social, político y económico, o “cuando nos encontramos radicalmente desprovistos de apoyo en condiciones de precariedad o bajo condiciones explícitas de amenaza” (Butler, 2015, p. 37).

³ Entrevistada el 16 de abril de 2021.

⁴ Programa internacional privado (hay que costear la inscripción) que brinda a las jóvenes de clase media entre 18 y 26 años solteras, sin hijos y con preparatoria terminada, la oportunidad de vivir en el extranjero en la casa de alguna familia huésped recibiendo un salario por el cuidado de las infancias.

⁵ Para emitir una Visa de estudiante el gobierno de EUA pide que el solicitante cuente con los recursos financieros suficientes para vivir y viajar a Estados Unidos, los patrocinadores o *sponsors*, pueden ser familiares, empleadores o instituciones y son quienes respaldan económicamente al solicitante

Cuando las personas se exponen a las diferentes violencias, desarrollan maneras de oponerse a ellas, a este fenómeno le llamamos resistencia, pero para que estos mecanismos de defensa sean desarrollados, es necesario que primero se enfrenten a la vulnerabilidad. Según Butler, “no es que la vulnerabilidad se supere a través de la resistencia, sino que se convierte en una fuerza movilizadora potencialmente efectiva en las movilizaciones políticas” (Butler, Gambetti y Sabsay, 2016, p. 28).

A Ivonne, los lazos afectivos que desarrolló con la familia con la que trabajaba le permitieron sentirse respaldada y resistir las violencias propias de dicha situación. Aún casada legalmente, permaneció viviendo con ellos por 2 años hasta que se consolidó la relación con su esposo y se mudó a vivir con él. “Ellos fueron mi familia, mi apoyo, mi refugio, sí me sentí parte de una familia”; no obstante, siguió trabajando con la familia 6 años más, hasta que estuvo embarazada y decidió dejar el trabajo. Trabajar de niñera le permitió a Ivonne ejercer una gran capacidad de agencia, ya que pudo entrar y permanecer legalmente en Estados Unidos, así como viajar por el mundo, pues, aunque su sueldo era ligeramente mayor al mínimo y nunca trabajó 40 horas a la semana (jornada completa), vivir con la familia le ahorra los gastos de manutención, además de que la informalidad del trabajo le permitía tomar días libres con mayor facilidad.

En un mundo extranjero, donde las lógicas fluyen de manera distinta y donde se exagera la vulnerabilidad, es necesario idear estrategias creativas de supervivencia y adaptación. La vulnerabilidad produce diferentes tipos de resistencia, ya que, según Butler (2015), es una exposición deliberada ante el poder, por lo que las posibilidades son infinitas, ya que al tiempo que somos vulnerables, también somos agentes que pueden modificar esa exposición.

Valerse del estereotipo del instinto maternal adjudicado al género y relacionarse por medio de los afectos es una de las más recurrentes y efectivas, ya que no solo les puede abrir el camino a residir de manera regular, conseguir un empleo o un lugar donde vivir, sino también la integración a otra cultura. “Los afectos no solo se perciben como emociones o sentimientos sino también como intensidades, sensaciones y reacciones corporales que perturban las relaciones de poder, aunque también las amplían y las reafirman.” (Gutiérrez-Rodríguez, 2013 p. 131). Cuando ellas se sienten parte de las familias, el proceso de adaptación a culturas diferentes se hace menos difícil, todas las entrevistadas mencionan que con el trato diario se sienten parte de las familias, entonces la relación no es solo comercial, sino un vínculo que les permite conectar con mundos distintos desde una posición menos dispar.

Para Ivonne, sentirse parte de la comunidad la motivó a no limitarse a hacer su trabajo y a comen-
dirse a hacer todo lo posible, bajo la lógica de que ella también habitaba esos espacios, más allá de eso, también resulta ser un acto de resistencia, porque autopercebirse como parte de la comunidad es digni-
ficar su trabajo, distanciarse de su posición de subordinación. Además, es resistir la vulnerabilidad de
la migración, ya que esto le permite no sentirse sola ni desamparada en un país ajeno. Los vínculos
son tan importantes que, aun cuando ya no existe una relación laboral, se siguen manteniendo las

relaciones interpersonales. Salma dice que tiene 20 años trabajando con una señora que ya es su amiga y, aunque los niños ya crecieron y a veces ya no quiere ir por la distancia que tiene que recorrer y por lo poco redituable en términos económicos que es, no deja de ir por gratitud y cariño, en palabras de Salma: “siempre que es mi cumpleaños me da un regalito, me llama el día de la madre, me platica de sus hijos, yo le platico de los míos”. Tal como lo señala Aranda (2003): “Social networks and kinship ties made a difference in migrants’ adjustments to U.S. society but more important was to feel a sense of belonging that comes from feeling cared for within such a context” (p. 614).

El desarrollar y mantener vínculos afectivos es una resistencia al poder, porque genera pertenencia, reconfigura y resignifica los valores sostenidos en una tradición heteropatriarcal donde impera la supremacía de la raza, las clases y el género. “El cuestionamiento de las normas sociales implica tener una relación afectiva diferente con esas normas” (Ahmed, 2015, p. 295).

A partir de mis observaciones, puedo afirmar que vincularse por medio de los afectos incluso puede derribar las fronteras de la discriminación, pues permiten desmontar los discursos de poder. Rosy ⁶ quien trabaja en un *daycare*,⁷ cuenta que casi recién llegada a Estados Unidos, una mujer militar afroamericana, al escucharla hablarle español a su bebé pidió a la directora que no quería que a su hija la cuidara ella, por ser mexicana. La directora le contestó que eso era imposible, pero de cualquier manera la mujer se quedó inconforme. Un 24 de diciembre la señora llegó a recoger a su hija y se quedó un buen rato en el marco de la puerta observando lo que pasaba en la sala, Rosy estaba a cargo de su bebé y mientras se mecía en una mecedora le acariciaba la cabeza y le hacía cariños en español, cuando ella se percató de que estaba siendo observada se quedó helada, temiendo ser agredida. Entonces la señora entró secándose las lágrimas y diciendo *I’m sorry, I’m sorry*, Rosy no le entendía más porque no habla inglés, pero sí entendía que la señora estaba conmovida pidiendo disculpas por haber sido racista. Cuando la hija de Rosy, que sí habla inglés y que trabajaba ahí, se percató de la situación, fue inmediatamente a servir de intérprete en lo que creía iba a ser un altercado, pero para sorpresa de ambas la mujer militar estaba ofreciendo disculpas por haberse portado tan mal y agradeció el hecho de que ella nunca había visto que alguien tratara tan bien a su nena. “ya de ahí llegaba y me abrazaba, me demostraba mucho cariño, porque ella vio con sus propios ojos que yo estaba dándole cariño a su niña”, compartió Rosy.

Los afectos vinculados al trabajo del cuidado son capaces de dismantelar los discursos racistas, clasistas y xenófobos, ya que han abierto una ruta que desafía las estructuras dominantes y la inequidad de clase (Parvati Raghuram, 2014) pues evidencia que, aunque pareciera que las cuidadoras y quienes reciben sus cuidados habitan mundos distintos, son muy cercanos al compartir la misma noción de afecto y cuidado.

⁶ Entrevistada el 5 de julio de 2021.

⁷ Entiéndase como guardería.

Las niñeras que están a cargo de las infancias imprimen a su trabajo una fuerte carga emocional. Todas coinciden en que es imposible no encariñarse con los niños que cuidan. “Yo los quiero, son mis otros hijos” más que cuidarlos, les da cariño, afirma Salma.

En palabras de las participantes, las relaciones afectivas son más estrechas con las infancias más jóvenes, porque hay una mayor posibilidad de moldearlos a sus usos y costumbres y traspasar la barrera del mundo extranjero. Todas les hablan cariñosamente en español a los niños, porque para ellas el español (su lengua madre) es el idioma del amor, con el que mejor logran expresar su afectividad. Ivonne dice que las primeras palabras de “su niño” fueron en español. Salma, que, de todos *sus niños*, sus primeras palabras fueron: agua y leche. Rosy no habla inglés, pero les enseña a *sus niños* los colores, los números y una que otra palabra en español.

Salma cuenta que cuando era el mundial de fútbol ella le compró su trajecito a *su niña* para verlo. Ivonne cuenta que les ha enseñado a los niños a festejar sus cumpleaños con piñatas y a vestirse de “mexicanos”. Al estar también encargadas de alimentarlos, les permean una nueva cultura por el estómago: “a mi niño le gustan mucho los frijoles”. “Te toca enseñarlos, decirles por favor y gracias, porque te toca educarlos, que sean buenos, que sean amables, uno se los tiene que enseñar, porque los papás te están dejando la crianza de sus hijos”, explica Salma. Todo en conjunto sensibiliza a las infancias a una cultura extranjera y en un contexto de constante menosprecio por lo latino, eso puede considerarse además de una resistencia, un acto emancipatorio.

Como ya hemos mencionado, el contacto permanente y la intimidad de los espacios donde se relacionan las trabajadoras con las familias propician el desarrollo de vínculos afectivos muy sólidos que si bien, en muchas ocasiones catapultan las resistencias de las migrantes, en otras tantas, las revulnerabilizan. Mary, muchas veces después de cubrir sus horarios de trabajo en el *daycare*, se llevaba a niños a cuidar a su casa sin recibir un sueldo por ello, “tenía yo aquí lleno de chiquillos”. Para Rosy hubo un momento en el que acondicionó en su casa un espacio para niños pequeños, colocando una alberca de pelotas para entretenerlos, “hay papás que luego abusaban, una mamá me dejaba a la niña para irse de parranda, a bailar, y yo no le cobraba”, cometa Rosy. Por su parte, Ivonne dice: “como te ven ahí, piensan que tienen todo el derecho a disponer de tu tiempo y tu trabajo”. Salma, por cariño, sigue cobrando la misma tarifa de hace 10 años a una de sus empleadoras, “casi nada, porque es mi amiga”.

Decir adiós

Cuando Ivonne decidió renunciar, luego de más de 12 años de trabajar con la misma familia, les entregó una tarjeta manifestando su amor y gratitud por ellos, y el hecho de que no fuera recíproco la hizo sentir decepcionada: “para mí era importante cerrar el círculo de toda una vida ahí, con los niños, de cuidarlos, de estar ahí con ellos... les di una tarjeta con mucho sentir y ellos gracias y ya... si

bien me pagaron por un trabajo que yo les hice, yo también hacía más de lo que debía... yo les cuidé a sus niños... toda mi atención, mi disponibilidad". Ella no esperaba una liquidación económica, estaba segura de que no se la iban a dar, pero sí esperaba un gesto cariñoso de gratitud que tampoco recibió. Para ella, fue más que un trabajo. "Those women who care for children on their jobs feel that their employers have a duty to acknowledge the intimate care they provide" (Hondagneu-Sotelo, 2001, p. 194).

