

ISSN: 0188-9478

Año 30, vol. 60 (julio / diciembre 2020)

# DEBATE FEMINISTA



CENTRO DE INVESTIGACIONES  
Y ESTUDIOS DE GÉNERO

Centro de Investigaciones y Estudios de Género  
Ciudad de México, 2020

## REVISTA DEBATE FEMINISTA

Publicación semestral del Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México, incorporada a los siguientes índices, catálogos y bases de datos: Academic Search Complete, Fuente Académica, ScienceDirect, EBSCO, JSTOR, HAPI (Hispanic American Periodicals Index), ERIH PLUS, Catálogo Latindex.

CC BY-NC-ND 4.0

2020, Universidad Nacional Autónoma de México  
Centro de Investigaciones y Estudios de Género

Revista editada e impresa en México

ISSN: 0188-9478

Fundadora: Marta Lamas

Directora: Hortensia Moreno

Tipografía y formación: Alina Barojas Beltrán

Portada: Julio César Salgado López

Imagen de portada: *Fabián Cháirez, Novo, 2013*

Desarrollo web: Diego A. Ramírez Muñoz

Diseño web: Cindy Carolina Martínez Lagos

Asistente editorial: Paola Gabriela Ortega Garay

Corrección de galeras: Alejandra Tapia y Cecilia Olivares

Correo-e: [debatefeminista@cieg.unam.mx](mailto:debatefeminista@cieg.unam.mx)

Teléfono: 5623-0020

Página web: [www.debatefeminista.cieg.unam.mx](http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx)

Certificado de licitud de título: 11127; certificado de licitud de contenido: 7759; expedidos el 24 de abril de 2000. Reserva de derechos al uso exclusivo: 04-2016-050311391300-102. Reserva de derechos al uso exclusivo de la difusión vía red de cómputo: 04-2016-082315010800-203, otorgada el 25 de agosto de 2016. Tiraje: 60 ejemplares. Se terminó de imprimir en junio de 2020. Imprenta: Gráfica Premier, S. A. de C. V., 5 de Febrero 2309, Colonia San Jerónimo, Chicahualco, C. P. 52170, Metepec, Estado de México.

Las colaboraciones aparecidas con firma son responsabilidad de sus autores y autoras y no reflejan necesariamente la postura del CIEG.

Esta es una publicación bajo la licencia Creative Commons Attribution-Non Commercial-No Derivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Para mayor información sobre el uso no comercial de los contenidos que aquí aparecen, favor de consultar: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

# ÍNDICE

## ARTÍCULOS

- 1** Transgresión social y género: notas conceptuales y epistemológicas para una sociología feminista de la transgresión  
*Social Transgression and Gender: Conceptual and Epistemological Notes for a Feminist Sociology of Transgression*  
*Transgressão social e gênero: notas conceituais e epistemológicas para uma sociologia feminista da transgressão*  
Gilberto Morales Arroyo
- 24** Una lente feminista de la desigualdad económica  
*A Feminist Perspective on Economic Inequality*  
*Uma lente feminista da desigualdade econômica*  
Stefania Tapia Marchina
- 48** Hacia una nueva metafísica del género  
*Towards a New Gender Metaphysics*  
*Para uma nova metafísica do gênero*  
Siobhan Guerrero Mc Manus
- 75** Regulación y victimización del homoerotismo entre hombres en contextos de conflicto armado en Colombia  
*Regulation and Victimization of Homoeroticism Among Men in Contexts of Armed Conflict in Colombia*  
*Regulação e vitimização do homoerotismo entre homens em contextos de conflito armado na Colômbia*  
Sebastián Giraldo Aguirre y Gabriel Gallego Montes

- 100** Cuerpo-cámara-ojo: presencia e intersubjetividad en el trabajo de la artista Pola Weiss

*Body-Camera-Eye: Presence and Intersubjectivity in the Work of the Artist Pola Weiss*

*Corpo-câmera-olho: presença e intersubjetividade no trabalho da artista Pola Weiss*

Maite Garbayo-Maeztu

- 127** Variantes de la parentalidad de personas de la diversidad sexual y afectiva: el caso de hombres gays y mujeres lesbianas en la Ciudad de México

*Variations in Parenting Styles in People with Sexual and Emotional Diversity: The Case of Gay Men and Lesbian Women in Mexico City*

*Variantes da parentalidade entre pessoas de diversidade sexual e afetiva: o caso de homes gay e mulheres lésbicas na Cidade do México*

Oscar Emilio Laguna Maqueda y Fernando Salinas-Quiroz

- 154** Somos guapas, somos listas, somos putas feministas: encarnando prácticas disidentes con las Putas Indignadas de Barcelona

*We Are Beautiful, We Are Smart, We Are Feminist Whores: Embodying Dissenting Practices with the Putas Indignadas of Barcelona*

*Somos prestes e bonitas, somos putas feministas: encarnando práticas dissidentes com as Putas Indignadas de Barcelona*

Livia Motterle

## RESEÑAS

- 178** Un archivo de sentimientos / Reseña de Ann Cvetkovich. (2018). *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Francisco Hernández Galván

- 181** Disidentes de género: la nueva generación / Reseña de Kate Bornstein y S. Bear Bergman (comps.). (2019). *Disidentes de género: la nueva generación*. México: Texere.

Fernanda Liceth Zavala Mundo

- 184** La épica común de una escritora mexicana / Reseña de Elvira Liceaga (2018).  
*Carolina y otras despedidas*. Ciudad de México: Caballo de Troya.  
Juan G. Gelpí



# Transgresión social y género: notas conceptuales y epistemológicas para una sociología feminista de la transgresión

*Social Transgression and Gender: Conceptual and Epistemological Notes for a Feminist Sociology of Transgression*

*Transgressão social e gênero: notas conceituais e epistemológicas para uma sociologia feminista da transgressão*

Gilberto Morales Arroyo

Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Ciudad de México, México

Recibido el 30 de julio de 2019; aceptado el 29 de febrero de 2020

Disponible en Internet el 15 de junio de 2020

---

**Resumen:** Este artículo es un primer esfuerzo analítico por constituir una sociología feminista de la transgresión. A partir de la sociología de la desviación, el feminismo y el psicoanálisis, se proponen algunas notas para dotar de contenido teórico y epistemológico a conceptos que nos permitan comprender el fenómeno de la ruptura del orden social, caracterizado como *la gramática del horror*. Primero, se explica la base conceptual de esta propuesta. Después, se debate por qué el concepto de desviación es insuficiente para interpretar y comprender la ruptura del orden social. Finalmente, se presenta la propuesta conceptual y temática que debería seguir una sociología que, respecto al fenómeno de la transgresión social, pretenda visibilizar los cuerpos, comportamientos y prácticas de las mujeres. Metodológicamente, se trata de un debate teórico analítico que recurre, ahí donde es necesario, a referentes empíricos del orden social actual en México.

*Palabras clave:* Transgresión; Violencia; Desviación; Simbólica de género; Criminología feminista

*Correo electrónico:* humusg@hotmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-6450-5663>

Debate Feminista 60 (2020) pp. 1-23

ISSN: 0188-9478, Año 30, vol. 60 / julio-diciembre de 2020/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2020.60.01>

© 2020 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

**Abstract:** This paper is a first analytical effort to constitute a feminist sociology of transgression. Based on the sociology of deviation, feminism and psychoanalysis, some notes are proposed to provide theoretical and epistemological content for concepts to enable us to understand the phenomenon of the rupture of the social order, characterized as the *grammar of horror*. First the conceptual basis of this proposal is explained. Then the author debates why the concept of deviation is insufficient for interpreting and understanding the rupture of the social order. Finally, the conceptual and thematic proposal that should be adopted by a sociology that seeks to make women's bodies, behaviors and practices visible is presented. From a methodological point of view, this is an analytical theoretical debate that uses empirical references from the current social order in Mexico where necessary.

*Keywords:* Transgression; Violence; Deviation; Gender symbolism; Feminist criminology

**Resumo:** Este artigo é um primeiro esforço analítico para constituir uma sociologia feminista da transgressão. A partir da sociologia do comportamento desviante, do feminismo e da psicanálise, propõem-se algumas notas para fornecer conceitos de conteúdo teórico e epistemológico para entender o fenômeno da ruptura da ordem social, caracterizada como a gramática do horror. Após explicar a base conceptual desta proposta, discute-se por que o conceito de desvio é insuficiente para interpretar e entender o colapso da ordem social. Finalmente, apresentamos a proposta conceptual e temática a seguir para uma sociologia que, com relação ao fenômeno da transgressão social, procure tornar visíveis os corpos, comportamentos e práticas das mulheres. Metodologicamente, é um debate teórico analítico que utiliza, quando necessário, referências empíricas da ordem social atual no México.

*Palavras-chave:* Transgressão; Violência; Desvio; Simbolismos de gênero; Criminologia feminista

---

## Introducción

Por lo menos desde 2010, particularmente por el narcotráfico (y la cultura que le rodea) y su combate por parte del Estado, nuestra sociedad expresa la violencia de manera tan cruenta que se han buscado modos de analizarla y comprenderla. Tal es el caso del concepto *gramática del horror* (Reguillo, 2012): la forma en que la violencia (ejercida desde el Estado o desde los poderes *de facto*) se inscribe en los cuerpos es muestra de un poder que los deshumaniza, que los coloca en lo siniestro, ahí donde lo imaginario y los simbólico se suspenden (Morin, 2015, p. 170). En mancillar, mutilar, decapitar, desollar, se pone en juego una realidad que reitera la *transgresión* social.



¿Cómo descifrar o leer dicha gramática? ¿Cómo comprender ese lenguaje? La criminología (tanto la positivista como la crítica) es el discurso científico que se encarga de dar explicación al fenómeno delictivo; sin embargo, lo hace, como se verá a continuación, de manera sesgada y parcial. En sus análisis, explicaciones, descripciones y conclusiones, sistemáticamente se ha excluido o *mal-dicho* (Morales, 2014) a las mujeres.

El objetivo principal de este artículo es presentar una propuesta alternativa para comprender la gramática del horror que caracteriza el contexto actual de la sociedad mexicana y evitar los sesgos analíticos y epistemológicos que presentan algunas corrientes del pensamiento criminológico; tal es el caso, por ejemplo, de la criminología crítica, aquella corriente a la que más se ha recurrido —por sus distanciamientos epistemológicos con el positivismo— para explicar el fenómeno de la ruptura del orden social.

Se trata, por lo tanto, de un primer esfuerzo para constituir lo que se denominaría una *sociología feminista de la transgresión* para dar cuenta de la relación entre las estructuras sociales y el comportamiento de las y los sujetos; en particular, de los significados, simbólicos e imaginarios, conferidos a la transgresión, la reacción social frente a esta y sus efectos funcionales para la sociedad, así como los factores que la condicionan y el modo en que dichas estructuras generan subjetividades particulares (Baratta, 2009, p. 15), desde referentes teóricos del feminismo de Estela Serret (2011) y con la perspectiva de género como elemento de vigilancia epistemológica.

El punto de partida es una propuesta que toma el género como un concepto analítico fundamental para comprender el fenómeno de la transgresión. Más adelante, se discuten las razones por las cuales se debe optar por este último, en lugar del concepto de *desviación* (clave en las distintas corrientes de la criminología crítica y la sociología). Finalmente, se presentan las principales cuestiones que debe desarrollar la sociología feminista de la transgresión, derivadas, principalmente de los problemas que el feminismo ha detectado tanto en la criminología crítica como en la positivista.

## Hacia una sociología feminista de la transgresión

Según las distintas corrientes del pensamiento feminista sobre la criminología, la desviación *hace género*, es decir, el fenómeno de la ruptura del orden social no solo tiene relación con la clase y las etiquetas que el poder político coloca sobre los sujetos que se desvían, sino que también es un importante

marcador de identidad de género y de raza. En varias investigaciones de esta corriente de la criminología, el *género* es definido como la construcción social de la diferencia sexual: una serie de patrones, evaluaciones y características socioculturales y psicológicas de conductas femeninas y masculinas (DeKeseredy, 2011, p. 29), o como atributos y comportamientos relacionados con la categoría de sexo (Britton, 2011, p. 14), todo lo cual interviene en el tipo de conducta delictiva que es característica de cada sexo.

Frente a esta primera definición, tengo una propuesta alternativa: la de tomar el género como categoría analítica para comprender las identidades sociales e individuales (no solo las de género) y aplicarla al problema que nos ocupa: el de la transgresión. Aquí el género, en vez de ser un simple *marcaje de identidad*, se despliega en tres registros relacionados entre sí para dar cuenta de una realidad social compleja: 1) *el género simbólico* (GS), 2) *el género imaginario social* (GIS) y 3) *el género imaginario subjetivo* (GISb) (Serret, 2011).

El primer registro hace alusión a la pareja simbólica nuclear o primaria cuya dinámica significativa es el referente para interpretar y comprender el mundo como fenómeno natural, hecho social o asunto personal. Todo es inteligible a partir de una asignación de género, incluso lo gramatical. Lo *masculino* se expresa como un espacio bien delimitado, definido, centrado; es lo inteligible, positivo, lo que constituye, en los registros imaginarios, la categoría de sujeto. Lo *femenino* es lo no masculino, porque lo define a partir de una marca; de ahí que tenga una carga densa de significados, pues al tiempo que marca la diferencia y constituye identidad, queda excluido de todo aquello que limita y define: su propia definición deriva, paradójicamente, de esta operación.

La densidad significativa de lo femenino se manifiesta en tres consecuencias que operan en los registros imaginarios: se establece 1) como *objeto de deseo*, en tanto que significa la completitud de aquello que definió y, por tanto, delimitó; 2) como objeto de *temor*, porque, de acceder a esa completitud, la diferenciación desaparecería y con ello la idea de sujeto mismo, y 3) como *objeto de desprecio*, pues al delimitar, lo femenino es susceptible de ser domeñado y utilizado como elemento de intermediación y, con ello, es generador de vínculos sociales (Serret, 2011, p. 81).

Todo lo que hay en el mundo pasa por un tamiz simbólico-cultural de interpretación, donde lo masculino/femenino es un referente primario de significación, pues dota de significado a las antinomias con las cuales se ordena, significa y comprende al mundo: naturaleza/cultura, orden/caos,

salud/enfermedad, profano/sagrado, propio/extraño, normal/anormal. Cada una de esas categorías implica una correspondencia con la carga significativa de la pareja masculino/femenino.

El uso de la diagonal como *cesura* que une/separa lo masculino de/con lo femenino quiere señalar la especificidad de la antinomia del género. Esta pareja, como ninguna otra, encarna el significado de la *dinámica libidinal*. Serret acude a ese concepto del psicoanálisis para hacer referencia a aquella carga energética (no solamente sexual) que lleva al ser humano a actuar, en particular, a construir cultura:

Esta metáfora (*la dinámica libidinal*) nos ayuda a comprender cómo representamos socialmente el elemento dinámico que nos hace movernos, transformarnos, generar historias, actuar, hablar, relacionarnos. Se trata de la dinámica que da origen al deseo: tenemos una totalidad sobre la que se traza una marca que la irrumpe (lo *femenino*), y como resultado tenemos algo que una vez delimitado es significado (lo *masculino*).

El trazo de la marca instaaura la carencia, y al mismo tiempo instaaura el deseo. El sujeto, carente por definición, ha renunciado a todo lo que no es: la falta, producto de su delimitación subjetiva lo constituye en sujeto de deseo (Serret, 2011, p. 80, las cursivas son de G.M.).

La *dinámica libidinal*, expresada como la actuación de lo femenino, en el momento que delimita genera identidad y, al mismo tiempo, carencia; una realidad que está en falta y que solo así puede ser. De ahí que, simbólicamente, el sujeto sea comprendido *en falta* y motivado a construir cultura (una manera de sublimar la carencia y la ausencia de completitud; si se obtuviera la completitud o se accediera a ella, el sujeto *desaparecería*; lo cual, sin embargo, desea constantemente).

Los discursos, el derecho, los códigos, las leyes, los reglamentos, los rituales, los mitos, las ideologías políticas, los modos cotidianos de hacer las cosas, las etiquetas y las tipificaciones son guiones de actuación social que organizan y transmiten los significados masculinos/femeninos que se les otorgan a las cosas, personas, comportamientos, cuerpos, instituciones, hechos naturales y sociales. Esto es lo que se entiende por *género imaginario social* (GiS). Este registro se encuentra contextualizado histórica y socialmente, aunque forzado por los significados del GS, que son un elemento estructurante de las sociedades.

Finalmente, el posicionamiento particular de cada persona frente al GiS, el modo en que se apropia de los significados de lo masculino/femenino, actúa y se hace de un cuerpo de acuerdo con ellos, es el *género imaginario subjetivo* (GiSb). Se trata de la performatividad propia de cada sujeto, con

la cual se concibe imaginariamente, lo que implica a su vez la mirada del otro. El GiSb es el resquicio de la agencia o capacidad de ser sujeto de acción social.

Es en este último registro donde se habla, propiamente, de hombres y mujeres, o de cualquier otra identidad, incluso de aquellas que no solamente son de género (clase, raza, etnia, nacionalidad, edad). Los varones son un grupo de personas que actúan mayoritariamente significados de masculinidad inteligibles a partir del GiS, mientras que las mujeres son aquel grupo de personas que actúan significados de feminidad. Ningún ser humano actúa solamente significados de masculinidad o feminidad: no se trata de sujetos preexistentes a un orden social; en todo caso, son sujetos inteligibles a partir de la asignación de una identidad genérica (Butler, 2007, pp. 70-85).

A continuación se pretende operacionalizar las definiciones de estos registros para comprender el fenómeno de la transgresión social y sus efectos.

## De la desviación a la transgresión

El concepto de desviación alude a una *innovación* o actuación tangente a los marcos jurídicos y normativos en una sociedad dada. Un sujeto se desvía cuando se le aplica una etiqueta por una reacción social negativa dado que su comportamiento no es acorde a las normas (Larrauri, 2006, pp. 1-38). Este *desvío* supone que el sujeto tiene conocimiento de dichos marcos, que no los rechaza del todo o al menos los tiene presentes. Una persona que se *desvía* puede estar de acuerdo en que vulnerar las normas es incorrecto y estar consciente de que su acción se encuentra en conflicto con valores e intereses dominantes. El realismo de izquierda (la postura marxista de la criminología crítica) sostiene que la desviación es un modo de hacer frente a problemas sociales de carácter estructural, tales como el desempleo, la falta de acceso a la educación o la marginación económica (Young, 1993, p. 21). Analíticamente, la desviación se refiere a un proceso donde la reacción social (o el discurso, en términos amplios) es fundamental, pues rotula al sujeto como desviado, independientemente de que sea interpelado por la etiqueta.

Una pregunta es pertinente: ¿se puede hablar de desviación cuando una acción o comportamiento representa o significa una *ruptura* con un marco normativo, jurídico, moral o consuetudinario? En otras palabras, ¿de qué se trata y cómo definir una acción que no pretende ser tangencial, sino (incluso inconscientemente) *romper con los límites, desdibujar los contornos, desaparecer*

la diferenciación que otorga cualquier marco normativo? Veamos algunos ejemplos para ilustrar esta cuestión.

En el imaginario social goza de popularidad la idea de que un delincuente consignado a prisión por delitos sexuales será violado por algunos de los internos. Se trata de un castigo ilegítimo e informal. El delincuente sexual es un *monstruo*, su presencia dentro de la cárcel horroriza; la población penitenciaria no ve en él sino pura incontinenencia del deseo que, en ciertos casos, no debe desbordarse: vulnerar sexualmente el cuerpo de otra persona *borra* las diferencias que fundamentan nuestro orden social, *desdibuja* los roles sexuales con los cuales se establece, socialmente, el intercambio “respetuoso”, “uniforme” y “recíproco” del vínculo social (Payá, 2006, p. 190). El violador no se *desvía* de un marco que establece las reglas de acceso a los cuerpos de las mujeres, sino que lo rompe francamente, lo infringe de manera directa; de ahí el horror que se deposita en su cuerpo, de ahí que lo nombren monstruo, de ahí que lo violen: *es un transgresor* entre los que transgreden.

En segundo lugar, si la reacción social negativa no se hace presente, ¿es posible nombrar el rompimiento del marco normativo? ¿Existe solo la desviación pública, aquella que dispone de un mecanismo de control social donde se presenta tal reacción? ¿Hasta qué punto la reacción social negativa provocada por la desviación supone un relativismo cultural que dificulta la definición y análisis de la ruptura del orden social?

La agresión sexual y el asesinato son delitos penalmente sancionados. Resulta interesante que, en la sociedad mexicana, la reacción social negativa (la jurídica o formal, pero también la informal) ante la agresión sexual se ponía entre paréntesis cuando el agresor era el marido de la víctima: violar a la esposa no constituía un delito en nuestro código penal. No es sino recientemente que dicho acto se castiga sin que el vínculo matrimonial sea un atenuante. Sin embargo, para el imaginario social, ese acto aún se justifica en la idea de que el cuerpo de la mujer pertenece a su esposo, por lo que puede hacer con él lo que le plazca (Núñez, 2011, p. 176); según este imaginario, los maridos no transgreden las normas de acceso a los cuerpos de sus mujeres; no obstante, si no existe el consentimiento de la esposa, se trata de una violación, es decir, de un delito, de una transgresión.

Ante el feminicidio, el imaginario arriba señalado opera de manera semejante: “A las mujeres se les mata por el hecho de ser mujeres”, “porque se lo merecen”, “porque se lo buscaron”. A pesar de que existe una reacción social jurídicamente organizada que castiga los feminicidios, en promedio,

cada día de 2017 más de diez mujeres fueron asesinadas en México (SEGOB, INMUJERES, ONU Mujeres, 2017),<sup>1</sup> al parecer, porque *la reacción social* no es lo suficientemente fuerte como para que exista una respuesta estatal que lo impida, que procure justicia y prevenga tales delitos. ¿La permisividad del Estado, es decir, la endeble respuesta social formal, que “reacciona” poco frente a los delitos contra las mujeres —desde el acoso callejero, el tocamiento sin consentimiento, la violencia sexual, la explotación de sus cuerpos, hasta el asesinato—, es suficiente para decir que no constituyen una desviación?

La *desviación* es un concepto útil para el análisis de la delincuencia común, particularmente por su carácter desontologizador del sujeto desviado, y para ello hay que reservar su uso. Sin embargo, es importante tener en cuenta las consecuencias políticas y jurídicas de seguir empleando este concepto cuando se trata de violencia contra las mujeres: no podemos decir que se trata solo de *desviaciones*, es decir, modos de innovar frente a problemas de exclusión social. El género, que se pone en juego en la ruptura del orden social, es una cuestión de carácter simbólico que es necesario teorizar y explicar. La *desviación*, como concepto analítico, es poco útil para dar cuenta de dichos fenómenos. Si con este concepto no es posible explicar las infracciones que agrupamos en la idea de violencia contra las mujeres, tampoco lo es para abordar y comprender la gramática del horror que forma parte del imaginario social mexicano.

En lugar de la categoría de *desviación* (que reservo para aquellos delitos que se agrupan en la delincuencia común), se propone el concepto de *transgresión* para comprender, en particular, el fenómeno de la ruptura de los marcos normativos, lo cual incluye la violencia que se ejerce contra las mujeres.

## El goce nunca (puede ser) suficiente

Uno de los principales objetivos de la sociología jurídica feminista es dotar de contenido teórico al concepto de *transgresión*, de modo que sea operativo para analizar y comprender, desde la perspectiva de género, la gramática del horror con la que se escribe la realidad de México —que incluye la violencia

<sup>1</sup> El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2019) señala que, en 2018, en promedio, diez mujeres fueron asesinadas cada día en nuestro país. SEGOB, INMUJERES, ONU Mujeres (2017) señalan la misma tendencia a partir de un estudio longitudinal de 31 años (1985-2016) de defunciones femeninas con presunción de homicidio.

estructural contra las mujeres—; es decir, que dé cuenta de los espacios, cuerpos, vínculos y comportamientos de las mujeres, y de las relaciones de poder que existen entre los sexos. En principio, plantearé algunas hipótesis al respecto. Para ello, conviene regresar a la lógica simbólica de género.