Enfrentar el doloroso momento de la separación representa para ellas un sufrimiento. Alma recuerda a la primera niña que cuidó, "cuando ella ya cumple dos años y algo, su mamá se embaraza; y cuando ya va a nacer la otra niña, me la quitan [ya no la cuidaba de tiempo completo]. ¡Ay! Fue lo peor que me pudieron haber hecho, lloraba y le decía a su mamá, es que tu no entiendes, para ti es lo mismo, porque tú te vas a trabajar y la llevas a la escuela y la ves el mismo tiempo, para mí no, no va a estar conmigo todo el tiempo". Para Rosy la experiencia es similar: "lloraba tanto cada vez que se iba un niño, porque me encariñaba tanto con él". Los afectos no se reducen a ser puentes para la integración, también resultan quiebres que hay que sanar, que se acumulan como fuente de sufrimiento.

Una estrategia común con la que resisten el sufrimiento del desapego a las infancias que cuidan, es mantenerse en contacto con ellas y ellos, acompañarlos en momentos importantes y seguir presentes en sus vidas. Salma visita a la mayoría de las niñas que cuidó, platica con ellas, las abraza y las sigue considerando sus niñas. Ivonne habla permanentemente con su niño, él y su hermana vienen frecuentemente a visitarla y comparten momentos especiales como cumpleaños y festividades. Mary no acostumbra frecuentarlos ya que las infancias solo están un par de años en la comunidad ya que, debido al trabajo de sus padres, son trasladados continuamente a diferentes partes del mundo.

Conclusiones

El trabajo doméstico remunerado no es una actividad productiva cualquiera, porque en la privacidad de los hogares se entretajan los afectos con el trabajo del cuidado, por lo que implica mucho más que solo un intercambio comercial.

Los afectos son los canales que les permiten a las mujeres migrantes moverse en los espacios domésticos tan bien conocidos para ellas, para poder resistir las violencias de la clase, raza, género y situación migratoria. Los afectos también les permiten desde posiciones muy vulnerables ejercer su capacidad de agencia para tratar de equilibrar las relaciones de poder.

Para las migrantes desarrollar vínculos afectivos en el trabajo doméstico remunerado es una estrategia para visibilizarse y que su trabajo sea reconocido y apreciado, además de ser una estrategia de integración a una cultura extranjera.

Los afectos les permiten resistir, pero también las revictimizan y las mantienen en ciclos de opresión y de explotación, donde su trabajo no es remunerado, ni valorado como debiera, en virtud de que se realiza desde el amor. Así pues, la narrativa de las emociones reescribe el discurso de la inequidad.

Referencias

- AHMED, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México Programa Universitario de Estudios de Género.
- ARANDA, E. M. (2003). "GLOBAL CARE WORK AND GENDERED CONSTRAINTS The Case of Puerto Rican Transmigrants". *GENDER & SOCIETY*, 17(4), pp. 609-626.
- CASTRO DE AMAYA, L. Y POSADA BERNAL, S. (2008). "El afecto y el cuidado como una experiencia de aprendizaje en familias víctimas de violencia intrafamiliar". *PANORAMA*, pp. 25-34.
- DEL SANTO, A. (2012). "Los afectos en los estudios culturales latinoamericanos. Cuerpos y subjetividades en Ciudad Juárez". *Cuadernos de Literatura*, 32, pp. 41-68. Retrieved from <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=439843029003>
- FEDERICI, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- FEMINISTKILLJOYS. (2014). *Selfcare as Warfare*. Retrieved October 20, 2021, from *feministkilljoys* website: <https://feministkilljoys.com/2014/08/25/selfcare-as-warfare/>
- FLORES ÁNGELES, R. L., Y TENA GUERRERO, O. (2014). "Maternalismo y discursos feministas latinoamericanos sobre el trabajo de cuidados: un tejido en tensión". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 50, 27-42. Retrieved from <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50931716002>
- GARCÍA GUZMÁN, B. (2019). "El trabajo doméstico y de cuidado: su importancia y principales hallazgos en el caso mexicano". *Estudios Demográficos y Urbanos*, 34(2), pp. 237-267. Retrieved from <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=312594380011>
- GIL, S. L. (2018). "Pensamiento feminista contemporáneo (Re)pensar la política en tiempos de crisis". *Bajo Palabra*, pp. 237-254. Retrieved from <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85550905>
- GUTIÉRREZ-RODRÍGUEZ, E. (2013). "Trabajo doméstico-trabajo afectivo: sobre heteronormatividad y la colonialidad del trabajo en el contexto de las políticas migratorias de la UE". *Revista de Estudios Sociales*, (45), pp. 123-134. Retrieved from <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81525692013>
- HONDAGNEU-SOTELO, P. (2002). *Doméstica Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows of Affluence* (Vol. 1; Contemporary Sociology, Ed.). Los Angeles.
- KELLY, C. (2017). "Care and violence through the lens of personal support workers". *International Journal of Care and Caring*, 1(1), pp. 97-113.
- PARVATI RAGHURAM. (2016). "Locating Care Ethics Beyond the Global North". *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 15(3), pp. 511-533.
- PELLER, M., Y OBERTI, A. (2020). Escribir la violencia hacia las mujeres. Feminismo, afectos y hospitalidad. *Revista Estudios Feministas*, pp. 1-14.
- ROMERO, M., Y PÉREZ, N. (2015). "Conceptualizing the Foundation of Inequalities in Care Work". *American Behavioral Scientist*, 60(2), pp. 172-188.

- SOLANO SUÁREZ, Y. (2008A). “Las mujeres de las diásporas caribeñas: El cuidado, el afecto y el sexo como productos de exportación”. *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología Desde El Caribe*, 9, 50-60. Retrieved from 1794-8886
- SONJA JERAK-ZUIDERENT. (2018). “Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds”. *Science and Technology Studies*, pp. 55-58.
- TRONTO, J. C. (2013B). *Caring Democracy Markets, Equality, and Justice*. New York: New York University Press.

Tiempos de necrocapitalismo

en la colonia Ferrocarrilera de Monterrey

Emilio Alberto Salas Guadiana

Introducción

El capitalismo necropolítico es una forma extrema de capitalismo, que impone decadentes formas de acumulación por desposesión a través de políticas de muerte y de economía criminal (Arizmendi, 2014 y Girardi, 2019). Además, esta forma de capitalismo normaliza la muerte y la capitaliza, de tal manera que los cuerpos se convierten en bienes desechables. Por último, la acumulación de capital bajo el necrocapitalismo se lleva a cabo mediante la desaparición de personas, colectivos y clases sociales.

La categoría “capitalismo necropolítico” es una reinterpretación de la de “necropolítica” para describir el proceso de cosificación del ser humano en el contexto de formas extremas de capitalismo (Mbembe, 2019 y Girardi, 2019). En este sentido, el necrocapitalismo mercantiliza la vida y la vuelve un bien reemplazable. Por otro lado, este sistema económico funciona en complicidad con la necropolítica que decide qué vida es valiosa y cuál descartable. Dentro de esta lógica, los cuerpos abyectos son aquellos que son cosificados y despreciados.

Al respecto, Segato (2016) señala que la necropolítica como concepto se refiere al ejercicio del poder para dominar pregonando desde la lógica que describió Foucault (2003): “hacer morir y dejar vivir”. Esta disposición de poder es vital para el patriarcado, porque sin ella es imposible dominar a los cuerpos y controlar los territorios que habitan. En este sentido, en el Abya Yala la noción de necropolítica se entiende en el contexto de la violencia contra las mujeres en el marco de la delincuencia organizada. Así, Valencia (2010) denuncia el atentado contra las comunidades del norte de México a través de la destrucción del cuerpo de mujeres y su difusión en el espacio público como mensaje a los habitantes respecto a quién ejerce el poder. Esta *espectacularización* de la violencia es parte del carácter simbólico del mandato de masculinidad al que obedece la sociedad en la colonial-modernidad (Segato, 2016).

Además, en su acepción original la noción “necropolítica” implica la muerte efectiva o simbólica, que no solo asume la visión neoliberal que monetiza la vida como valor de mercado, sino que, incluye premisas de securitización (Girardi, 2019). En este contexto ocurre el fenómeno de la “capitalización de los cuerpos”, en donde una gran masa de población es gestionada por el capitalismo como excedente a través de dos vías. La primera es la aniquilación por goteo, exponiendo a la masa a todo tipo de peligros y riesgos, la segunda se refiere a la puesta en práctica del recurso de “zonificación”, aislando los cuerpos indeseables y encerrándolos en zonas de control (Mbembe, 2019). Al respecto, la

zonificación de los cuerpos puede entenderse también como la agrupación de habitantes en los denominados “polígonos de pobreza” y “círculos de marginación” en la periferia de las ciudades.

Por otro lado, Mbembe (2019) utiliza la categoría “gobierno privado indirecto” para detallar cómo el aparato político-financiero-securitario promueve la articulación de un estado de excepción que se sirve de la fuerza pública para aislar a los cuerpos desechables. Además, esta red de segregación es la manifestación del protagonismo de los agentes privados que se apropian del espacio público y deslegitiman los recursos materiales y simbólicos del bien común protegido por el Estado. Así, los sectores marginados representan socialmente un estado crítico que nunca es atendido ni mucho menos visualizado por la cultura dominante (Castillo, 2021).

De igual manera, Valencia (2010) denuncia estas nuevas formas de producción y las denomina *capitalismo gore*, es decir, el ejercicio sistemático y repetido de la violencia más explícita para producir capital. Esta nueva forma de capitalismo impera en todos los sectores de la sociedad, pero está particularmente presente en las zonas abandonadas por el Estado. Es en estos sitios en donde la cara ilegítima del Estado gestiona el orden social y mercantiliza los cuerpos, siendo una de sus expresiones más recurrentes el crimen organizado. Finalmente, Valencia (2010) incluye como elemento del *capitalismo gore* a la socialización por el consumo, el cual enajena también a los cuerpos empobrecidos y los mantiene en una lógica de hiperconsumo e hiperindividualismo.

En otro sentido, Sassen (2016) considera que estas dinámicas de orden mundial siempre están presentes en espacios específicos o locales. Al respecto, es propuesto el término *glocalización* para referirse a la estrecha relación que existe entre la globalización y la localización. En consecuencia, la ciudad global se constituye en múltiples puntos que se enlazan, pero también generan fuerzas antagónicas. Estas dinámicas se encuentran presentes en el Área Metropolitana de Monterrey, en donde una gran cantidad de fábricas se han instalado para producir mercancías empleando mano de obra barata en el último siglo. De igual forma, los procesos de migración y reconversión industrial del neoliberalismo globalizador han traído serias consecuencias al estado de las periferias urbanas en Latinoamérica, convirtiéndolas en zonas precarizadas y con poca presencia estatal (Estrada, 2012 y Aparicio, Ortega y Sandoval, 2011).

A partir de este panorama, surge la necesidad de indagar el caso situado de la colonia Ferrocarrilera de Monterrey, Nuevo León, México. La Ferrocarrilera ha sido lugar de encuentro de poblaciones migrantes y trabajadores industriales. Además, ha sido testigo de las transformaciones socioeconómicas de los residentes partiendo del paradigma de la modernidad hasta su actual situación dentro del necrocapitalismo. Por lo tanto, surge la siguiente pregunta de investigación: ¿cuál fue la transición urbana de la colonia Ferrocarrilera desde la modernidad hacia el necrocapitalismo?