Se ha dicho que lo femenino traza una diferenciación, delimita, constituye el significante de los significados de masculinidad (Serret, 2011). Con ello, se instaaura el deseo, así como la promesa de un goce, con lo cual, a la vez, se instituye la dimensión de lo sexual en el ser humano quien, por lo tanto, se subjetiva y adquiere una identidad (Gerber, 2007, p. 193).<sup>2</sup> Ese deseo, representado por la cesura en la pareja simbólica masculino/femenino, es el elemento dinamizador, vale decir, libidinal, lo que lleva a actuar al ser humano; entre otras cosas, a construir cultura. Mientras que el goce, por su lado, puede ser definido como la erotización del daño (Morales, 2014: 10). Esto es lo que en el psicoanálisis freudiano se llama *pulsión de muerte*: “repetir lo doloroso, evidencia que hay placer en el dolor y en la destrucción desequilibrante” (Morales, 2014: 160).

¿Es posible pensar la *transgresión* en el contexto de la *cesura*, ese trazo simbólico que constituye, que delimita, que hace sentido y, entre otras cosas, constituye sujeto, mediante una marca que genera la otredad? En efecto: “La transgresión es un gesto que concierne al límite... la transgresión lleva al límite hasta el límite de su ser” (Foucault, 1999: 167), lo cual supone un goce. Por supuesto, el límite es esa cesura, esa marca simbólica. En esta lógica, es posible plantear un primer significante de transgresión, y a partir de ahí es posible el grado cero de la transgresión, es decir, en tanto significante sin significado que nos remite a un gesto por fuera de la ley los marcos normativos; es decir, comprender cómo operan las cadenas significantes que dotan de significados a las estructuras sociales y son posibles en el devenir social.

Dado que se refiere al orden simbólico, la cesura como una transgresión no alude, de ninguna manera, al delito o al crimen. En el orden simbólico, lo femenino, al instaurar la marca que pone el límite y define, es registrado como un elemento de deseo y se intenta *tenerlo* por medio del goce: acceder a aquello que *queda fuera* (y que constituye a la vez) significa completitud y, al mismo tiempo, desaparición de aquello que se ha constituido; de ahí que lo femenino también sea una marca de temor y desprecio.

<sup>2</sup> Para el desarrollo de la categoría de *gocce* véase Morales, 2014.

Esta lógica se pone en juego en el orden imaginario social y subjetivo, es decir, en el devenir empírico de lo social. Si las personas están constituidas como sujetos en falta y, por lo tanto, de deseo, entonces imaginariamente (e inconscientemente) están en la búsqueda del goce pleno, sin límites: la transgresión (en este nivel sí podemos hablar ciertos crímenes donde el sufrimiento del cuerpo del otro aparece en primer plano) puede ser una de las vías, un medio para tal fin. La transgresión no es tangente, es más bien, reiterativa, es un exceso que pone en juego la realización de ese goce.

La palabra articulada en discursos y en dispositivos de poder (médico, biológico, gramatical, económico, político), en particular el jurídico, con las figuras legales y los tipos penales que establece, opera y sanciona los límites sociales que, de ser rebasados, desdibujados o inobservados suponen la emergencia de una transgresión (mas no una desviación).

De tal modo, dicho discurso opera bajo la lógica simbólica. El derecho anuda vínculos sociales, establece reglas de transmisión de bienes (materiales y simbólicos, e incluso de personas), asegura la reproducción del orden social y salvaguarda la vida del ser humano. Pero, con esas operaciones, hace algo más. El discurso jurídico (como todos los discursos), al establecer el límite necesario socialmente (porque solo así el sujeto es viable), hace posible la transgresión, instaura el deseo (y el vértigo) de llevar al límite hasta su límite, es decir, por medio del goce, no sin una advertencia, la desaparición imaginaria del sujeto transgresor y de aquello que transgrede (o su feminización, como veremos). En otras palabras:

El goce es una noción de la que, en primer término, habla el derecho: gozar de una cosa es poder usarla y hasta abusar de ella. Precisamente es para limitar esto último que el derecho elabora categorías como “usufructo” en la que se vincula la posibilidad de uso de un bien con los frutos que se pueden obtener de él: se puede utilizar un bien —incluso el propio cuerpo o del otro— pero hasta cierto punto porque no se puede rebasar un determinado límite, el que asegura la preservación del mismo (Gerber, 2007, p. 193).

La promesa de acceder al goce absoluto nunca se cumple (Gerber, 2007, p. 192). Sin embargo, se intenta reiterativa y ritualmente, por ejemplo, en las fiestas, en los rituales sociales donde están permitidas ciertas acciones que no lo están en lo cotidiano y, sobre todo, a través de la transgresión, desde la más simple ilegalidad hasta la mayor atrocidad:

Regresemos al ejemplo del delincuente sexual. Ante los ojos de la población penitenciaria su cuerpo representa una monstruosidad, porque en él se *encarna* el goce que significa la



transgresión de los roles sexuales y el establecimiento, por parte de los varones, de las reglas que regulan el acceso al cuerpo de las mujeres en las sociedades modernas; ese goce es en una transgresión que no puede ser porque desdibuja lo social y por ello, la constitución del sujeto mismo (Payá, 2006, pp. 181-191).

Una manera de comprender la transgresión desde el feminismo puede ser que la sociología, con el apoyo de disciplinas como el psicoanálisis y la antropología, analice, por un lado, cómo se pone en juego, en el imaginario social y subjetivo, el goce: la vía por la que se manifiesta el deseo, elemento dinamizador representado como la cesura entre lo *masculino* y lo *femenino*, es decir, el grado cero de la transgresión: ¿de qué manera podemos comprender los *feminicidios típicos del narco feroz* sino mediante una serie de rituales que ponen en juego la promesa del acceso al goce incontinente, donde el cuerpo de una mujer (desmembrado, disuelto, torturado, marcado, mutilado), como diría Edgar Morin (2015, pp. 170-182), es el mensaje de la atrocidad, del horror, de lo siniestro? La erotización del daño: el horror, lo aciago, es decir, todo aquello que está del lado del goce consumado sin límites, donde el significante “no” es desdibujado (Vega, 2007, p. 226), ahí donde hay pura transgresión.

Por supuesto que el simple robo, el tráfico de drogas, la violación o el asesinato, por mencionar algunos delitos, no caben dentro de los mismos mecanismos de ritualización de referentes simbólicos de la diferenciación social del orden de género. Sin duda, conviene reservar para el delito común el concepto de desviación; para aquellos donde se pone en juego la seguridad y libertad corporal y la vida del sujeto, la transgresión es de mayor utilidad. Sin embargo, en la medida en que en la definición este último, el goce, desempeña un papel fundamental, puede derivar análisis interesantes en la dinámica de la desviación, pues en esta, sostenemos, siempre se jugará algo del goce.

Por otro lado, si el crimen o el delito responde, imaginariamente, a una lógica simbólica del grado cero de la transgresión, podemos cuestionarnos: ¿cómo nuestra sociedad establece y percibe los mecanismos legales y punitivos que operan, por contigüidad de significantes, en la lógica simbólica de género? ¿Será que las respuestas férreas por parte del estado (tales como las políticas punitivas) no son más que un mecanismo del imaginario social para corregir la falla simbólica (la transgresión en su grado cero), por un lado? Pero por otro, ¿qué hay de las respuestas sociales endebles ante las violencias hacia las mujeres? ¿Qué hay de las transgresiones cometidas por mujeres?

## Transgresión y dinámica de género: quitar al varón del centro

Desde la década de 1970, las feministas han señalado que el discurso criminológico tiene un sesgo epistemológico: el androcentrismo (Britton, 2011; Downes y Rock, 2007, pp. 421-449; Flavin, 2001; Larrauri, 2006; Walklate, 2004). La criminología ha centrado sus análisis en los varones. En sus argumentos, implícitamente, puede leerse que la relación entre los varones y la transgresión es el resultado de una *profecía*: lo primero se ha convertido en un predictor de lo segundo (Flavin, 2001, p. 273). De tal modo, esta disciplina ha contribuido a naturalizar la transgresión como un acto de los varones. En el imaginario social, los varones tendrían el monopolio de la transgresión.

Los argumentos y conclusiones de la criminología son poco o nada válidos y útiles para interpretar, analizar y comprender, por un lado, el comportamiento de las mujeres transgresoras, sus cuerpos, vínculos, espacios y subjetividades, y el modo en que la sociedad reacciona frente a dicho comportamiento; y por el otro, la manera en que la sociedad se posiciona ante las transgresiones en *contra* las mujeres, en particular, frente a la violencia cruenta y expresiva (sobre todo de carácter sexual) que las acompaña. Una interpretación feminista, además de atender a lo anterior, serviría para analizar la transgresión en términos generales.

La sociología feminista de la transgresión pretende evitar el sesgo androcéntrico: es necesario quitar del centro del análisis al varón y colocar el género. Hay que comenzar planteando que la transgresión, como señala la criminología feminista, *hace género* y, a la vez, la transgresión está determinada por el orden simbólico. Aquí no debe comprenderse por género “la diferencia cultural de la desigualdad sexual”, ni debe usarse como categoría descriptiva (DeKeseredy, 2011, p. 29). Se trata, más bien, de un concepto analítico y explicativo: una categoría que permite, según nuestra perspectiva teórica, analizar cómo la transgresión opera bajo la lógica de género, cómo el género la hace inteligible en el discurso, la pone en acción y así influye en la constitución de subjetividades.

En el plano imaginario, de acuerdo con la criminología feminista, la transgresión establece una serie de etiquetas. La transgresión se actúa de tal modo que ritualiza la masculinidad, y, por lo tanto, su guion es interpretado por varones, mujeres y cualquier otra identidad de género, aunque sea concebida como una acción social que por naturaleza solo *deben-pueden* realizar los varones. Dicha naturalización debe ser un tema central en la sociología

feminista de la transgresión: una de las maneras en que la identidad (principalmente de los varones, pero no solamente), se pone en acto, se valida y (auto)afirma como *masculina* es mediante la comisión de delitos o crímenes, muchos de los cuales se expresan de manera violenta (Messerschmidt, 2006). Sin embargo, esta masculinidad no es la hegemónica.

Por ejemplo, los jóvenes enrolados en las filas del narcotráfico en México expresan la gramática del horror de nuestros tiempos con las siguientes frases: “no le saco, no le tengo miedo a nada, arremango, hombres cabrones, no somos culones, no somos jotos, echados para adelante, de una pieza, hombres no chamacos, hombres no putos ni viejas” (Núñez y Espinoza, 2017, p. 111). Estas palabras expresan una vía de la masculinidad y su relación con la transgresión: actos que ritualmente expresan lo que no-es, es decir, lo femenino (que no las mujeres; sin embargo ellas, como portadoras de identidades de género no hegemónicas, son la vía que representa dichas expresiones negativas).

La crítica feminista a las criminologías positivista y crítica sostiene que la transgresión no debe ser entendida en relación con los varones, sino con la masculinidad (Chesney-Lind, G. Shelden, 2014, pp. 107-145; Messerschmidt, 2006). Ahora hace falta analizar por qué y de qué modo las sociedades modernas han llegado a significar la transgresión como una acción social que se asocia con esos significantes y cómo es interpretada cuando la realiza una o varias mujeres: ¿qué sucede con la identidad, el cuerpo, las acciones y espacios de las mujeres transgresoras? ¿Cómo analizar el efecto de lo masculino sobre un grupo de personas que actúan mayoritariamente significados de femineidad? ¿Cuáles son sus significantes de exclusión o negatividad para apropiarse de una identidad transgresora?

El orden social moderno está garantizado por los procesos de diferenciación introyectada simbólicamente por la ley del padre (o cualquier figura de autoridad, lo cual incluye a la madre) (Payá, 2013) y puesta en acto por medio de los vínculos que se establecen a partir de la interdicción del incesto. Se trata de un vínculo fundamentalmente excluyente que dota de significados al sujeto dentro de la novela familiar de tal modo que lo hace inteligible socialmente. La prohibición del incesto es la manera en que socialmente se reglamenta el acceso al cuerpo de las mujeres. En nuestra sociedad, el acceso se da de manera colectiva (la prostitución) o en serie (el matrimonio). La transgresión de dicha reglamentación es, en el plano de lo imaginario, inadmisibile, pues borra las diferencias que, paradójicamente, posibilitan los

procesos de identificación e identidad; de ahí que se castigue al delincuente sexual de manera ilegítima dentro de la prisión.

Ahora bien, esa misma transgresión puede ser interpretada de otra manera. Investigaciones sociológicas, antropológicas y feministas de distintas latitudes sobre mujeres en prisión coinciden en un aspecto destacable: un número considerable de las internas comparten un pasado de violencia, particularmente sexual, en muchos casos ejercida por un familiar o conocido; se trata, además, de mujeres que toda su vida se han visto a sí mismas como la “oveja negra” de la familia (Carlen y Worrall, 2004, pp. 28-47; Payá, 2013).

En ese contexto, una transgresión consumada por una mujer puede interpretarse como un llamado a la ley (Payá, 2013, p. 173) de la que, simbólica e imaginariamente, ha sido excluida por partida doble. Por un lado, al *no ser* considerada como sujeto del contrato que funda lo social, sino como el objeto que sella los pactos entre varones; por otro lado, al ser el objeto de la transgresión de ese pacto: la que cometen los delincuentes sexuales mediante la violencia sexual contra las mujeres. Si aquellos borran mecanismos que ritualizan referentes simbólicos de diferenciación social, las mujeres delincuentes que han sido víctimas de esa violencia recurren a la transgresión para ritualizar y hacer presente en sus vidas la ley fundamental que da sentido a los sujetos por medio de una acción que significa la masculinidad, y por esa vía solicitan, imaginariamente, una visibilidad, por ejemplo, como sujetos de derecho.

La sociología feminista se debe preguntar: ¿qué características de la masculinidad se ponen en juego en la transgresión? ¿Se trata de la capacidad de fundar orden social? ¿Cómo se perciben a sí mismos/as los/as transgresores/as, particularmente una persona que, actuando en su mayoría significados de feminidad, pone en escena una acción significada como masculina y asociada con los varones? ¿Cómo son las subjetividades que construye la transgresión? ¿Cómo figura la transgresión social en la conformación de las identidades de género y en el orden social mismo? ¿Será la transgresión, en su forma de delito o crimen, paradójicamente, una exigencia al orden, al límite que hace al sujeto y a lo social inteligibles, en una sociedad donde el goce por lo inmediato, y sus vías ilegales de acceder a ello, sustituyen los medios legales para obtener el estatus social y económico demandados socialmente?

## La reacción social, la feminización del otro y el estatus de la víctima

Quitar del centro al varón y colocar al género implica tener presente la reacción social frente a la transgresión. Sostengo que la transgresión es una construcción social, dado que genera dicha reacción, pero planteo que dicha reacción no es necesariamente negativa, como sí se considera con el concepto de la desviación.

Esta operación epistemológica permite también observar y comprender la realidad atroz a la que se ven sujetas las mujeres. En un país como México se dice: “cuerpo de mujer: peligro de muerte” (Segato, 2008, p. 79). Los crímenes contra las mujeres expresan una estructura social particular; comprender la gramática del horror que vive nuestro país implica poner atención en dicha expresión, esto es, en la relación entre reacción social-sujeto transgresor-víctima.

La víctima es femenina, incluso gramaticalmente (Rivera Garza, 2010, p. 28). Sea cual sea la identidad de género del sujeto transgredido, en tanto víctima, tiene que ser *feminizado*: esto sucede cuando se trata como objeto de desprecio y susceptible de ser domeñado. Como tal, la víctima, por la vía de la transgresión, es despersonalizada; su humanidad se ve reducida al mínimo. Ello puede implicar desaparecerla de forma cruenta, de manera en que se exprese el puro goce.

En nuestra sociedad, el cuerpo violentado es el mensaje de la atrocidad para ciertos grupos delictivos organizados, como el narco mexicano y su cultura caracterizada por imaginarios violentos (Morin, 2015, pp. 170-182); Segato diría que lo es de *toda* la sociedad mexicana. El cuerpo, entonces, es un significante de la estructura social y cultural mexicana de los tiempos contemporáneos donde el imaginario de género se juega de manera perversa. Es necesario analizar los mecanismos que feminizan a las víctimas: los factores, los medios y las consecuencias sociales de dicha feminización.

Sirvan de ejemplo los rituales atroces del narco mexicano, particularmente en los últimos diez años. Ahí se comunica la estructura social de los grupos delictivos, por ejemplo, sobre lo sagrado y lo profano —imaginario que, dicho sea de paso, es compartido por la sociedad en general—: a aquel que tuvo sexo con quien no debía (la transgresión del tabú del incesto) se le apuntan o queman los genitales (Morin, 2015, p. 179). Pero donde están presentes lo sexual y el género de manera privilegiada es, justamente, en los feminicidios.

En la discursividad del feminicidio —la violencia sexual que lo caracteriza— es posible apreciar un poder *despótico* que reclama una posesión absoluta, un desprecio y dominación del cuerpo de la mujer (Segato, 2008). Pero ¿por qué lo sexual y las mujeres marcan una diferencia en este tipo de transgresiones respecto a aquellas que el narco comete contra miembros de grupos rivales, militares, policías o civiles y cuyo efecto es el mismo, es decir, la feminización del otro?

Según Michel Foucault (1999, pp. 161-180), la sexualidad moderna se “prohíbe” por mecanismos perversos que la ponen bajo la luz del saber: se muestra ahí donde el discurso dice que hay que esconderla. La sexualidad es una *cesura* que no separa a la humanidad de la naturaleza; instituye, más bien, la prohibición sobre sí misma: la humanidad es el límite. La sexualidad, entonces, asegura la transgresión en un espacio carente de lo sagrado, es decir, ahí donde Dios ha muerto (el desencantamiento del mundo moderno, para usar las palabras de Weber). Esta muerte, señala Foucault siguiendo a Bataille, nos restituye a un mundo donde la experiencia del límite se descubre en un exceso que lo transgrede, es decir, en la sexualidad. No es casualidad que Foucault recuerde que *Dios es una mujer pública*.

En esta reflexión es posible entrever una relación que la sociología feminista de la transgresión no debe desdeñar: transgresión-muerte-sexualidad-feminidad: la sexualidad asegura, como ninguna otra experiencia social, un exceso que ritualiza la muerte de un objeto que es posible domeñar, subordinar. Por lo tanto, la transgresión (un exceso que se manifiesta privilegiadamente a través de lo sexual) feminiza al sujeto transgredido. Aquí, las mujeres son consideradas el objeto por antonomasia, lo que no significa que lo sean *por naturaleza*.

Uno de los modos de comprender lo femenino en la lógica simbólica sugiere las siguientes cuestiones: ¿es posible plantear que en la transgresión del cuerpo del otro hay un exceso de goce que intenta acercarse a ese grado cero de la transgresión? ¿Qué se pone en juego al domeñar, subordinar, castigar, marcar, hacer sufrir a un sujeto a través de su cuerpo, transgresión que al mismo tiempo funciona como castigo, incluso legítimo? ¿Por qué la transgresión necesariamente tiene que feminizar al sujeto y por qué la sexualidad es una vía privilegiada? ¿Por qué la víctima es femenina, incluso simbólicamente? ¿Por qué, por lo menos desde finales del siglo pasado, se ritualiza de esa manera la transgresión, es decir, de manera atroz y por qué lo sexual es uno de los medios predilectos de la transgresión?

Respecto a la relación entre la reacción social y la transgresión, la sociología feminista de la transgresión debe indagar ¿por qué existe una reacción social que le resta importancia a la víctima cuando se trata de una mujer? Si Dios (una idea que tiene que ser asesinada para confirmar el imaginario social del mundo moderno) es una mujer pública, entonces, mientras asegure dicho imaginario, se trata de un objeto cuyo destino poco importa en tanto objeto social predilecto de la transgresión.

## **Pactos patriarcales y la feminización del sujeto transgresor**

Para analizar de qué modo las sociedades modernas han asociado, en un primer nivel, la transgresión con significados masculinos, debemos preguntarnos cómo se juegan los significados de feminidad en la transgresión. Para explicarlo, es necesario hacer una muy breve referencia al tema de los pactos patriarcales.

Un pacto patriarcal es la relación que vincula a ciertas personas, particularmente varones, que establecen, a través de actos o rituales, la identidad masculina. Lo característico de dicho pacto es el objeto (o palabra) por medio del cual se sellan.

Lo que significa ser un hombre está históricamente determinado por la manera en que ellos designan lo que son y deben ser las mujeres, es decir, la heterodesignación de la identidad de las mujeres, quienes se convierten en la palabra-objeto, el mensaje con el que se sellan los pactos. En los pactos patriarcales de carácter moderno burgués, las mujeres son pactadas como un objeto al que se puede acceder ya sea de manera seriada o colectivamente (Amorós, 2008). Esa definición constituye la identidad de los varones, así como el supuesto del orden social. Por lo tanto, los varones están mandados, dado el pacto, a respetar dicha constitución. Los feminicidios pueden comprenderse a partir de la interacción de los varones por medio de los pactos patriarcales. Mujeres transgredidas, mujeres objetos-palabra, así como el cuerpo transgredido de manera cruenta que sirve de caligrafía para la gramática del horror: ¿qué comunican?, ¿quién o quiénes son los/as destinatarios/as?

En los feminicidios (como en la violencia contra las mujeres), la interlocución, además de ser vertical (entre la víctima y el agresor), es horizontal: el cuerpo-mensaje-palabra de las mujeres violentadas está dirigido a una hermandad viril, a los cofrades del agresor, a una fraternidad de aliados

y también de enemigos (Segato, 2008, pp. 88 y 92). Los varones asesinan a las mujeres para demostrar *quiénes son*, para demostrar su poder, su valía, su inconformidad ante otros varones; para expresar que esos cuerpos que no les pertenecen ni social ni imaginariamente, al menos les pertenecen de manera simbólica a través de la transgresión.

Estas transgresiones representan lo que son y deben ser las mujeres. Los cuerpos de las mujeres asesinadas son significantes que designan un conjunto de significados sobre el ser mujer en México, según sea la cofradía, es decir, el tipo de vínculos entre varones que imprime e interpreta dichos mensajes. De un lado, se encuentra la *sociedad en su conjunto*, hija del pacto social/sexual de corte burgués, que sostiene que las reales y buenas mujeres son las que habitan en el hogar; ellas son las “buenas” (madre-esposahija-hermana, cuya identidad vincular es lo que importa, no así su estatus de seres humanos). Del otro lado, *los poderes de facto*, como el crimen organizado, sellan un pacto que puede ser comprendido como libertino (Amorós, 2008, p. 245), el cual sostiene, frente a esa sociedad, que las por ellos asesinadas son las verdaderas mujeres (las que no les pertenecen, por eso las matan); de ahí que, incluso, ellas tengan un perfil muy particular (Segato, 2008). Finalmente, el poder corrupto —producto de un pacto mafioso, de la colusión entre *los poderes de facto* y *los de derecho*—no deja pasar la oportunidad para sostener que las asesinadas son mujeres sin importancia: prostitutas, es decir, la segunda identidad asignada a las mujeres de las sociedades hijas del pacto social/sexual.