Método

Este estudio se llevó a cabo en el marco de un proyecto de restauración ambiental comunitaria de las iniciativas de responsabilidad social: Centro CEMEX-Tec para el Desarrollo Sostenible y Alfa Fundación. El trabajo de campo se llevó a cabo entre agosto de 2019 y mayo de 2021 y, tuvo como objetivo indagar el proceso de urbanización del polígono correspondiente a la colonia Ferrocarrilera de Monterrey, Nuevo León, e identificar las problemáticas socioambientales presentes. Los resultados de esta investigación se tradujeron en la construcción de un espacio didáctico comunitario para los residentes de la colonia.

A raíz de esta experiencia, se analizan las 75 entrevistas llevadas a cabo en personas dentro del rango de 40 a 50 años, y se examinan los testimonios de los colonos. Además, se incluyen las referencias de 10 habitantes de la tercera edad, quienes relatan el proceso de urbanización de la colonia. El muestreo de este estudio fue a conveniencia y no probabilístico. Se incluyó como criterio de selección de la muestra que los participantes llevaran residiendo o laborando en la colonia mínimo 10 años.

Las entrevistas se llevaron a cabo en el domicilio o lugar de trabajo de los participantes, siguiendo los formatos que se encuentran en los apéndices I y II. Además, se llevaron a cabo dos reuniones de grupo focal con residentes de la tercera edad. Por último, las respuestas de los participantes fueron codificadas con el fin de categorizar los resultados.

178

Características sociodemográficas

La colonia Ferrocarrilera se ubica en el municipio de Monterrey, Nuevo León, y abarca un área cercana a 35 hectáreas. En la Ferrocarrilera habitan alrededor de 4,000 personas en 960 casas. La edad promedio de los residentes es de 36 años y cuentan con una escolaridad promedio de 9 años cursados. De las 4,000 personas que habitan en la Ferrocarrilera, 900 son menores de 14 años y 1,000 tienen entre 15 y 29 años. Adicionalmente, se estima que en la colonia laboran 2,000 personas que no tienen ahí su domicilio, lo que eleva el total de residentes y trabajadores a 6,000.

En la colonia Ferrocarrilera se registran aproximadamente 180 establecimientos comerciales en operación. Entre las principales empresas con presencia en la colonia se encuentra Líneas Urbanas del Noreste, S.A. de C.V., que junto a otras dos organizaciones emplean al 71% del total de los empleos en la colonia. Por último, la Ferrocarrilera cuenta con algunos centros de reunión comunitarios como escuelas, parques e iglesias que se muestran a continuación en la Figura 1.



Figura 1.
Centros de reunión de la colonia Ferrocarrilera

La mayoría de los participantes son mujeres (Figura 2). Además, los participantes son, en su mayoría, empleados y amas de casa (Figura 3).

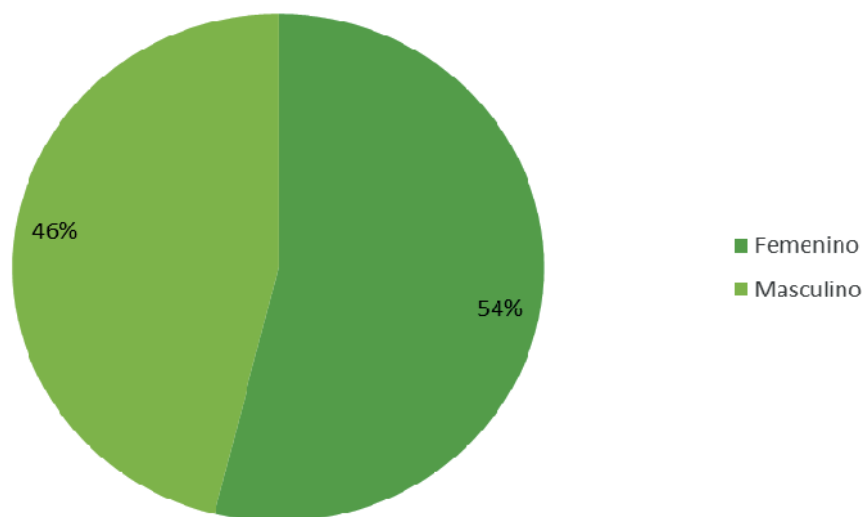


Figura 2.
Género de participantes

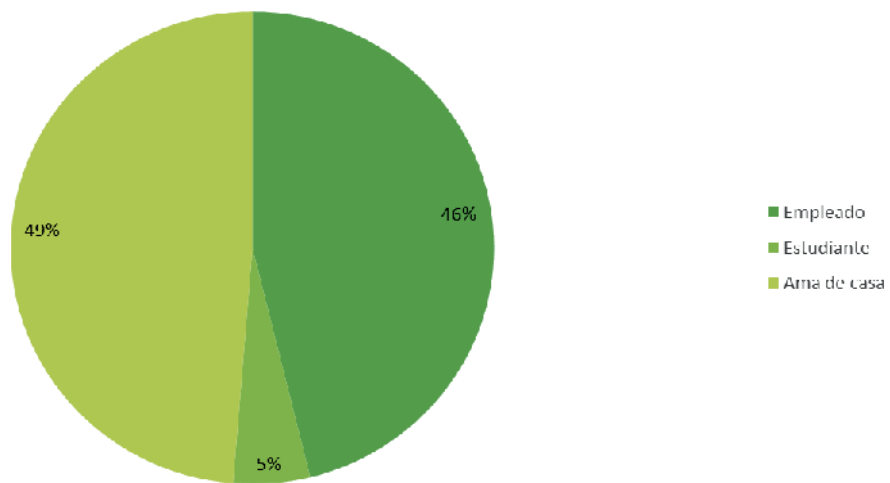


Figura 3.
Ocupación de los participantes

180 Los participantes reportan que lo que más disfrutan de su comunidad es convivir con sus vecinos (Figura 4). Por otro lado, lo que más les disgusta es la inseguridad de la zona (Figura 5).



Figura 4.
Aspectos que la comunidad disfruta

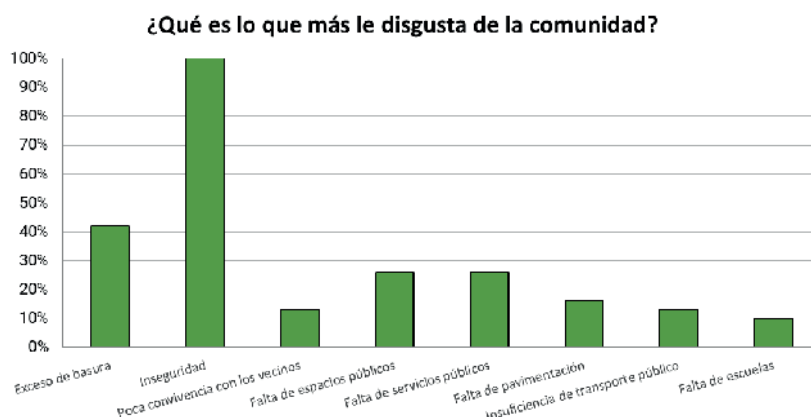


Figura 5.

Aspectos que disgustan a la comunidad

Todos los participantes reportan contar con servicios de agua potable, electricidad, drenaje, internet y teléfono (fijo o móvil) en sus hogares. De igual forma, señalan que cuentan con servicios de alumbrado público, recolección de basura, pavimentación y banquetas en todas sus calles. Por otro lado, denuncian que la industria es la actividad económica local que más impacta en los problemas de la comunidad (Figura 6), ya que es la principal fuente generadora de inseguridad alrededor de la región (Figura 7). Al respecto, las principales industrias presentes en la zona son maquiladoras de ropa, bodegas de almacenamiento y una planta química. El flujo constante de trabajadores y los turnos itinerantes de trabajo generan una sensación de vulnerabilidad que se manifiesta al salir del trabajo en la noche y caminar entre calles con poca presencia de personal, baja iluminación y un desconocimiento de las personas que laboran en la zona.

Además, reportan que la solución a las problemáticas comunitarias corresponde principalmente al gobierno (Figura 8).

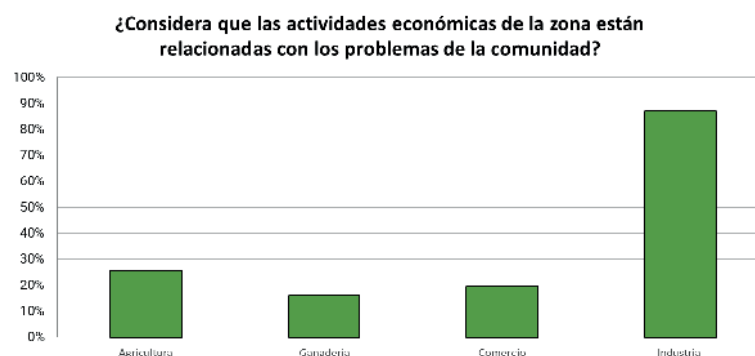


Figura 6.

Actividades económicas relacionadas con problemáticas de la comunidad

¿Cuál es la principal consecuencia social de esta actividad económica?

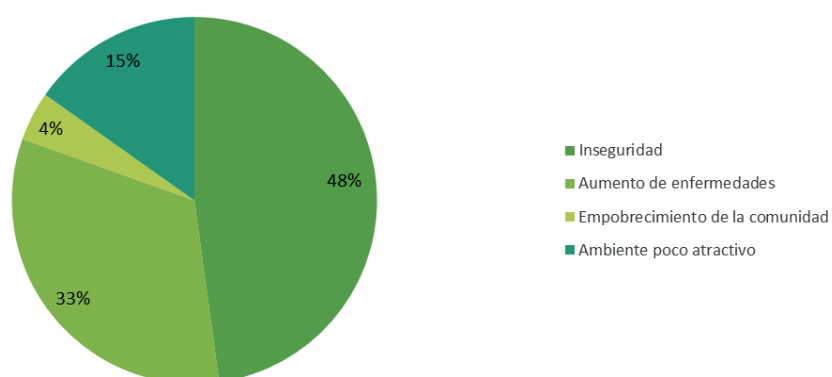


Figura 7.

Consecuencias sociales de la industria

182

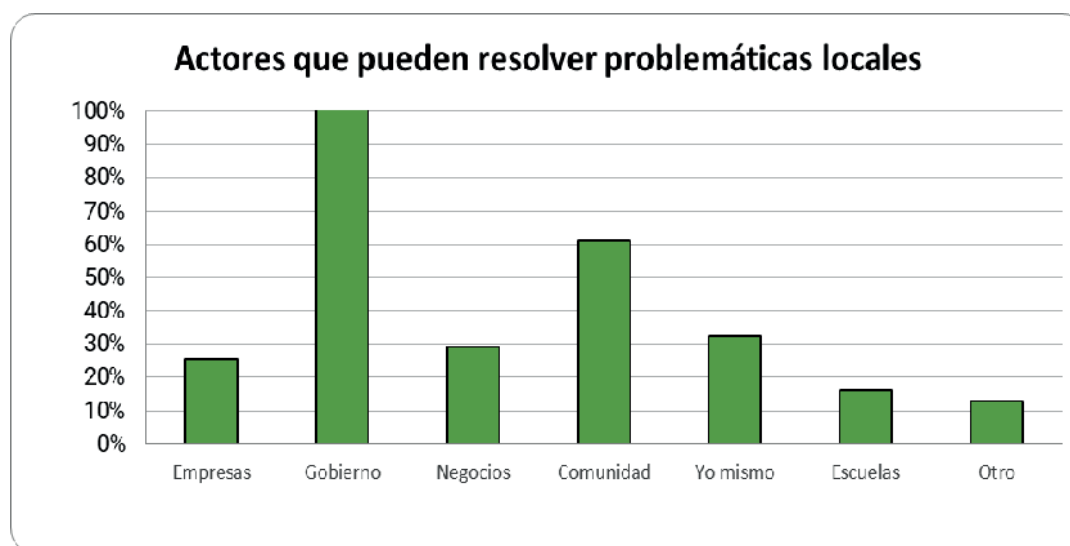


Figura 8.