Para comprender la gramática del horror, la sociología feminista de la transgresión debe analizar los pactos patriarcales que se establecen en la sociedad, dar cuenta del imaginario social que los sustenta y de los discursos que los componen, validan y reproducen, así como del modo en que se establecen relaciones entre los distintos grupos de cofrades y de las consecuencias sociales y subjetivas de la transgresión de dichos pactos.

Los feminicidios pueden servir como referente empírico límite para analizar los *procesos de transgresión social* que se derivan de dichos pactos. Hay que verificar si es posible establecer como hipótesis que el imaginario de la violencia y la criminalidad imperantes en nuestro país, particularmente por la llamada “guerra contra el narco”, es producto de colusiones/enfrentamientos entre distintas facciones de varones que se disputan, imaginariamente, la configuración del orden social: ¿de qué tipo de relaciones de poder estamos hablando?, ¿cuál es el orden social en disputa?, ¿cuáles son los puntos



que generan desacuerdo?, ¿cómo es posible que existan colusiones entre las distintas facciones incluso si, supuestamente, los imaginarios de orden social están abiertamente en su contra?, ¿cómo podemos interpretar las consecuencias sociales y subjetivas de transgredir los pactos patriarcales?, ¿es posible sostener que la transgresión, en un segundo nivel, *también* feminiza al sujeto que la comete?

Esta última cuestión pone en la escena teórica, de nueva cuenta, la reacción social que, en este caso, siempre es negativa. Un pacto, cualquiera que sea, siempre supone un revés. Para los pactos patriarcales, la reacción es el Terror (Amorós, 2008, p. 237): quien viole el pacto, quien *falte a su palabra*, será castigado, lo cual quiere decir, según la teoría feminista del castigo, que será tratado como mujer (Howe, 1994: 34), o habría que plantear que, más bien, será *feminizado*. Esto es evidente cuando se hace referencia a quienes rompen el pacto hegemónico. El estado, con el monopolio de la violencia legítima y los discursos científicos a su disposición, construye diversas subjetividades (entre ellas las de los sicarios, narcos, criminales, delincuentes) y es, en la actualidad, altamente punitivo. También lo es el narco o el crimen organizado con quienes transgreden sus normas; de ahí la crueldad de los castigos que sus miembros infligen contra quienes violan sus códigos de comportamiento, como lo ilustra Morin (2015, pp. 170-200) en su estudio sobre la cultura de las drogas.

¿Es posible pensar el castigo como una transgresión? ¿Cómo debe ser conceptualizada la doble significación de la transgresión, una acción social que masculiniza y, en un segundo nivel, feminiza? Si el castigo feminiza al sujeto, ¿cuánto de goce se juega en el despliegue del castigo (sea penal o de otro tipo), tanto por quien castiga como por quien es castigado/a? ¿Hay una relación entre el goce y los procesos sociales de feminización?

El goce y lo femenino, dos conceptos que son de utilidad para comprender la transgresión. Esta relación nos conduce a otras cuestiones que debe indagar la sociología feminista de la transgresión. Dados los pactos patriarcales, es menester preguntarse cómo son heterodesignadas las mujeres, los significados que son otorgados a sus cuerpos, las particularidades de sus definiciones, los roles y espacios que les son asignados. Es preciso saber por qué las mujeres y sus cuerpos concentran de tal manera significados, tanto que su posesión (no solo su usufructo, por ejemplo, el acceso a sus cuerpos tal como lo establecen los pactos patriarcales de manera *legítima*) puede ser comprendida como una acción que ritualiza el grado cero de la

transgresión. Para ello, debe ponerse atención en la relación que existe entre la víctima (cualquiera que sea su identidad sexo/genérica), el sujeto transgresor, la feminización y el goce que subyace al proceso de feminización.

Si en un extremo el referente empírico es el feminicidio, en el otro lo serían los modos en que son heterodesignadas las mujeres. A partir de este punto, regreso a la reacción social negativa: todos aquellos discursos que componen las políticas criminales y de corte social. La disputa entre distintos conjuntos de sujetos sustentados por pactos distintivos puede ser observada empíricamente a partir del análisis de los modos de regular la conducta de los seres humanos, particularmente en lo que se refiere a las relaciones sociales entre hombres y mujeres, específicamente la sexualidad, la maternidad, las representaciones de los cuerpos y la asignación y uso de los espacios.

Es necesario estudiar la relación entre las políticas criminales y los mecanismos de criminalización de ciertas clases sociales. Algunos estudios feministas (Carlen y Worrall, 2004, p. 15; Wacquant, 2008, pp. 32 y 33) observan cómo distintos discursos que nutren el imaginario social de la criminalidad y el miedo a esta, las jóvenes madres solteras son vistas y conceptualizadas como el *nuevo mal social*. Mujeres que mantienen, crían y educan a sus hijos/as sin una figura paterna que introyecte el sentido de la ley y el respeto a la autoridad. Las madres solteras jóvenes, desde esta interpretación, están criando a personas (varones, particularmente) que formarán las filas de la delincuencia.

Es importante analizar la dimensión de género de las políticas criminales en una sociedad como la mexicana; averiguar si en su diseño está contenido el imaginario social de un pacto patriarcal hegemónico, y si, mediante su implementación, se criminaliza a ciertos sujetos por la manera en que se relacionan socialmente: las políticas criminales ¿tienen como fundamento una transgresión que no necesariamente es a la ley, sino a los modos “correctos” en que se deben establecer las relaciones sexo/genéricas? ¿Se trata de un tipo de control indirecto hacia el cuerpo de las mujeres?

Lo anterior cobra importancia a la luz del reciente incremento, en nuestro país, de mujeres en prisión (en lo que va de 1996 a 2016, el número de mujeres en situación de cárcel aumentó en un 247%). En México, las mujeres privadas de la libertad suelen llenar un perfil muy particular: madres solteras, pobres, con niveles bajos de escolaridad, que han sufrido abuso sexual a manos de algún familiar cercano; muchas de ellas son condenadas por delitos “contra

la salud” (es decir, relacionados con el tráfico de drogas) y mantienen vínculos sentimentales con varones en conflicto con la ley, muchos de los cuales también se encuentran en prisión (Giacomello, 2013, pp. 97-100; 2016, p. 17). La masificación carcelaria, leída con perspectiva de género, develaría que el Estado, al no poder “deshacerse” de manera franca de las mujeres que no cumplen con los lineamientos del pacto social/sexual de corte burgués, en desquite, las criminaliza por relacionarse social y sexualmente de modos que transgreden un imaginario donde es fundamental la figura del matrimonio, y la idea de la mujer en casa, cuyos deberes como esposa, madre, hija o hermana, debe observar.

## Reflexión al límite

Buena parte del crimen organizado en nuestro país, por lo menos desde el sexenio de Felipe Calderón y su declaración de guerra, se ha expresado de manera feroz. La cultura de las drogas y el prohibicionismo se han combinado con la violencia y un ejercicio corrupto del poder (Morin, 2015, pp. 170-264), dando como resultado un horror cuya gramática está escrita con una caligrafía donde el otro es reducido a su mínima expresión de humanidad: mediante la violencia, la marca, la laceración del cuerpo, el sufrimiento. De eso se trata la gramática del horror, una conexión ontológica, dice Reguillo (2012, p. 34), entre la muerte violenta y el cuerpo roto.

La propuesta para abordar dicho horror en su estructura gramatical implica una lectura simbólica de la misma donde la categoría de género es de utilidad. La propuesta que hemos denominado sociología feminista de la transgresión, por un lado, postula como hipótesis que dicha gramática entraña un radical proceso social de feminización del otro, donde el daño del otro, de su cuerpo, es erotizado. La perspectiva simbólica en el análisis de género tiene presente la dinámica libidinal, es decir del deseo y, por lo tanto, del goce.

Por otro lado, se trata de una propuesta feminista, no solo porque, como justicia epistemológica, se coloca a las mujeres, sus cuerpos, comportamientos, vínculos y espacios, en el centro de la explicación, sino también porque la violencia sistemática y estructural que se ejerce contra ellas (desde la heterodesignación hasta el feminicidio) es un elemento explicativo y analítico que, de conceptualizarlo correctamente, nos puede hacer comprender la gramática del horror con la cual se escribe, desde no hace mucho, nuestra realidad social.

## Referencias

- Amorós, Celia. (2008). *Mujeres e imaginarios de la globalización. Reflexiones para una agenda teórica global del feminismo*. Santa Fe: Homo Sapiens.
- Baratta, Alessandro. (2009). *Criminología crítica y crítica del derecho penal*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Britton, Dana M. (2011). *The Gender of Crime*. Nueva York: Rowman & Littlefield.
- Butler, Judith. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Carlen, Pat y Worrall, Anne. (2004). *Analysing Women's Imprisonment*. Nueva York: Routledge.
- Chesney-Lind, Meda y Randall G. Shelden. (2014). *Girls, Delinquency and Juvenile Justice*. Chichester: Wiley Blackwell
- DeKeseredy, Walter S. (2011). *Contemporary Critical Criminology*. Londres: Routledge.
- Downes, David y Rock, Paul. (2007). *Sociología de la desviación*. Ciudad de México: Gedisa.
- Flavin, Jeanne. (2001). Feminism for the Mainstream Criminologist. An Invitation. *Journal of Criminal Justice*, 29, 271-285.
- Foucault, Michel. (1999). *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*, vol. I. Barcelona: Paidós.
- Gerber, Daniel. (2007). Violencia, erotismo y pasión. En Marco Antonio Jiménez (comp.), *Subversión de la violencia* (pp. 191-222). Ciudad de México: Juan Pablos, Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Giacomello, Corina. (2013). *Género, drogas y prisión. Experiencias de mujeres privadas de su libertad en México*. Ciudad de México: Tirant lo Blanch.
- Giacomello, Corina. (2016). La Ley Nacional de Ejecución de Sanciones Penales con perspectiva de Género. *Defensor. Revista mensual de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal*, núm. 3, año XIV, 17-21.
- Howe, Adrian. (1994). *Punish and Critique. Towards a Feminist Analysis of Penalty*. Nueva York: Routledge.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2019). Comunicado de prensa núm. 592/19, 19 de noviembre de 2019. Recuperado el 26 de febrero de 2020 de <[https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2019/Violencia2019\\_Nal.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2019/Violencia2019_Nal.pdf)>.
- Larrauri, Elena. (2006). *La herencia de la criminología crítica*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Messerschmidt, James W. (2006). Masculinities and Crime. Beyond a Dualist Criminology. En Claire M. Renzetti, Lynne Goodstein, y Sussan L. Miller (comps.), *Rethinking Gender, Crime, and Justice. Feminist Readings* (pp. 29-43). Los Angeles: Roxbury Publishing Company.
- Morales, Helí. (2014). *Otra historia de la sexualidad. Ensayos psicoanalíticos*. Ciudad de México: Palabra en Vuelo.

- Transgresión social y género: notas conceptuales y epistemológicas para una sociología feminista de la transgresión
- Morin, Edgar. (2015). *La maña. Un recorrido antropológico por la cultura de las drogas*. Ciudad de México: Debate.
- Núñez Noriega, Guillermo y Espinoza Cid, Claudia Esthela. (2017). El narcotráfico como dispositivo de poder sexo-genérico: crimen organizado, masculinidad y teoría queer. *Revista de Estudios de Género de El Colegio de México*, 3 (5), 90-128.
- Núñez Rebolledo, Lucía. (2011). Contribución a la crítica del feminismo punitivo. En María Guadalupe Huacuz Elías (coord.), *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica* (pp. 173-195). Ciudad de México: Itaca / Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Payá, Víctor Alejandro. (2006). *Vida y muerte en la cárcel. Estudios sobre la situación institucional de los prisioneros*. Ciudad de México: Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés.
- Payá, Víctor Alejandro. (2013). *Mujeres en prisión. Un estudio socioantropológico de historias de vida y tatuaje*. Ciudad de México: Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México, Juan Pablos Editor.
- Reguillo, Rossana. (2012). De las violencias: caligrafía y gramática del horror. *Desacatos*, 40, 33-46.
- Rivera Garza, Cristina. (2010). *La muerte me da*. Ciudad de México: Tusquets.
- Secretaría de Gobernación, Instituto Nacional de las Mujeres, ONU Mujeres (2017), *La violencia feminicida en México. Aproximaciones y tendencias 1986-2016*. Ciudad de México: Secretaría de Gobernación, Instituto Nacional de las Mujeres, ONU Mujeres.
- Segato, Rita. (2008). La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado. *Debate Feminista*, 37, 78-102.
- Serret, Estela. (2011). Hacia una redefinición de las identidades de género. *GénEros*, 9, época 2, año 18, 71-97.
- Vega, Wendy Nicolasa. (2007). El silencio en el psicoanálisis: una marca de violencia en el sujeto. En Marco Antonio Jiménez (comp.), *Subversión de la violencia* (pp. 223-244). Ciudad de México: Juan Pablos, Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wacquant, Loïc. (2008). *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires: Manantial.
- Walklate, Sandra. (2004). *Gender, Crime and Criminal Justice*. Londres: William Publishing.
- Young, Jock. (1993). El fracaso de la criminología: la necesidad de un realismo radical. En VVAA, *Criminología crítica y control social. 1. El poder punitivo del Estado* (pp. 7-41). Rosario: Juris.