Actores involucrados en la solución de problemáticas

Historia del desarrollo de la colonia

Los participantes de mayor edad relatan el surgimiento de la Ferrocarrilera a partir de terrenos agrícolas: “esto eran puros cultivos de maíz, cuando llegamos casi no había casas”. De igual forma, relatan que la zona se pobló, en gran medida, con migrantes de otros lugares de la República: “nosotros venimos de Veracruz, hace muchos años, mi marido, que en paz descanse, vino a buscar trabajo y nos vinimos con él”. Estos

testimonios son comunes entre las personas mayores de 60 años quienes llegaron a Monterrey en las décadas de sesenta y setenta, motivadas por la búsqueda de mejores condiciones de vida. De igual forma, la llegada de personas fue paralela a la falta de viviendas en el Poniente de la mancha urbana, lo que llevó a los nuevos trabajadores a improvisar la construcción de habitaciones con materiales residuales conocidas como tejabanes: “nosotros crecimos en un tejabán, eran prácticos porque los podías mover de un lugar a otro. Luego mi papá empezó a hacer la casa de material, nosotros le ayudamos con los servicios: agua entubada, drenaje, esas cosas”.

Posteriormente, los residentes señalan que el fraccionamiento de la zona dio pie a la construcción de viviendas para los trabajadores de Ferrocarriles Nacionales de México. Así, la Ferrocarrilera se convirtió en una promesa para los trabajadores que ganaron el derecho social a la vivienda en la década de los sesenta. Sin embargo, la explosión demográfica de la década de los setenta (Aparicio *et al.*, 2011) y el incremento de los flujos migratorios a Monterrey convirtieron al Poniente de la ciudad en un espacio de acogida de migrantes: “empezó a llegar mucha gente de todos lados, ahí fue cuando empezaron los problemas de inseguridad, robos, vicios, drogas, ya pocos nos conocíamos”.

Esta convivencia entre migrantes y trabajadores ferrocarrileros se mantuvo hasta la década de los ochenta cuando los primeros habitantes decidieron abandonar sus viviendas para asentarse en nuevas ubicaciones de la ciudad: “mucha gente ya se fue de aquí, ya casi nadie queda, todos se fueron a otros sectores”. Esta nueva migración de locales, junto con la apropiación de terrenos en las décadas de los setenta y ochenta, cambiaron radicalmente el carácter obrero de la colonia, convirtiéndola en un mosaico de trabajadores de distinta adscripción laboral. De igual forma, la precarización del servicio de ferrocarriles, hasta su privatización en la década de 1990, terminó por socavar la identidad laboral de la Ferrocarrilera y la convirtió en un barrio popular urbano multicultural (Figura 9).



Figura 9

Diversidad en la manifestación cultural de la colonia Ferrocarrilera

Nota: La imagen muestra un sector de la colonia Ferrocarrilera en la que se agrupan negocios de diferente giro, principalmente trabajos de soldadura y medicina tradicional.

Violencia en la colonia Ferrocarrilera

Una consecuencia de los cambios descritos anteriormente fue la falta de presencia estatal en la zona. De esta manera, los participantes advierten el abandono de las administraciones locales y la apropiación del crimen organizado. Esta dinámica se presentó en las colonias circundantes a la Ferrocarrilera, lo cual convirtió a la zona en una plaza más para el narcotráfico: “en toda esta zona hay mucha venta de droga, es muy triste, hay mucho chavo que consume”. Así, algunos habitantes de la colonia Ferrocarrilera entraron a las filas del crimen organizado y convirtieron el fraccionamiento en un punto de venta de droga, una realidad que persiste hasta la actualidad: “unos muchachos de por aquí, que andan metidos en el narco, le quitaron la camioneta a la directora de la primaria de aquí arriba”.

Además, los habitantes de la colonia manifiestan temor a ser víctimas de un delito, lo cual los lleva, en ocasiones, a desconfiar de sus vecinos: “nadie se conoce ni se habla por aquí, cada uno mira por su lado, por eso no me gusta vivir aquí”. De igual manera, los locales sienten desconfianza al interactuar con extraños: “no, yo llevo poco tiempo viviendo aquí, pregúntale a alguien que lleve más tiempo viviendo en la colonia”. Así, los colonos prefieren mantenerse en el anonimato y llevar a cabo sus dinámicas cotidianas en la individualidad.

184

Por otro lado, quienes llegan a la colonia a trabajar desde otros puntos de la ciudad también manifiestan temor a ver comprometida su integridad física. Los trabajadores externos son, en su mayoría, profesores y empleados de la empresa Líneas Urbanas del Noreste, S.A. de C.V., que resguarda parte de su flotilla de transportes en la Ferrocarrilera. Respecto a la seguridad, un profesor señaló: “una vez me asaltaron caminando por la colonia y me robaron la computadora”. Otro profesor reportó: “a mí me asaltaron con un machete”. Estas experiencias refuerzan la idea de la colonia como un lugar inseguro en el que el patrimonio puede ser fácilmente sustraído por medios violentos.

De igual forma, la presencia del crimen organizado en la zona ha provocado varios atentados contra narcomenudistas, un vecino señala: “ahí, en la casa de a un lado a un vecino lo mataron, lo acribillaron, se sabía que vendía droga”. Además, los robos y asaltos resultan frecuentes, una vecina reporta: “a mi hermana le robaron el bolso ayer en el mercado de por la escuela, un muchacho pasó corriendo y se la arrebató (la bolsa)”. Así, los colonos permanecen en un estado de alerta constante, se informan regularmente de los sucesos ocurridos cerca de sus domicilios y mantienen redes de apoyo entre vecinos con los que llevan más tiempo conviviendo.

Los testimonios de los habitantes de la colonia narran una realidad de abandono estatal que resulta cómplice de las actividades ilícitas del crimen organizado en una mancuerna bicéfala similar a la de los paraestados denunciada por Valencia (2010). Así, las experiencias de los vecinos de la Ferrocarrilera constituyen un ejemplo de alteridad invisible propia del neoliberalismo depredador en el que su opresión es significada como hecho individual y contingente. En consecuencia, la individualización de las

muertes y asaltos funda una estrategia de ininteligibilidad de las realidades abyectas, lo que perpetúa la impunidad del crimen y facilita la desatención del Estado (Segato, 2016).

Transición de la modernidad al necrocapitalismo

La colonia Ferrocarrilera comenzó como un espacio dedicado a la vivienda de los trabajadores dentro del marco del Estado proteccionista de la década de los sesenta (Gracia, 2017). En este paradigma, los derechos sociales se concibieron como una responsabilidad del Estado y los colectivos de trabajadores exigieron de parte de este el diseño de políticas encaminadas a la construcción de vivienda (Aparicio *et al.*, 2011). De esta manera, numerosos grupos de trabajadores fomentaron la urbanización del Poniente de la zona metropolitana de Monterrey.

Lo anterior es el resultado de las políticas del capitalismo necropolítico proyectándose en el espacio urbano en las formas descritas por Mbembe (2019) (Figura 10). Esto es así debido, en primer lugar, al abandono estatal, el cual refleja la escasa importancia que tienen los habitantes de las periferias y “círculos de marginación” para las administraciones locales. En este sentido, el desmantelamiento del estado de bienestar en México condenó a la marginación a miles de trabajadores quienes vieron frustradas sus aspiraciones de logro ante la desprotección del periodo neoliberal. En segundo lugar, la aplicación de una lógica neoliberal en todos los aspectos de la vida del ciudadano trajo como consecuencia que se popularizara la premisa de “vivir para ser útil”, esto bajo los términos del capital. Así, los ciudadanos menos afortunados del Poniente de Monterrey son hacinados en espacios urbanos definidos y mercantilizados como objetos que venden y consumen droga

185



Figura 10

Manifestación del capitalismo necropolítico en la colonia Ferrocarrilera

Nota: La imagen muestra un conjunto de bodegas industriales en el espacio que había sido proyectado en un inicio para la construcción de viviendas. El espacio luce abandonado y suele ser punto de reunión de narcomenudistas.

Esta capitalización de los cuerpos ha sido altamente rentable para el neoliberalismo, lo cual contribuye a perpetuar el abandono de la zona y a conceptualizar al espacio urbano como un lugar inseguro, lo cual lleva a normalizar la marginación de los colonos. Al respecto, los cuerpos que habitan la colonia Ferrocarrilera son víctimas de una doble opresión, por un lado, son cosificados como mercancía que sirve para satisfacer las demandas mundanas del mercado, así, son traficados y usados como peones de la economía ilegal. Por otro lado, como señala Valencia (2010), estos mismos cuerpos se encuentran alienados en las dinámicas de hiperconsumo que demanda la satisfacción inmediata como principal objetivo y lleva a varios de ellos a ser clientes del mercado de las drogas en sus diferentes variedades.

Esta situación se entiende en el marco del *capitalismo* gore que destruye todas las formas de vida para la satisfacción de sus sujetos *endriagos* (Valencia, 2010). En este sentido, los testimonios de miedo que enuncian los participantes son resultado de la dominación *endriaga* que se vale de la violencia para la acumulación de capital en la colonia Ferrocarrilera. Así, el crimen organizado, se apoya del “gobierno privado indirecto” (Mbembe, 2019) para zonificar la colonia y mercantilizar a los cuerpos de los habitantes empleándolos para sus fines y contando con el beneplácito del Estado que confiere a los sujetos marginados y de clase baja un carácter abyecto. Esta situación trae como consecuencia la muerte efectiva o simbólica de los habitantes que son marginados al desarrollo del resto de la ciudad y los empuja a dinámicas desesperadas de hiperindividualismo.

186

De esta manera, la Ferrocarrilera es un ejemplo del hipercapitalismo que descompone los lazos comunitarios y precariza los cuerpos a través de la acumulación por desposesión (Arizmendi, 2014). Esta dinámica es sostenida mediante la política del miedo que racializa a los colonos como personas adictas y delincuentes, además de zonificar el polígono con base en una lógica de securitización como la denunciada por Girardi (2019). Al respecto, si bien no son todos los habitantes de la zona quienes inspiran este temor, sí son los suficientes para que los participantes del estudio manifiesten sentir una atmósfera de inseguridad en la Ferrocarrilera. Esta desconfianza es síntoma del hiperindividualismo que resulta de la anomia en la que prefieren vivir los colonos como medio de supervivencia ante el abandono estatal. En consecuencia, los habitantes expresan un reconocimiento social binario al espacio que es habitado por buenas y malas personas.