# Una lente feminista de la desigualdad económica

*A Feminist Perspective on Economic Inequality*

*Uma lente feminista da desigualdade econômica*

Stefania Tapia Marchina

Doctorado en Estudios del Desarrollo Global, Universidad Autónoma de Baja California, Tijuana, México

Recibido el 25 de febrero de 2019; aceptado el 27 de octubre de 2019

Disponible en Internet el 15 de junio de 2020

---

**Resumen:** La etapa neoliberal del capitalismo ha acentuado las desigualdades económicas a través de la implementación de reformas legislativas e institucionales específicas. Estas han permitido elevar los márgenes de acumulación mediante la reestructuración de los mercados laborales y la reducción de la participación del Estado en la provisión de bienestar. Leer estos cambios a la luz del feminismo incorpora un análisis complejo de las interrelaciones entre el género y la economía que visibiliza el protagonismo de las mujeres en las dinámicas de ajuste, particularmente ante condiciones laborales precarizadas y la reducción de las redes de seguridad social.

*Palabras clave:* Globalización; Desigualdad económica; Economía feminista; Feminización de la Supervivencia

**Abstract:** The neoliberal stage of capitalism has exacerbated economic inequalities through the implementation of specific legislative and institutional reforms. These have made it possible to raise accumulation margins by restructuring labor markets and reducing the state's participation in welfare provision. Interpreting these changes in light of feminism incorporates a complex analysis of the interrelationships between gender and the economy that highlights the role of women in the dynamics of adjustment, particularly in precarious working conditions and the reduction of social security networks.

*Keywords:* Globalization; Economic inequality; Feminist economy; Feminization of survival

*Correo electrónico:* [tapia.stefania@uabc.edu.mx](mailto:tapia.stefania@uabc.edu.mx); <https://orcid.org/0000-0002-7753-4188>

Debate Feminista 60 (2020) pp. 24-47  
ISSN: 0188-9478, Año 30, vol. 60 / julio-diciembre de 2020/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2020.60.02>

© 2020 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

**Resumo:** O estágio neoliberal do capitalismo acentuou as desigualdades econômicas por meio da implementação de reformas legislativas e institucionais específicas, o que permitiu aumentar as margens de acumulação, reestruturando os mercados de trabalho e reduzindo a participação do Estado na prestação de assistência social. A leitura dessas mudanças à luz do feminismo incorpora uma análise complexa das inter-relações entre gênero e economia que torna visível o papel das mulheres na dinâmica do ajuste, principalmente nas precárias condições de trabalho e na redução das redes de seguridade social.

*Palavras-chave:* Globalização; Desigualdade econômica; Economia feminista; Feminização da supervivência

---

## Introducción

El feminismo desde sus diversas corrientes académicas, particularmente desde el feminismo marxista, la economía feminista y la teoría de la reproducción social, ha hecho esenciales aportes para analizar y visibilizar las interrelaciones entre el género y la acumulación de capital.

El alto dinamismo de dichas relaciones hace necesario historizarlas en el contexto actual. Por ejemplo, las disposiciones institucionales que explicaban el capitalismo a mediados del siglo XX ya no reflejan los fenómenos presentes. Es preciso dar contenido a las dinámicas contemporáneas en las que se sostiene la acumulación de capital a la luz de sus relaciones con las construcciones de género.

En la etapa globalizada y financierizada del capitalismo, conocida como neoliberalismo, los arreglos institucionales que estructuran el orden social han cambiado de manera sustancial. Las acrecentadas brechas de concentración del ingreso que se observan hoy en día son una muestra de la reestructuración que ha ocurrido en las últimas décadas.

Las crisis económicas, el papel residual del Estado en el bienestar, la caída de las condiciones laborales en conjunto con la apertura a la inversión extranjera y al comercio internacional, entre otros factores, han trastocado los modos de vida cotidianos. Esto ha afectado de manera particularmente negativa las dinámicas de reproducción social en donde las mujeres, dadas las construcciones de género aún vigentes, están protagonizando los esfuerzos.

Hablar de una lente feminista de la desigualdad económica tiene como fin analizar los enlaces sistémicos entre las transformaciones estructurales y la condición de las mujeres, particularmente en lo que se refiere a la desesta-

bilización de prácticas que aseguran la reproducción social profundamente enraizadas en las relaciones de género.

En este ensayo utilizo las herramientas metodológicas que provee el feminismo para explicar la relación entre los cambios en la vida de las mujeres en la actualidad con la reestructuración del capitalismo. Se hará especial énfasis en los procesos de ajuste que están protagonizando las mujeres pobres, indígenas y/o rurales, así como migrantes, en dónde el género, la etnicidad y el lugar de origen se interrelacionan con la desigualdad económica.

## **Nota metodológica**

Partiendo de una epistemología feminista que utiliza la categoría de *género* como herramienta metodológica para analizar la realidad a la lente de las relaciones de poder (Bartra, 2010), este trabajo tiene como objetivo visibilizar la condición de las mujeres en relación con fenómenos sistémicos.

Para ello se llevará a cabo un análisis cualitativo mediante una mirada transdisciplinar de la economía política, la economía feminista y la teoría de la reproducción social, con el fin de enmarcar las interrelaciones del neoliberalismo con la condición de las mujeres.

Las mujeres son entendidas no como un grupo homogéneo, sino desde la diversidad y heterogeneidad de las variables que caracterizan sus experiencias de vida en un contexto de acrecentada desigualdad económica.

Este ensayo se divide en tres apartados. En el primero se presentan las características del sistema económico actual de alta concentración de capital; en el segundo se construye una visión feminista crítica de los estudios de desigualdad económica que, en su mayoría, han sido ciegos a las implicaciones de género. A manera de resultados, en el tercer apartado se analiza la condición de las mujeres ante la reestructuración de dinámicas de reproducción social.

## **Una economía para unos cuantos**

De acuerdo con estimaciones del Banco Mundial, el porcentaje de la población global que vive bajo la línea de pobreza (\$1.90 USD al día) se ha reducido de 35.9% en 1990 a 12.3% en 2015 (Banco Mundial, 2015). El Producto Interno Bruto (PIB) global ha aumentado de 30 mil billones a 80 mil billones de dólares entre 1990 y 2017, y el PIB *per cápita* ha pasado de \$7,172.5 USD en 1990 a \$10,633.9 en 2017 (Banco Mundial, 2018).



Sin duda, una diversidad de factores —como la aceleración de los cambios tecnológicos, las innovaciones, así como la apertura de las fronteras comerciales y financieras— ha permitido una expansión del capital a nivel global. Sin embargo, el crecimiento no se ha distribuido de manera equitativa.

Los estudios de Oxfam muestran que, a partir de 2015, el 1% de la población mundial concentra más riqueza que el 99% restante: los ingresos de quienes se encuentran en el 10% más pobre de la población han aumentado en menos de tres dólares entre 1988 y 2011 (Oxfam, 2017).

Esta *otra cara* del crecimiento económico, la concentración, implica la exclusión de la vasta mayoría de la población de sus beneficios. Entonces ¿para qué y para quiénes crece la economía?

Es importante mencionar que, mientras la acumulación de capital como fuerza propulsora del orden social es endémica al capitalismo, las formas y dimensiones de la concentración de la riqueza tienen un carácter dinámico que se particulariza con arreglos institucionales a nivel político y social en cada contexto geográfico / temporal. Si bien un recuento histórico detallado está fuera de los alcances de este trabajo, es necesario preguntar, ¿cómo hemos llegado hasta aquí?

### *Del capitalismo de estado al neoliberalismo*

La búsqueda incesante de la acumulación de capital es una característica constitutiva del capitalismo; sin embargo, esta solo es posible a través del establecimiento de relaciones políticas y sociales que sostengan un conjunto de arreglos institucionales.

Dichos “arreglos”, que componen el orden social en su complejidad, adquieren características distintivas a través de la historia. Nancy Fraser identifica cuatro fases: el capitalismo mercantil, el capitalismo liberal, el capitalismo de estado y el capitalismo neoliberal (globalizado y financierizado) (Fraser y Jaeggi, 2018).

En el siglo XX se observaron tres fases distintas: primero, el capitalismo liberal, caracterizado por altas tasas de concentración de capital a través de duras condiciones de trabajo en los países industrializados, una división internacional del trabajo enraizada en los vestigios coloniales, las economías de enclave y la dependencia comercial de los países no industrializados.

Posteriormente, el capitalismo de estado fue instaurado entre la primera y la segunda posguerra en los países industrializados, así como en países independientes que impulsaron la sustitución de importaciones. Este sistema

se caracterizó por la intervención del estado en la economía y en la distribución de la riqueza, intervención que aminoró las tasas de concentración (Requeijo, 2017).

Desde las últimas dos décadas del siglo XX se dio la transición hacia el neoliberalismo, marcada por el *proceso de globalización*, entendido como un incremento de las redes de interdependencia a distancias multicontinentales, a través de las cuales se dan flujos de bienes, servicios, capitales, información, ideas, personas y fenómenos ambientales (Keohane y Nye, 2000).

El alcance y la densidad de la globalización permitió potenciar las transformaciones sistémicas y estructurales del orden político, económico y social que se detonaron entre las décadas de 1970 y 1980 ante la erosión del capitalismo de estado. Además de las fuertes crisis económicas y la famosa “estanflación”,<sup>1</sup> la influencia de la escuela neoclásica de la economía, así como los movimientos sociales estudiantiles, feministas y de inclusión racial, desempeñaron un papel muy importante durante este periodo (Fraser y Jaeggi, 2018).

Junto con los fenómenos globales mencionados, para implementar el neoliberalismo fue necesario llevar a cabo reformas estructurales profundas del modelo de producción y el modelo de gestión gubernamental. Las reformas eliminaron las restricciones al movimiento de capitales, bienes y servicios, desregularon los tipos de cambio y, a la vez, redujeron drásticamente la participación del estado en la economía mediante la privatización de paraestatales y la eliminación gradual de programas de bienestar social y subsidios.

Lo anterior permitió que las estructuras económicas y políticas se concentrasen en apoyar la expansión del sector empresarial, producir con menores restricciones y abaratar los costos de producción para aumentar la competitividad. En su momento se pensó que dichas estrategias traerían un crecimiento económico acelerado, así como una derrama redistributiva a

<sup>1</sup> La crisis económica de las décadas de 1970 y 1980 se caracterizó por un estancamiento del crecimiento y altas tasas de inflación; a este fenómeno se le conoce como “estanflación”. Desde la visión clásica y neoclásica de la economía, esto se atribuye al alto gasto gubernamental en provisión social, así como al poder sindical y las condiciones laborales del trabajo asalariado formal de la época. Teniendo en cuenta que la expansión de la acumulación de capital y por lo tanto, el crecimiento, son constitutivos del capitalismo, desde la visión crítica la crisis se lee como una desaceleración de las tasas de acumulación de capital que es necesario recuperar mediante múltiples estrategias de control del trabajo y cambio institucional.

través de la creación de empleos y la convergencia tecnológica de las regiones menos industrializadas (Requeijo, 2017).