Además de la zonificación, los habitantes de la Ferrocarrilera se exponen a ser exterminados por goteo desde el aparato político-financiero-securitario que denuncia Mbembe (2019). Esto es así, dado que muchos de los residentes de la colonia requieren desplazarse grandes distancias hacia sus lugares de trabajo, exponiéndose a toda clase de peligros derivados del abandono estatal: inseguridad, vialidades precarias, riñas, y demás peligros que son recurrentes en donde los sujetos *endriagos* operan. La desaparición de estos cuerpos es consecuencia de las dinámicas globalizadoras que trafican los cuerpos de los trabajadores hacia diferentes geografías y dificultan su arraigo comunitario o la apropiación de la tierra en un contexto de *glocalización* (Sassen, 2016).

Por otro lado, el reconocimiento como lugar inseguro también viene del exterior de la colonia desde los procesos de higienización urbana denunciados por Janoschka (2016). Así, una lógica de aislamiento pregona la marginación de la otredad en los “polígonos de pobreza regiomontanos”, el principal, el Topo Chico, a donde pertenece la Ferrocarrilera. En el mejor de los casos, la colonia es conocida por su carácter popular o su cercanía a la estación del metro Penitenciaria, en el peor, es invisible. Cuando la colonia no se ve, las actividades delictivas encuentran un lugar en donde llevarse a cabo. En consecuencia, el olvido de este espacio urbano condena a sus habitantes a valerse por sí mismos y encontrar estrategias de sobrevivencia mediante el hiperindividualismo.

Masculinidades racializadas

La descomposición del tejido social en la época de la colonial-modernidad (Segato, 2016) es resultado, como se ha denunciado a lo largo del texto, de las dinámicas de reconversión industrial capitalistas que priman la precarización del trabajo y el desmantelamiento del estado de bienestar. Esta descomposición es fomentada, en el caso de la Ferrocarrilera, por grupos de sujetos masculinos, víctimas también de la marginación del género. Al respecto, el mandato de masculinidad al que obedecen estos hombres los lleva a sobrevivir bajo una lógica de apropiación por desposesión (Mbembe, 2019). Así, el dueño de la plaza goza de los beneficios de la necropolítica, mientras que la mayoría de sus subalternos endriagos viven “vidas superfluas” (Sierra, 2013), fácilmente reemplazables dada su condición de clase baja.

Por otro lado, el ejercicio del poder necropolítico lleva a los sujetos endriagos de la colonia a atentar contra todas las formas de vida, principalmente cuerpos masculinos. Esta situación replica el mandato del orden patriarcal inserto en las mentes de los hombres masculinizados que agreden como forma de pertenencia, disciplinando a la comunidad y genera una cultura de la necromasculinidad para castigar a los cuerpos subalternos por ejercer su agencia (Segato, 2016 y Valencia y Herrera, 2020). En consecuencia, los propios perpetradores son víctimas del mandato de masculinidad cuando son categorizados, por otros patriarcas, como delincuentes sin cupo en el colectivo, lo cual les confiere un carácter despreciable, abyecto (Sierra, 2013). Esta dinámica constituye una trampa que predispone a la muerte a todos los habitantes de la colonia, porque, los cuerpos subalternos en forma de niños, mujeres y ancianos viven en un constante estado de invisibilidad, mientras que los sujetos endriagos son el ejemplo público de lo despreciable para la hegemonía de clase, género y raza, y por tanto, exterminable.

La destrucción de la comunidad en la Ferrocarrilera se basa en una biopolítica del Estado que dicta “a quién hacer morir y dejar vivir” (Foucault, 2003). Esta lógica encuentra sentido mediante el asesinato de los sujetos racializados de la zona como delincuentes, quienes no son vistos como hombres, sino como seres que “malviven” (Sierra, 2013). De igual forma, la ejecución extrajudicial, los

ajustes de cuentas, extorciones, cobros de piso y asaltos son tecnologías de disciplinamiento (Foucault, 2003) al margen de la legalidad, sin embargo, el exterminio de los cuerpos también lo lleva a cabo el Estado a través de su opacidad. Así, la competencia entre sujetos endriagos precariza la seguridad de la colonia, mientras que la hegemonía estatal se encuentra satisfecha al desaparecer lo que enmarca como alteridad abyecta. Finalmente, esta dinámica destructiva refleja el “hacer morir para poder vivir” (Foucault, 2003), que pregonan los poderes fácticos para socializar que el poder del moribundo ha quedado sin efecto al enfrentarse al de ellos (Sierra, 2013).

A pesar de este objetivo modernizador, las consecuencias de la reconversión industrial de las décadas de 1970 y 1980 transformaron al Poniente de la ciudad en una periferia y aislaron a los habitantes con menor poder adquisitivo del resto de la urbe (Estrada, 2012). Esta dinámica trajo como consecuencia la marginación de los habitantes en la colonia Ferrocarrilera, quienes vivieron el abandono del Estado a través de la carencia del servicio de seguridad pública (Alí y Aparicio, 2015). En consecuencia, otros grupos de poder ocuparon las plazas abandonadas por el Estado y construyeron redes de dominación basadas en el ejercicio de la violencia con las que prosperó el negocio del narcotráfico y nuevas formas de capitalización de la desposesión. En este sentido, la de los cuerpos es reveladora porque son traficados y consumidos por una lógica de explotación “formal” en trabajos precarizados o ilegal en el trabajo sexual y el consumo de estupefacientes. También, la desposesión del espacio público al arrebatar a los colonos el uso de los lugares comunitarios, la seguridad y sus bienes materiales. Por último, la desposesión de la soberanía de la persona que se sujeta a la agencia de los conquistadores convirtiendo a los cuerpos en medios para visibilizar y aprovechar el dominio del territorio (Hernández-Cruz y Pelayo-Pérez, 2020 y Segato, 2016).

Estrategias de supervivencia

A pesar del clima de aislamiento social que viven los residentes de la colonia y del abandono del Estado, los habitantes de la Ferrocarrilera han creado estrategias comunitarias que los mantienen con vida. Al respecto, el valor de estas estrategias radica, en un principio, en el hecho de que los habitantes son capaces de interpretar el código de la violencia patriarcal, dando una sensación de seguridad derivada de conseguir la inteligibilidad de los actos violentos (Segato, 2016).

Una de las estrategias es la restauración ambiental. En este sentido, siete de los participantes manifestaron estar involucrados en proyectos de reforestación y construcción de jardines comunitarios en la zona: “plantamos árboles locales y tratamos de mejorar el aspecto de la colonia. Es una actividad escolar en la que participamos”. Esta estrategia está dentro del marco de las actividades de la escuela primaria ubicada en Ferrocarrilera (figura 11).



Figura 11

Una de las escuelas en donde se lleva a cabo el programa de restauración ambiental

Nota: La imagen muestra a la escuela Sec. Felipe Pescador, colindante a la escuela primaria Facundo Villarreal. Ambas escuelas participan en el programa.

La restauración ambiental significa un momento de interacción con otros vecinos, a los cuales conocen a profundidad. La interacción se da a partir de la pertenencia de sus hijos a la escuela local, un participante compartió: “sientes que estás apoyando a tener un mundo mejor y me ayuda a pasar tiempo con mis hijos”. Así, la restauración ambiental de la colonia congrega a los padres de familia y los invita a trabajar con sus hijos.

Otra estrategia que emplean los residentes es la participación comunitaria en las iglesias de la colonia. Existen dos templos religiosos a los que asisten los habitantes de Ferrocarrilera (Figura 12). Al respecto, diez participantes señalaron que la participación en las actividades de la iglesia les permite estar comunicados con su red de apoyo vecinal y conocerlos en la organización de rifas, rosarios y misas: “algunas señoras de la cuadra nos organizamos para hacer el rosario de la virgen o una novena, son vecinas de mucho tiempo, algunas son nuevas pero la mayoría llevamos viviendo aquí mucho tiempo”. Quienes más participan en estos eventos son la población mayor de 60 años.

189



Figura 12

Templo católico en donde se reúnen los vecinos de la colonia Ferrocarrilera

Nota: La imagen muestra a la iglesia Santo Niño de Atocha

Aunado a lo anterior, los vecinos han desarrollado una detallada red de apoyo a través de la comunicación con vecinos específicos de la colonia. En este sentido, cuando ocurren hechos delictivos en la colonia, el contacto con vecinos de confianza les permite estar al tanto de la seguridad en las calles, una participante afirmó: “todos sabemos en donde venden (droga), hablo con una vecina que trabaja en el mercado porque mi hijo y el suyo están en la secundaria y no queremos que se descarrilen”. En esta red participan el párroco de la zona, la jueza de barrio y algunos vecinos que tienen la disposición de ser vigilantes comunitarios. En este estudio participaron la jueza de barrio y dos vecinos vigilantes.

Las estrategias de supervivencia tienen en común el compartir información en espacios de la comunidad como escuelas, iglesias y mercados. Así, por ejemplo, los vecinos que se involucran en actividades religiosas desarrollan una mayor confianza con sus compañeros y tienden a presentar una identidad más arraigada con la colonia basada en su fe. De igual forma, las actividades de restauración ambiental construyen lazos comunitarios al propiciar el diálogo entre los participantes y desarrollar la confianza entre compañeros, relacionando el significado comunitario de la restauración con el perfil de los integrantes. Por último, la comunicación es especialmente valorada al momento de enterarse de sucesos violentos en la colonia, ya que la condición de invisibilidad ciudadana de la Ferrocarrilera limita el flujo de información a los residentes.

190

Las estrategias que emplean los habitantes de la Ferrocarrilera no se pueden considerar acciones formalmente organizadas desde las teorías de los movimientos sociales. Sin embargo, su resistencia es manifestación de la búsqueda de alternativas de organización social al Estado-Nación. En este sentido, las redes de apoyo forjadas a raíz de la violencia sistémica que sufre la colonia se apoyan en la construcción de lo “común” (Federici, 2020). De esta manera, los colonos encuentran lugares para expresar su marginación en el sistema necrocapitalista que los individualiza y limita de compartir información (en muchos casos vital) y posicionarse para después ejercer su agencia en resistencia. En este sentido, el carácter de lo “común” nace de la reapropiación del espacio perdido por la capitalización por desposesión y resignifica a los habitantes como participantes de pequeños campos sociales (Bourdieu, 1983).

En este sentido, la resistencia comunitaria de la Ferrocarrilera no se constituye como un movimiento intencional, sino como una respuesta natural al estado de indefensión y desprecio que fomentan los Estado/paraestados. Así, la fortaleza de sus acciones comunicativas en iglesias y parques son un manifiesto dialógico que posiciona sus cuerpos en condiciones de igualdad, lo que les da la oportunidad de conocerse y hacerse inteligibles en el diálogo (Habermas, 1989). Esta comunicación es opuesta a la imposición de la norma patriarcal en la zona que desaparece y destruye los cuerpos, imposición desequilibrada que se basa en relaciones de poder. En este sentido, el poder de los actos comunicativos (Habermas, 1989) de los residentes radica en su capacidad de volverlos reales y visibles, codificar su realidad de opresión, nombrarla y, por ende, ejercer su sentido de agencia en acciones concretas narradas en el marco de la religión y la escuela.

Por otro lado, el carácter íntimo, hasta secreto, de estas colaboraciones facilita la construcción de lo “común”, ya que la colaboración no está inscrita en el lenguaje de la racionalidad instrumental que sustenta a los Estados/paraestados, sino que encuentra su forma desde lo g-local (Sassen, 2016). Al respecto, los habitantes parten de una posición de desposesión y son el ejemplo vivo de la privatización total. De igual forma, son el paradigma de la viabilidad de la vida común en contraposición a la reciente privatización occidental, empezada en los cercamientos y que no puede acabar totalmente con la comunidad (Federici, 2020).

Las experiencias de resistencia de los colonos son cautivadoras porque se basan en una ética del cuidado y no en la razón ilustrada y de carácter masculino. En este sentido, el cuidado entre vecinos para preservar sus vidas demuestra la tesis de Gilligan (1993) acerca de la necesidad de dimensionar la vida social como una relación intersubjetiva y no desde una individualización fomentada por la ficción de la ley imparcial. Además, las acciones de restauración ambiental intergeneracional reflejan el sentido íntimo de la colaboración comunitaria, opuesta a las pedagogías de la crueldad bajo las que se forman los sujetos endriagos (Segato, 2016 y Valencia, 2010). Así, las acciones de restauración ambiental inauguran una nueva forma de pedagogía en la Ferrocarrilera que vincula interseccionalmente a sus participantes con otras formas de vida, expandiendo su personalidad desde una ética del cuidado (Gilligan, 1993).

Si bien, estas estrategias utilizan el diálogo para construir relaciones íntimas y comunitarias entre vecinos de la colonia Ferrocarrilera, la participación en estas tácticas es aún mínima. Solamente 25 de los 85 de los entrevistados afirmaron involucrarse en estas iniciativas. El resto continúa sin comunicarse con sus vecinos y no siente confianza de conocerlos. Aun así, las estrategias comunitarias de los habitantes significan una resistencia a las dinámicas de hiperconsumo e hiperindividualismo que imperan en la zona y constituyen una esperanza al estar basadas en el diálogo y el respeto de los sujetos involucrados.

Conclusión

La colonia Ferrocarrilera se constituye como un espacio víctima de la transición entre modernidad y necrocapitalismo dentro del marco de la posmodernidad. De esta manera, la colonia pasó de ser una promesa estatal para garantizar a los trabajadores el derecho a la vivienda, a un espacio de acogida para migrantes y nuevos trabajadores de las industrias del Poniente de Monterrey. Por otro lado, la desinversión y el abandono estatal propició la cooptación del espacio por parte de nuevos agentes de poder dedicados a la mercantilización de los cuerpos. En este sentido, la lógica de máxima utilidad y desechabilidad de los cuerpos comenzó a imperar en Ferrocarrilera desde la década de 1970 y continúa hasta la fecha.

La segregación de los cuerpos abyectos en zonas marginales como la Ferrocarrilera está motivada por una lógica de higienización que separa simbólicamente a la colonia del resto de la ciudad. Este

aislamiento invisibiliza la violencia que impera en el lugar y abandona a los residentes a su suerte. Como respuesta a esta situación, los colonos han implementado estrategias de comunicación íntima con vecinos en escuelas, iglesias y mercados. Así, los habitantes de Ferrocarrilera logran sobrevivir a la dinámica de mercantilización de los cuerpos y el hiperindividualismo a través de la construcción de lazos comunitarios basados en el diálogo y el respeto entre sujetos.

Este estudio confirma que la Ferrocarrilera ha transitado desde el paradigma de la modernidad hacia el necrocapitalismo, partiendo del derecho social a la vivienda para los trabajadores del ferrocarril hasta la apropiación del espacio por sujetos *endriagos*. Este tránsito se llevó a cabo mediante la normalización de la violencia y el abandono estatal. En consecuencia, la mayoría de los residentes operan en dinámicas de hiperconsumismo e hiperindividualismo que ignoran el valor de la vida y capitalizan la violencia a los cuerpos. Finalmente, algunos de estos cuerpos resisten a su destrucción aplicando las estrategias de comunicación documentadas en este capítulo y significan una esperanza para la recuperación de la Ferrocarrilera como un hogar seguro en el cual vivir.

Referencias

192

- ALÍ, R. A., y APARICIO, C. E. M. (2015). “Segregación socioespacial en el área metropolitana de Monterrey (AMM): forma urbana y rol de la seguridad”. *Realidades: Revista de la Facultad de Trabajo Social y Desarrollo Humano. Universidad Autónoma de Nuevo León*, 5(1), pp. 37-50. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-39252011000300006&script=sci_arttext
- APARICIO, C. E., ORTEGA, M. E., y Sandoval, E. (2011). “La segregación socio-espacial en Monterrey a lo largo de su proceso de metropolización”. *Región y sociedad*, 23(52), pp. 173-207. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-39252011000300006&script=sci_arttext
- BOURDIEU, P., y BOURDIEU, P. (1983). *Campo del poder y campo intelectual*. Folios.
- CASTILLO, G (2020). “Necrocapitalismo y marginalidad: representación de los residuos sociales en la literatura latinoamericana del narcotráfico”. *Imaginarios, naciones y escritura de mujeres del siglo xix en América Latina*. Remedios Mataix y Brigitte Natanson (coordinadoras). *América sin Nombre*, (25), pp. 139-149, doi: 10.14198/AMESN.2021.25.11
- ESTRADA, R. E. L. (2012). “Urbanización y constitución de las zonas de pobreza en el área metropolitana de Monterrey (AMM), Nuevo León, México”. *Perspectivas sociales=Social Perspectives*, 14(1), pp. 47-68. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4703867>
- FOUCAULT, M. (2003). *Hay que defender la sociedad*. Ediciones Akal.
- GILLIGAN, C. (1993). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Harvard University Press.
- FEDERICI S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de sueños.

- GIRARDI, E. (2019). “Capitalismo necropolítico y razón tecnoliberal: Encrucijada y distopía en América Latina”. En *1º Congreso Internacional de Ciencias Humanas - Humanidades entre pasado y futuro*. Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, Gral. San Martín.
- GRACIA, J. F. C. (2017). *Del Estado absoluto al Estado neoliberal*. Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4310/10.pdf>
- HABERMAS, J. 1989. *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Cátedra.
- JANOSCHKA, M. (2016). Gentrificación, desplazamiento, desposesión: procesos urbanos claves en América Latina. *Revista invi*, 31(88), pp. 27-71. Recuperado de https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-83582016000300002&script=sci_arttext&tlng=p
- MBEMBE, A. (2019). *Necropolitics*. Duke University Press. Recuperado de <https://doi.org/10.1515/9781478007227>
- SASSEN, S. (2016). “Incompletud y la posibilidad de hacer. ¿Hacia una ciudadanía desnacionalizada?”. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 61(226), pp. 107-139. doi: 10.1016/S0185-1918(16)30005-8
- SEGATO, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.
- SIERRA, S. C. (2013). *Vida, muerte y resistencia en Ciudad Juárez. Una aproximación desde la violencia, el género y la cultura*. COLEF
- VALENCIA, S. (2010). *Capitalismo gore* (Vol. 158). Melusina.
- VALENCIA, S., y HERRERA SÁNCHEZ, S. (2020). Pornomiseria, violencia machista y mirada colonial en los filmes Backyard: El traspatio y La mujer del animal. *Anclajes*, 24(3), pp. 6-27

Apéndice I

Formato de entrevista a participantes de 40 a 50 años.

- P1. ¿Qué es lo que más le gusta de su comunidad?
- P2. ¿Qué es lo que le disgusta de su comunidad?
- P3. ¿Con cuáles servicios cuenta en su casa?
- P4. ¿Con cuáles servicios cuenta en su calle?
- P5. Para usted, ¿cuál es la principal problemática que tiene su comunidad?, ¿por qué?
- P6. ¿Considera que algunas de las actividades que se desarrollan en la zona están relacionadas con el problema de la comunidad? ¿Por qué?
- P7. ¿Cuál es el principal riesgo y/o consecuencia social de esta problemática?
- P8. ¿Quiénes deberían hacerse cargo de solucionar las problemáticas ambientales de su comunidad?
- P9. Para esta problemática de la comunidad, ¿puede mencionar una posible solución?

Apéndice II

194

Formato de entrevista a participantes mayores de 60 años.

- P1. ¿Cuánto tiempo lleva residiendo en la colonia Ferrocarrilera?
- P2. ¿Cuál es su lugar de procedencia?
- P3. ¿Cómo era la colonia cuando llegó a vivir en ella?
- P4. ¿Qué cambios ha experimentado la colonia en los últimos años?, ejemplos.
- P5. ¿Cómo ha cambiado el paisaje urbano de la zona?, sugiera algunos ejemplos.
- P6. ¿Cómo ha cambiado la seguridad de la zona?, sugiera algunos ejemplos.
- P7. ¿Cuál es el principal problema de la colonia? ¿Por qué?
- P8. ¿Cuáles son las consecuencias de esta problemática?
- P9. ¿Qué es lo que más le gusta de la colonia?
- P10. ¿Cómo afronta los problemas de su comunidad?

LXS AUTORXS

Sara Alicia Aguirre Mumulmea

Es maestra en Estudios de Género con mención honorífica por la Universidad Autónoma de Querétaro y Licenciada en Literaturas Hispánicas por la Universidad de Sonora. Tiene particular interés en la investigación aplicada con perspectiva de género e indagaciones teóricas de intersecciones entre literatura, estudios de género, del cuerpo y feminismos. Las cuales ha socializado a través de su producción académica por medio de impartición de cursos (“Feminismo, ciencia y tecnología” para iForums COECYT, Sonora, México, 2020) y talleres para adolescentes que combinan la experiencia literaria con la perspectiva de género (su propuesta “Purpúrea: expresiones literarias de las diferencias” fue seleccionado para realizarse en el marco de actividades de la *Caravana Cultural 2022* en Sonora). Ha participado en congresos de literatura (University of Alabama) y coloquios relacionados con los estudios feministas y de género (Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Autónoma de Querétaro, respectivamente). También ha publicado artículos académicos como: “Relaciones de las masculinidades desde y con los feminismos” (*Revista Estudiantil de Sociología en Sonora*, 2021), y “Género, literatura y adolescentes en tiempos de pandemia” (*Revista de Estudios de Género, La Ventana*, 2022). Ha trabajado como docente en educación media superior impartiendo clases de literatura y ciencias sociales. Cofundadora de la colectiva *Circularias*, espacio feminista para compartir literatura y otras artes.