Sin embargo, los costos humanos del cambio estructural han mostrado que, lejos de redistribuir e industrializar a los países en desarrollo, el neoliberalismo ha constituido un modelo económico de altísima concentración de capital que precariza el empleo, aumenta el costo de la vida y desmantela la provisión de servicios sociales a través del estado.

Agustin Salvia (2015) explica que las últimas décadas de la globalización se han caracterizado por un modelo histórico de alta concentración, dependiente, desigual y combinado. Las políticas del neoliberalismo, en vez de promover la convergencia, han conducido a grandes diferencias estructurales entre los países desarrollados y los países en desarrollo.

De acuerdo con Mariana Trejo y Agustín Andrade (2013), se pueden distinguir tres etapas de implementación del neoliberalismo a través de reformas estructurales:

*a) La primera generación* a partir de 1982, donde el principal énfasis fue la estabilización y la disminución del gasto público a través de la privatización.

*b) La segunda generación* a partir de los años 90, en la que se profundizan las primeras reformas y se busca impulsar el crecimiento económico por medio de la Inversión Extranjera Directa y la firma de Tratados de Libre Comercio.

*c) La tercera generación* se enmarca en las primeras dos décadas del siglo XXI, compuesta por reformas laborales para flexibilizar el empleo, reducir el gasto público en servicios de salud y pensiones, así como la finalización del proceso de privatización.

Actualmente se siguen profundizando las reformas de tercera generación tanto en los países en desarrollo como en los desarrollados, lo cual genera condiciones propicias para el ensanchamiento de las brechas de desigualdad que muestran los datos actuales.

### *Crecimiento concentrado*

Las reformas estructurales se implementaron bajo la promesa de sanear las finanzas públicas y liberar a los mercados de la intervención estatal, lo que permitiría a las “fuerzas del mercado” ponerse en marcha para impulsar el crecimiento económico, lo cual tendría efectos positivos en la población en general.

Sin embargo, las cifras demuestran que el crecimiento económico en el contexto neoliberal no se ha visto acompañado por una redistribución

del ingreso; por el contrario, la tendencia es hacia una alta concentración de la riqueza.

Por ejemplo, en 1980 10% de la población en Estados Unidos percibía 35% del ingreso nacional; en 2013, el mismo 10% ahora concentraba 50% de los ingresos totales del país (Piketty, 2014). Los datos revelan la transición hacia tasas elevadas de concentración que no se observaban a mediados del siglo XX.

Durante el periodo del capitalismo de estado, las clases medias en Estados Unidos y otros países desarrollados fueron las principales beneficiarias de las políticas redistributivas y las condiciones laborales. En la etapa neoliberal, son precisamente las clases medias de los países desarrollados las que han perdido mayor capacidad adquisitiva ante la alta concentración del ingreso y de la riqueza (Milanovic, 2016).

En términos de David Harvey, durante el neoliberalismo se ha acentuado la acumulación de capital en pocas manos porque se han profundizado los mecanismos de explotación y llegan a estratos poblacionales que en otros periodos fueron beneficiados por el capitalismo. A este fenómeno el autor lo denomina *acumulación por desposesión* (Harvey, 2007).

Particularmente, las reformas de tercera generación que han flexibilizado el empleo, reducido el gasto en seguridad social y finalizado los procesos de privatización, incluso de bienes esenciales para la supervivencia, como el agua, han instaurado un conjunto de arreglos institucionales que favorecen la creciente acumulación de capital mediante la desposesión de derechos básicos.

Retomando la pregunta: ¿para qué y para quiénes crece la economía?, en el neoliberalismo la riqueza generada por toda la humanidad a través del trabajo diario, remunerado y no remunerado, ha permitido que haya crecimiento económico global. Pero, dadas las disposiciones institucionales producto de las reformas estructurales, este crecimiento está concentrando en muy pocas manos.

Uno de los cambios institucionales que reflejan los mecanismos de la distribución de la riqueza se refiere a los regímenes de bienestar. Se considera un régimen de bienestar como un conjunto de prácticas, normas y discursos sobre cómo sostener el bienestar de una población y a quiénes les corresponde esa tarea (Martínez, 2008). Las reformas fiscales implementadas en el neoliberalismo redujeron el gasto gubernamental en política social, de salud y de pensiones. Esto cambió las prácticas, normas y discursos sobre el

sostenimiento del bienestar y redujo la intervención del estado al transferir dichas responsabilidades a las familias y a los individuos.

Un segundo cambio institucional fundamental es la transformación de los mercados laborales y de las condiciones de trabajo. Las reformas estructurales de primera generación privatizaron amplios sectores industriales, las de segunda generación abrieron las puertas a la inversión extranjera orientada a la exportación, y las de tercera generación flexibilizaron los contratos laborales y redujeron los costos del despido y el acceso a pensiones y sistemas de seguridad social.

La oferta de “mano de obra” a bajo costo eleva los márgenes de acumulación mediante la desposesión de empleos seguros, con ingresos suficientes y en condiciones dignas. El discurso neoliberal desde la economía neoclásica justifica estas prácticas por medio de la “competitividad” de los países para atraer inversión extranjera, y esconde los costos humanos que la población absorbe ante la precarización.

La desigualdad económica, entendida como resultado del proceso de acumulación por desposesión, está estrechamente relacionada con las reestructuraciones institucionales de los regímenes de bienestar y los mercados laborales. Ahora bien, es necesario leer la realidad más allá de las esferas de lo “público” y de la “producción”. El feminismo precisamente permite exponer *la otra cara*, usualmente oculta, de la organización social.

Ante un conjunto de normas, prácticas y discursos que precarizan las condiciones de la vida en general al promover altos grados de concentración del ingreso: ¿cómo se reestructuran las dinámicas sociales?, ¿quiénes y cómo proveen bienestar?, ¿quiénes absorben los riesgos de la desigualdad y la vulnerabilidad? (Vásquez, 2012).

El feminismo recorrió un amplio camino para explicar el papel de la división sexual del trabajo como sostén esencial de los salarios familiares del capitalismo de estado. De igual manera, el feminismo expuso el traslado de la desvalorización de las mujeres al trabajo remunerado en el que se da una segmentación de los mercados laborales disponibles para mujeres y hombres.

Los aportes del feminismo marcan la pauta para analizar los procesos de ajuste que despliegan las mujeres ante la desigualdad económica. En el neoliberalismo se da una imbricación de la esfera de la producción con la de la reproducción en donde las mujeres se insertan al trabajo de manera masiva, pero continúan realizando la mayor parte del trabajo doméstico

y de cuidado que, a su vez, aumenta ante la reducción de los servicios de seguridad social y la caída del poder adquisitivo.

En el siguiente apartado se aborda la complejidad de dichos procesos, para lo cual es preciso hablar de la reproducción social en un sentido amplio que trascienda las dicotomías producción-reproducción.

## **Reproducción social en la era neoliberal**

La desigualdad económica se ha analizado desde esferas multidimensionales, pero no se han estudiado lo suficiente sus efectos en el ámbito de la reproducción social. Las redes de trabajo cotidiano, remunerado y no remunerado, que cubren las necesidades materiales y afectivas de los seres humanos, están inherentemente entrelazadas con las instituciones políticas y económicas que modelan la distribución del ingreso. Más aún, están profundamente enraizadas en las relaciones sociales de género.

Con el capitalismo de estado, están presentes en la socialización de “la familia nuclear” de las clases medias, compuesta por la dupla hombre-proveedor y mujer-ama de casa. Con el neoliberalismo, las mujeres viven una múltiple socialización como proveedoras, profesionales, estudiantes; pero siguen siendo cuidadoras y responsables del trabajo doméstico.

Por un lado, esto responde a la incidencia de los movimientos feministas de la segunda ola, con la ampliación de la presencia social de las mujeres y cambios legislativos importantes que les abrieron nuevos espacios. Por otro lado, esto ha sido funcional al proyecto neoliberal y al alza de las tasas de acumulación.

La caída del poder adquisitivo, la precarización laboral, la reducción de la seguridad social, así como el alza del costo de la vida han necesariamente propulsado una reestructuración de las estrategias de satisfacción de necesidades en los hogares.

Amaia Pérez explica que, ante las políticas neoliberales, los ajustes para solventar la vida se dan “más acá del mercado”, mediante estrategias de supervivencia que se despliegan en red y que están feminizadas dada la construcción diferenciada de las identidades y roles de género (Pérez, 2004).

En ese sentido, la economía feminista dialoga con la economía política que explica las reformas estructurales y los regímenes de bienestar, preguntando: ¿quiénes satisfacen las necesidades humanas en el neoliberalismo?, ¿cómo

y dónde?, ¿cómo es que la reestructuración del modelo de producción, así como del rol del estado, se entrelazan con los roles de género?

Hablar de una lente feminista de la desigualdad económica requiere descentrar el análisis de los datos agregados, así como de los mercados. El feminismo no funge como adjetivo, sino como método de análisis de la realidad que visibiliza dinámicas ocultas al ojo “neutral”.

A su vez, esta mirada hace una crítica a la inserción de las mujeres en los “beneficios” de la acumulación de la riqueza. Las demandas del feminismo son diversas, las posiciones críticas al sistema económico dentro del movimiento son numerosas; sin embargo, la institucionalización de las demandas feministas operó en torno al reconocimiento de la opresión de las mujeres y la necesidad de inclusión, pero dejó de lado la crítica estructural de los mecanismos de acumulación (Fraser, 2013).

Las mujeres, como grupo heterogéneo, tienen múltiples relaciones con la esfera del trabajo remunerado. Su entrada masiva al ámbito de la producción no solo obedeció a la necesidad, sino también a los deseos y las posibilidades ampliadas producto de la lucha social, lo cual incluye a grupos de mujeres en los grupos poblaciones de mayor ingreso que se integran al manejo empresarial y financiero en los rangos altos de acumulación de capital.

Las mujeres en dichas condiciones se benefician de los mecanismos de precarización laboral o de la redirección del gasto gubernamental hacia el pago de la deuda. Esto implica que la desigualdad económica entre las propias mujeres se acrecienta y se puede decir que existen mujeres “ganadoras” de las reconfiguraciones sistémicas, mientras sus homólogas con niveles de ingresos inferiores se insertan al mercado laboral como *las desposeídas* que sostienen la acumulación de una minoría.

Ante ello toma aún más relevancia el cuestionamiento a la economía política desde el feminismo. Si las propias demandas del movimiento al incorporarse a un modelo de alta concentración corren el riesgo de reproducir y acentuar las desigualdades, es necesario puntualizar la importancia de crítica al capitalismo desde las filas del movimiento feminista.

Sin duda existe un estrato de mujeres a quienes “les va mejor” en el neoliberalismo, sin embargo, la mayoría de las mujeres están en el centro de las dinámicas de satisfacción de las necesidades humanas, de manera tanto remunerada como no remunerada. Cuando el enfoque vira hacia cómo, dónde, quién y en qué condiciones se reproduce la sociedad en la cotidianidad

y generacionalmente ante la caída del ingreso y la retirada de los servicios sociales, la desposesión revela sus costos feminizados.

Las identidades de género están imbricadas en la organización social a través del *sistema sexo/género*, entendido como “un conjunto de disposiciones por medio de las cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en construcciones sociales, generando una organización particular de satisfacción de las necesidades humanas” (Rubin, 1986, p.97).

Las necesidades casi nunca se satisfacen de manera *natural*, sino mediante formas de organización social construidas de manera histórica y que están fuertemente enraizadas en los sistemas de parentesco y la división sexual del trabajo (Rubin, 1986). Por lo tanto, el trabajo de reproducción social que satisface las necesidades humanas no es una actividad libre, sino que está atada a la necesidad, los roles de género, la división sexual del trabajo y el contexto histórico en el que se desenvuelve (Federici, 2012).