Andrea Ivana Cano García

(Cochabamba, Bolivia) es Licenciada en Ingeniería Industrial de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS), con estudios en Filología Hispánica y Lenguas modernas en la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno (UAGRM). Tiene el post-título en Escritura Creativa realizado en la Universidad Privada Santa Cruz (UPSA) y coordinado por la escritora y periodista Magela Baudoin. Es Diplomada en Educación Superior basada en Competencias por la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” Santa Cruz (UCB). Ha trabajado como profesora de inglés en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y fue Asistente de Lengua Extranjera en Dunkerque, Francia en los institutos Jean Bart y De L’Europe en el año 2017. Es titulada del Máster universitario en Literatura Hispanoamericana de la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Actualmente es estudiante del programa de Doctorado en Literatura Hispanoamericana en la misma casa de estudios (UCM). Su proyecto de investigación tiene como objetivo encontrar autorxs de Bolivia suscritos en el siglo XX que, con su narrativa, hayan subver-

tido los símbolos religiosos y, con sus letras, se hayan rebelado contra lo socialmente establecido. Es co-creadora del proyecto de difusión de literatura hispanoamericana desarrollado en redes sociales “Warmis Lectoras”.

Cristian Alin Castellanos Rivero

Es Licenciada en Sociología y Maestra en Estudios de Género por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ). Se desempeña actualmente como investigadora-profesora de la División de Estudios de Familia y Género del Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV), anteriormente desempeñó el cargo de Coordinadora de la División de Género y Familia en el mismo centro en el periodo 2018-2021. Cuenta con amplia formación en estudios sociales sobre género, derechos humanos, derechos de los pueblos indígenas, ciudadanía activa, migraciones, violencias, ciudadanía de las mujeres y políticas públicas enfocadas en los derechos de las infancias, las juventudes y las mujeres. Ha impartido y participado en un amplio número de conferencias, paneles, talleres, cursos y realizado intervenciones con perspectiva de género y derechos humanos. Es Cofundadora de Género en Comunidad A.C., consejera del Consejo Temático Municipal de las Mujeres en Querétaro, miembro del Observatorio Estatal de Participación Política de las Mujeres del Estado de Querétaro y miembro del Observatorio Internacional de las Familias y de la Política Familiar del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Formó parte del equipo de investigación sobre la Alerta de Violencia de Género en Querétaro y el Diagnóstico situacional de la trata de personas en Querétaro. Ha colaborado en las publicaciones Cuidar al Otro y Violencia de género en tiempos de pandemia.

León A. Damián

Es escritor e investigador. Es Licenciado y Maestro en Psicología Clínica por la UAQ, México. Miembro de la red de investigadores del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades. Coordinador y fundador de *Opacidades: Grupo de Estudio sobre Erotismo, Sexualidad y Género*. Escribe en el Blog de estudios culturales, literarios y digitales Killed by trend. Ha publicado artículos en diferentes revistas académicas y participado como ponente y conferencista en múltiples eventos académicos a nivel nacional e internacional. Cada año imparte seminarios sobre psicoanálisis, sexualidad, filosofía y violencia. Es coordinador y coautor de los libros *Escribir el psicoanálisis* (2021) y *Las gamas de la violencia* (2021), y coautor de los libros *Diversidad sexual en Iberoamérica. Derechos, Placeres y Vivencias* (2020) y *La infancia vulnerable* (2018). Actualmente es el encargado del Departamento de Divulgación, Acervos y Publicaciones del Centro de Estudios Interdisciplinarios e Investigaciones de Género, adscrito a la Facultad de Psicología de la UAQ, brinda consulta psicológica privada y es docente en el área de

extensión de 17, Instituto de Estudios Críticos. Sus líneas de interés son la teoría psicoanalítica, lo *queer*, los estudios de género y la historia política del cuerpo. Entiende la experimentación con los placeres como micropolíticas del deseo y a la ternura como el gesto más radical de amor.

Fausto E. Gómez García

Es maestro en estudios de género por El Colegio de México, donde se tituló en 2022 con la tesis “La vida transfronteriza de Safuega, separatista lesbiana en México, 1984-1995”. Ha realizado estudios superiores en música y ha escrito sobre la historia lesbiana y la participación de las mujeres en la música tradicional mexicana. Actualmente, es asistente de investigación en El Colegio de México. Sus intereses de investigación giran en torno a la historia lesbiana desde una perspectiva transnacional y la historia de los espacios para mujeres en el México del siglo XX.

Mayra Leonor Hernández Ávila

Es licenciada en Lenguas Modernas en Español por la Universidad Autónoma de Querétaro y Maestra en la Enseñanza de Estudios Literarios por la misma institución. Cuenta con más de 15 años de experiencia docente en el área de lengua y literatura en diferentes niveles académicos. Ha sido ponente en diversos congresos nacionales e internacionales relacionados con la literatura, los estudios culturales, la perspectiva de género y la educación. Sus intereses académicos son el análisis de la narrativa de escritoras latinoamericanas del siglo XXI en donde se problematiza el tema de la maternidad como institución patriarcal que capitaliza y extractiviza los cuerpos de las mujeres, así como la reproducción que se impone como una violencia a sujetos femeninos en la sociedad contemporánea. Se encuentra convencida de que a través de la enseñanza de la literatura, dentro y fuera del aula, es posible desmitificar el pensamiento hegemónico y visibilizar las violencias que éste conlleva. Ha diseñado intervenciones pedagógicas que propician interrogantes en el pensamiento de las y los estudiantes. Actualmente, lleva a cabo una labor constante para visibilizar las alternativas que desde el arte y la teoría nos permiten resistir; así como abrir horizontes que posibiliten el cuestionamiento y la deconstrucción del pensamiento en las nuevas generaciones.

197

Elsa Carolina López Basurto

Es Licenciada en Filosofía y Maestra en Estudios de Género por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ). Actualmente se desempeña como catedrática en la Escuela de Ciencias Sociales y Gobierno del Tecnológico de Monterrey, Campus Querétaro (ITESM). Participó como integrante representante de la academia en el primer Comité de Violencia de Género Región Centro, del

Centro de Reconocimiento de la Dignidad Humana del ITESM. Ha impartido cursos de actualización de disciplina docente en el ITESM a nivel nacional sobre corporalidades, violencias y dignidad humana. Participa en foros organizados por grupos estudiantiles reflexionando en torno a la conmemoración del día de las mujeres, violencia de género y las prácticas de resistencia de diversas colectivas. Ha sido invitada a participar en conversatorios para abordar las problemáticas sobre el papel de las feministas en el mundo académico. Ha recibido la invitación del Departamento de Bioingeniería del ITESM Campus Querétaro para impartir pláticas sobre diversidad y género. Ha participado en conferencias efectuadas en instituciones educativas como en la Facultad de Derecho de la UAQ en la Cátedra Patrimonial Ruy Pérez, en el foro Abordajes y propuestas frente a la violencia de género, Campus UNAM Juriquilla e integrante en la mesa de diálogo de las Jornadas 8M: fuerza, presencia y resistencia de los feminismos frente a la violencia de la Universidad Iberoamericana (IBERO), Campus Ciudad de México. Sus campos de investigación son las violencias sociopolíticas, desaparición forzada y el feminicidio.

José Chessil Dohvehnain Martínez Moreno

198

Es arqueólogo por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Ha impartido conferencias y escrito artículos para libros especializados, además de textos de divulgación y difusión de la ciencia para distintos medios de comunicación, además de haber sido periodista corresponsal de Ciencia, Tecnología e Innovación para el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). Ha trabajado en proyectos arqueológicos en Aguascalientes, Estado de México, Guanajuato, Querétaro, Quintana Roo y San Luis Potosí. Sus líneas de investigación de interés actuales son las arqueologías posthumanas, los estudios de arte rupestre, la arqueología de sociedades recolectoras-cazadoras, y la teoría arqueológica. Fue responsable del proyecto arqueológico sobre arte rupestre recolector-cazador, en la reciente Área Natural Protegida de la Sierra de San Miguelito, en San Luis Potosí, con aprobación del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Xavier Ernesto Méndez Fernández

Es Licenciado en Derecho por la Universidad de Altos Estudios Hispanoamericana. Fue analista jurídico en el Organismo Público Local Electoral del Estado de Veracruz. Asesor jurídico en ramas tales como: Derecho penal, administrativo, civil y electoral. Sus líneas de interés en torno a la investigación académica son: Ciberseguridad, legislaciones en entornos digitales, así como derechos humanos, y el papel del derecho dentro de entornos carcelarios. Entiende la vida jurídica como la intersección entre las leyes y la justicia.

Jafte Dilean Robles Lomeli

Es licenciada en Literaturas Hispánicas (2009) y Maestra en Literatura Hispanoamericana (2011) por la Universidad de Sonora. También tiene el grado de Doctora en Literatura Hispanoamericana y Estudios Culturales (2019) por la Universidad de Georgetown en Washington, DC. Actualmente realiza una estancia postdoctoral patrocinada por CONACyT bajo la asesoría de la Dra. María Rita Plancarte Martínez en la Universidad de Sonora. La estancia se enfoca en la estética de la violencia de género o la introyección de la violencia en el discurso femenino del último milenio. Sus líneas de investigación son la literatura testimonial, la oralidad, violencia de género y la auralidad. Ha publicado en revistas nacionales e internacionales, algunos de sus artículos son: “El chisme como representación histórica de la ausencia en *Temporada de huracanes* de Fernanda Melchor.” *Revista de Historia de América* 161 (2021): 435-458 <https://doi.org/10.35424/rha.161.2021.1044>, “La cantata riberana: Música y política en *Historia doble de la Costa de Orlando Fals Borda*.” *Collectivus. Revista de Ciencias Sociales* 7.1 (2020): 37-50 <https://doi.org/10.15648/Collectivus.vol7num1.2020.2530>. También “Imagining Latin American Social Science from the Global South: Orlando Fals Borda and Participatory Action Research”, en coautoría con la doctora Joanne Rappaport, *Latin American Research Review* 53.3 (2018): 597-612 <http://doi.org/10.25222/larr.164>. Asimismo, ha colaborado como ponente y miembro del comité organizador de varios congresos NEMLA y el Coloquio Internacional de Literatura Mexicana e Hispanoamericana, entre otros. Es ganadora además del primer lugar en el I *Concurso de Ensayo Cátedra Orlando Fals Borda* de la Universidad del Atlántico, Barranquilla, Colombia en Agosto 2018. En sus tiempos libres escribe por afición y ha participado en encuentros y festivales de creación literaria.

199

Laura Carolina Rodríguez Arcos

Es arqueóloga por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y Maestra en Estudios de Género con Mención Honorífica por la Universidad Autónoma de Querétaro, donde desarrollo la investigación titulada “Más allá de la roca: género y arte rupestre en el semidesierto guanajuatense” bajo la dirección del Dr. Fabian Giménez Gatto y Dr. Carlos Viramontes Anzures. Ha participado en diversos proyectos de investigación arqueológica en Aguascalientes, Guanajuato y San Luis Potosí. Desde el 2017 hasta la fecha ha colaborado con el Instituto Nacional de Antropología e Historia Centro INAH-SLP en múltiples inspecciones, salvamentos y rescates arqueológicos. Actualmente es profesora de la Licenciatura en Arqueología en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la UASLP, y Titular del Primero Consejo Ciudadano de Cultura del Municipio de San Luis Potosí. Sus líneas de investigación se centran en los estudios del género y el cuerpo en el pasado por medio de la

Arqueología feminista y la Arqueología del cuerpo con el objetivo de revalorar el papel de las mujeres y los grupos invisibilizados en la historia.

Silvia Ruiz Tresgallo

Es Doctora en Estudios Hispánicos por Penn State University (EE.UU.), Maestra en Estudios Hispánicos por Western Michigan University (EE.UU.) y Licenciada en Geografía e Historia por la Universidad de Cantabria (España). Sus líneas de investigación son los estudios de género, los estudios culturales del mundo hispánico, la construcción de la bruja y la literatura latinoamericana con enfoque transatlántico. Ha realizado estancias de investigación en Cambridge University (Reino Unido), la Universidad de Alcalá y la Universidad Complutense de Madrid (España). Forma parte del *Cuerpo Académico de Estudios Culturales* y del *Núcleo Académico Básico* de la Maestría en Estudios de Género. Es autora y coautora de varios capítulos de libro y numerosos artículos en revistas arbitradas e indexadas nacionales e internacionales entre las que destacan: *Dieciocho*, *Medievalia*, *ILCEA*, *Hispanic Issues Online*, *Afro-Hispanic Review*, *ULUA*, *Romance Notes*, *Mitologías hoy*, *Religación* y *Etudes Romanes de Brno*. Ha coordinado el dossier “Género y Cultura Colonial” para *Cuadernos de Literatura* (Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia). Es miembro del SNI nivel 1. Actualmente es Profesora Investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Querétaro.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8072-3521>

Eloísa Román Fajardo

Estudiante del Doctorado en Estudios Humanísticos ITESM. Maestra en Ciencias y Humanidades UJED. Lic. En Periodismo y Medios de Información ITESM. Coautora de Discursos, violencias y población migrante. Revista Universitaria Del Caribe (2021); autora de Eloísa Campos de Fajardo: la difusión del Asa de Lippes en Durango. Familias, movilidad y migración América Latina y España, Prohistoria ediciones (2015). Integrante de Poliédrica, equipo académico dedicado a estudiar temas de migración. Participante del Seminario Permanente de Género y Corporalidades ITESM. Colaboradora de Puentes Para la Integración, proyecto dedicado a visibilizar los retos que enfrenta la población migrante en tránsito por Monterrey y el área metropolitana. Conductora del programa de radio *Agoreando*, dedicado a la divulgación científica, donde se comparten los hallazgos de investigaciones de posgrado. Ha sido docente en diversas instituciones de educación superior públicas como el ITSSP, donde ha sido miembro de la Academia de Minería y asesora de Proyectos de Investigación; y privadas, como el TecMilenio, donde también fue directora de Educación Continua. Ha sido ponente

en congresos de investigación nacionales e internacionales con temas de género, históricos y migratorios. Sus principales áreas de investigación: historia de las mujeres, estudios de género, migración y corporalidades. <https://orcid.org/0000-0002-8630-4317>

Correo: eloisaroman@hotmail.com

Emilio A. Salas-Guadiana

Es ingeniero en biotecnología por el Tecnológico de Monterrey y maestro en educación por la Universidad Iberoamericana y maestro en prospectiva estratégica por la Escuela de Gobierno y Transformación Pública del Tecnológico de Monterrey. Actualmente está adscrito a la Escuela de Humanidades y Educación del Tecnológico de Monterrey en donde estudia el Doctorado en Innovación Educativa. Los grupos de investigación en los que participa son el Grupo de Innovación de Enfoque Estratégico (GIEE) de Innovación Educativa y GIEE Ética y Florecimiento Humano. Algunas de sus publicaciones son: Revisión de la literatura sobre el tema de la influencia del género en la identificación y desarrollo de alumnas talentosas, *Revista Brasileña de Educación Especial*. Además, Evolución y prospectiva de la autorregulación del aprendizaje, en la *Revista Española de Orientación y Psicopedagogía*. De igual forma, ha publicado el artículo Socio-emotional Gender Differences of High School Adolescents in Mexico en la *International Journal of Educational Psychology* y el artículo Análisis de la postergación académica en adolescentes desde la autorregulación del aprendizaje en la *Revista Complutense de Educación*. Por último, los campos de investigación a los que se dedica son: Estudios psicopedagógicos, Estudios socioculturales, Sociología de la Educación y Estudios de Género.

201

Stephanie Salas Pérez

Es Maestra en Estudios Históricos con mención honorífica por la Universidad Autónoma de Querétaro y licenciada en Historia por la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación giran en torno a la historia de los feminismos en México y las mujeres del siglo XX, teniendo como principal objeto de estudio a la revista feminista *fem*. Ha sido ponente en diversos eventos académicos de alcance nacional, latinoamericano e internacional, también ha compartido parte de sus saberes y quehaceres en actividades organizadas por el Archivo Histórico de la Ciudad de México, el Museo de la Mujer, el Centro Cultural de España en México, el Proyecto Latinoamericano de Educación Menstrual Princesas Menstruantes, entre otros. Es autora de algunos textos académicos y de divulgación, entre ellos: “Ausentes, pero no olvidadas. La historia de las mujeres” (2021) y “Reimaginar a la virgen de Guadalupe” (2022). Actualmente es integrante del equipo que se encuentra desarrollando el Repositorio de Arte y Diseño Especializado en

Género (RADEG) en la Facultad de Artes y Diseño de la UNAM, y forma parte del Seminario de Redes Femeninas en la Historia y Estudios de Género del Colegio de Jalisco.

Iván Salazar Mendiola

Es Licenciado en Psicología por la Universidad Don Vasco, Maestro en Terapia Familiar por la Facultad de Estudios Superiores Iztacala, UNAM, y actualmente curso el Doctorado en Estudios Críticos de Género en la Universidad Iberoamericana (UIA). Colaboro como docente en el área de educación continua de la Universidad del Claustro de Sor Juana y en la Facultad de Estudios Superiores Iztacala, UNAM. Cuento con una estancia académica en el Instituto Sistémico de Buenos Aires y en la Escuela Sistémica Argentina. He participado como ponente en congresos nacionales e internacionales en temas sobre masculinidades, diversidad sexo- genérica, los retos del trabajo con hombres desde la reeducación, violencia de género contra las mujeres y la terapia sistémica-familiar con perspectiva de género. Soy integrante de la Red Internacional de Investigación Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades (LIESS), así como del Colectivo Casa Tonalá y del Instituto Latinoamericano de Estudios de la Familia (ILEF). Estos últimos ubicados en la Ciudad de México. Las líneas de investigación que desarrollo son: masculinidad(es), violencia contra las mujeres, la diversidad sexo- genérica, el uso de las prácticas narrativas como metodología en el trabajo con hombres que ejercen violencia y la ética relacional como propuesta política.

Nivardo Trejo Olvera

Es doctorante en Estudios Críticos de Género en la Universidad Iberoamericana (UIA), maestrx en Estudios de Género por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), maestrx en Estudios Hispánicos por Western Michigan University (WMU) y Licenciadx en Lenguas Modernas por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ). Sus campos de investigación son los estudios queer/ cuir, la cultura digital, el tecnofeminismo. Es profesorx de cátedra en la Escuela de Humanidades y Educación del Tecnológico de Monterrey Campus Querétaro. Es miembrx del Registro de Especialistas en Estudios de Género y Feminismo (REEGyF) del CIEG-UNAM. Entre sus publicaciones destacan: “Cuerpos datificados. Los datos cuir de la comunidad Ballroom latinoamericana” en *Virtualis Revista de Cultura Digital* (2022) y “Los imaginarios disruptivos del cuerpo *queer*: un análisis de la masculinidad disidente en la ilustración mexicana del siglo XXI” en *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México* (2021). Ha sido ponente en congresos internacionales como el Encuentro de Experiencias y Desafíos de la Digitalización y Transformación Digital de la Red lati-

noamericana de Antropología Digital (RELOAD) de la Pontificia Universidad Católica de Chile y en MariCorners: II Congreso Internacional de Estudios Interdisciplinarios LGTBIQ+ en español de la Escuela Técnica Superior de Arquitectura (ETSAM) en la Universidad Politécnica de Madrid. <https://iberoamericana.academia.edu/NTrejo>

Erick Fabián Verdín Tello

Maestro en Estudios de Género (SNP- Conacyt) con mención honorífica, por la Facultad de Artes de la Universidad Autónoma de Querétaro. Licenciado en artes escénicas por la misma facultad, desde hace 20 años se dedica al teatro como actor, director y docente, labor con la que cuenta con 13 años de experiencia con jóvenes y adolescentes. Actualmente está adscrito a la Facultad de Artes de la UAQ. Dentro de su trayectoria como creador escénico ha sido beneficiario en cinco ocasiones (2011, 2015, 2017, 2020 y 2021) de distintos programas de la Secretaría de Cultura del Estado de Querétaro. También fue beneficiario del Programa Alas y Raíces de la Secretaría de Cultura Federal (2013) y acreedor a la beca Jóvenes Creadores del FONCA (2018- 2019). Creador del proyecto de intervención VATOS! Masculinidades en colectivo, su línea de investigación está relacionada con el género, las masculinidades, el arte aplicado y las posibles articulaciones entre dichos campos para diseñar y ejecutar intervenciones sociales. Algunas de sus publicaciones son el capítulo: Arte escénico, género y cuerpo: articulación posibilitante de espacios y prácticas de resistencia para el libro Figuraciones. Estética, género y corporalidades de La Cifra Editorial (México) y el artículo VATOS! Masculinidades en colectivo. Proyecto interdisciplinario de intervención sobre masculinidades para la Revista de Estudios de Género La Ventana de la UdG (ISSN 1405- 9436, E-ISSN 2448- 7224).

La presente edición de
Insurrecciones, resistencias y utopías: desafíos a la capitalización de los cuerpos
fue maquetada por Jimena Nieves Ugalde y Jorge A. Figueroa,
en la Coordinación de Artes Ediciones de la Facultad de Artes
de la Universidad Autónoma de Querétaro.
El cuidado de la edición estuvo a cargo de León Felipe Barrón Rosas.
Se publicó en mayo de 2023, en Santiago de Querétaro, Qro., México.

Desafío a la capitalización de los cuerpos

Iniciamos este libro con una serie de cuestionamientos que fungen a modo de punto de partida sobre la temática que abordamos: las insurrecciones, resistencias y utopías que desafían la capitalización de los cuerpos en el espacio latinoamericano. También nos interrogamos sobre cómo estas subjetividades resisten las asimilaciones domesticadas procedentes de los aparatos de dominación colonial-capitalista y qué nuevas posibilidades de habitar el mundo, a través de otras formas de saber-poder, proponen estos cuerpos insumisos.

Los capítulos aquí reunidos indagan sobre las alternativas que diferentes grupos de personas han desarrollado para persistir y nos invitan a repensar las formas en que los cuerpos desafían los regímenes de opresión hegemónicos. Las aportaciones de este libro se aproximan a fenómenos culturales y sociales de la región latinoamericana desde el marco más amplio de los estudios de género y las corporalidades, para dialogar de manera interdisciplinar con la literatura, los estudios culturales, la psicología, la historia, la arqueología, la cultura digital, la educación y las ciencias sociales, entre otras áreas de conocimiento.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE QUERÉTARO
FACULTAD DE ARTES



Coordinación de
Artes Ediciones
FACULTAD DE ARTES



m eG Género y
corporalidades