El neoliberalismo vino a redibujar las relaciones producción-reproducción, público-privado, que son interdependientes y se entrelazan de manera compleja (Fraser y Jaeggi, 2018). En el ámbito de la producción y la reproducción, las reformas estructurales han generado una fuerte tensión en los arreglos de satisfacción de las necesidades humanas, descargando la mayor parte de su peso sobre las mujeres.

La vida se resuelve “más acá del mercado”, dentro de los hogares, de manera diferenciada entre sus miembros (Pérez, 2006). En la esfera de la reproducción social, el sistema económico intersecta con el modelo de gestión gubernamental, así como con las relaciones sociales desiguales de género, edad, lugar de origen, etnicidad, entre otras.

La economía feminista profundiza en la esfera de la reproducción social y señala que el protagonismo de las mujeres en el trabajo no remunerado, doméstico y de cuidado, ha sido fundamental para sostener los costos humanos del modelo de crecimiento desigual y la concentración de capital.

Es importante hacer una distinción entre el trabajo doméstico que transforma bienes y servicios para satisfacer necesidades materiales —como la alimentación y el vestido de las personas— y el trabajo de cuidado, implicado en las relaciones interpersonales afectivas que se asocian con el bienestar y la interdependencia que caracteriza a los grupos humanos (Esquivel, 2012).

A la vez es necesario reconocer que el trabajo doméstico y de cuidado no solo se realiza de manera no remunerada dentro de los hogares y comunidades, sino que es un servicio que se vende en el mercado para quienes



tienen poder adquisitivo. La mercantilización de los servicios domésticos y de cuidado despliega un alto grado de imbricación entre el género, la etnicidad, la edad y el lugar de origen. El concepto de *cadena global de cuidado* alude a la transferencia de los trabajos de cuidado desde mujeres con capacidad adquisitiva en zonas urbanas o países desarrollados hacia mujeres migrantes, indígenas o rurales (Pérez, 2006).

La migración femenina del sur al norte, así como del campo a la ciudad, ha promovido la inserción de trabajadoras domésticas con baja remuneración y en condiciones laborales de informalidad, al servicio de mujeres con mayor nivel de ingresos. Las mujeres que migran ven necesario dejar el cuidado de sus familias en sus lugares de origen a otras mujeres, usualmente abuelas o hijas más jóvenes que tienen dificultades para encontrar trabajo remunerado.

Lo anterior no es solo una señal de que la economía es una estructura en donde el género es constitutivo, sino de que el orden social se interrelaciona bajo distintos niveles de exclusión, en donde las mujeres pobres, migrantes, rurales e indígenas están entre los grupos más afectados por la desigualdad económica.

Según Elson y Fontana, se observa una forma simultánea de inclusión y exclusión: mientras que se excluye a ciertos grupos del bienestar, se les integra mediante condiciones desfavorables a mercados de trabajo inseguros, con baja remuneración e informales, como ocurre en las cadenas globales del cuidado (Elson y Fontana, 2019).

Es indispensable visibilizar el costo de sostenimiento de la vida que cargan las mujeres ante la acentuación de la desigualdad económica dados los roles de género, la división sexual del trabajo y la desvalorización del trabajo categorizado como femenino que se traslada a la esfera remunerada.

### *Las mujeres en el trabajo remunerado*

Para ilustrar la complejidad del género como constitutivo del orden económico es necesario ir más allá de la dicotomía entre trabajo remunerado y trabajo no remunerado. La teoría de la reproducción social que nace del feminismo marxista ha sostenido desde la década de 1970 múltiples debates que han llegado a un consenso respecto de las relaciones del trabajo no remunerado con el trabajo remunerado, así como de la opresión de las mujeres en relación con la explotación laboral del capitalismo.

A pesar de que aún existen disensos, en la actualidad la mayoría de las autoras señalan que las relaciones de género en el capitalismo se deben leer

como un sistema único de relaciones de poder que se ha reconfigurado en el tiempo dadas las interacciones entre las demandas sociales de las mujeres y las necesidades de acumulación de capital. Bajo ese marco de análisis se utiliza la categoría “reproducción social”, que se refiere a “las actividades, actitudes, comportamientos, emociones, responsabilidades y relaciones directamente involucradas en mantener la vida diaria y generacional” (Brenner y Laslett, cit. en Bhattacharya, 2019, p. 6).

A pesar de la complejidad de la categoría de reproducción social, esta suele asociarse a los procesos no remunerados en su relación con la reproducción de la fuerza de trabajo en un sentido marxista. Para difuminar la dicotomía, desde la economía feminista Amaia Pérez propone hablar de “sostenibilidad de la vida” para referirse a la dinámica de relaciones económicas y de poder a través de las cuales las sociedades garantizan la satisfacción de sus necesidades, no solo en bienes y servicios, sino también en relaciones afectivas y de cuidado (Pérez, 2004).

Hablar de *sostenibilidad de la vida* permite poner el énfasis en la relación entre el modelo de acumulación de capital y la permanencia de la división sexual del trabajo dentro de los hogares, donde el trabajo feminizado se implica en procesos de menor valor agregado cuando las mujeres no están sindicalizadas, reciben bajas remuneraciones y no acceden a prestaciones de antigüedad o seguridad social debido a la contratación o subcontratación temporal o parcial.

Los estudios “neutrales” sobre desigualdad económica no reflejan las dinámicas de supervivencia y las complejas interrelaciones entre el género y la actual organización social de satisfacción de necesidades, que se sustenta de manera desproporcionada en el trabajo remunerado y no remunerado de las mujeres.

La actual organización social de satisfacción de necesidades ha generado una pobreza de tiempo en las mujeres y una sobreexplotación en los sectores de subsistencia. Por ejemplo, en América Latina en 2014, las mujeres trabajaban entre 60 y 90 horas a la semana, dependiendo del país, combinando trabajo remunerado y no remunerado, mientras que el rango de los hombres estaba entre 48 y 73.5 horas a la semana (Bidegain y Calderón, 2018, p. 77).

Es decir, persiste una división sexual del trabajo en la que los hombres se concentran en el trabajo remunerado, lo cual genera que los costos de tiempo requeridos para la subsistencia de las familias sean pagados por las mujeres de manera desproporcionada. A dicho fenómeno, Saskia Sassen lo

denomina *feminización de la supervivencia* (Sassen, 2003), concepto poco utilizado por los estudios de la economía feminista que tiene especial relevancia en el análisis integral del rol de las mujeres ante los procesos de acumulación por desposesión. La feminización de la supervivencia se refleja en el uso del tiempo, así como en las condiciones en que se insertan las mujeres de bajos ingresos al trabajo remunerado; particularmente en el sector orientado a la exportación, el trabajo doméstico y la informalidad (Sassen, 2003).

Para contextualizar las relaciones entre el neoliberalismo, la acumulación por desposesión, la sostenibilidad de la vida y la feminización de la supervivencia, en el siguiente apartado se presenta un análisis de datos que busca evidenciar las dimensiones de género del sostenimiento de la vida en la era del capitalismo neoliberal.

## **El costo de sostener la vida**

Un orden social solo es exitoso si tiene capacidad de reproducción (Butler, 2002). La acumulación de capital en la actualidad, desigual y altamente concentrada, si bien se sostiene a través de relaciones estructurales, solo es posible si existen mecanismos que la reproduzcan en la cotidianeidad.

Para comprender a profundidad las dinámicas de acumulación concentrada, es necesario volver la vista hacia la vida de las mujeres como protagonistas de la esfera de la reproducción social y como integrantes de procesos de producción deslocalizados y precarizados en términos laborales.

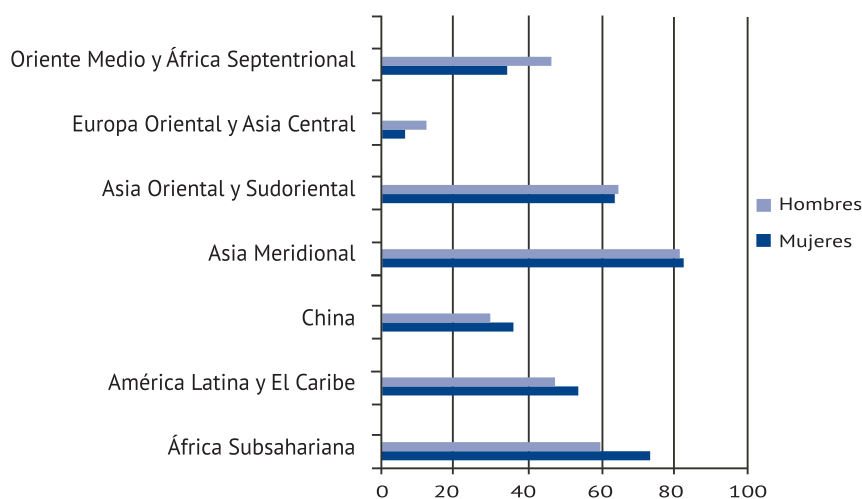
La participación de las mujeres en el trabajo remunerado sin duda las ha beneficiado pues representa el acceso a un ingreso propio. Sin embargo, sus resultados son heterogéneos. Se puede hablar, por un lado, de un grupo minoritario de mujeres que se beneficia de la acumulación concentrada: estratos de mujeres profesionalizadas que han mejorado sus expectativas de vida; y por el otro, de un grupo poblacional amplio que se ha insertado en términos de precarización.

La Organización Internacional del Trabajo (OIT) desagrega por sexo y región los datos sobre el empleo vulnerable. La información más reciente, recopilada en 2013, arroja que 49.1% de las mujeres trabajadoras del mundo se encontraba en situación de empleo vulnerable, a menudo sin protección de las leyes laborales, frente al 46.9% de los hombres (OIT, 2014).

Si bien la cifra global no presenta una diferencia muy alta entre mujeres y hombres, en el nivel regional las desigualdades se acentúan. Por ejemplo,

en el Sudeste Asiático y el Pacífico, 63.1% de las mujeres tenía un empleo vulnerable frente a 56% de los hombres (OIT, 2014). En el contexto de la deslocalización industrial, las diferencias se pueden leer desde el intercambio desigual que sostiene en ciertas regiones una división de las actividades productivas de menor valor agregado.

**Gráfica 1: Empleo informal como porcentaje del empleo no agrícola, por sexo**



Fuente: *Las Mujeres en el Empleo, Tendencias 2016*. Organización Internacional del Trabajo.

La inversión extranjera en los países en desarrollo, que genera mercados de trabajo precarios y vulnerables, está fuertemente relacionada con el alza del empleo informal como estrategia de subsistencia de los hogares. En la gráfica I se muestra la tasa de participación en el empleo informal desagregada por género; la más alta se da en Asia Meridional, mientras que la brecha más pronunciada entre mujeres y hombres se observa en África Subsahariana, donde las opciones de empleo formal son escasas (OIT, 2016a).

La segregación ocupacional entre mujeres y hombres es notoria. Las mujeres suelen insertarse en las categorías ocupacionales más bajas, donde la remuneración es menor y las prestaciones son nulas (ECOSOC, 2017). El tipo de trabajo remunerado disponible para la mayoría de las mujeres se refleja también en la brecha salarial a nivel mundial, estimada en un promedio de 23%, la cual aumenta con la maternidad y el matrimonio, alcanzando una diferencia de entre el 35 y 50%, dependiendo de la región (ECOSOC, 2017).

La calidad del empleo desempeña un papel importante en las dinámicas migratorias de las mujeres y su participación en las cadenas globales del cuidado. Cuando en sus países de origen las opciones laborales son vulnerables e informales, las mujeres tienden a migrar: a nivel mundial, 44.3% de los trabajadores migrantes son mujeres, y 80% de las empleadas del hogar, a nivel global, son migrantes (OIT, 2016b).

El trabajo vulnerable, informal, de baja remuneración, más la condición migratoria de las mujeres, se suman a las responsabilidades de cuidado y trabajo doméstico no remunerado. Las mujeres dedican entre una y tres horas más al día que los hombres a las labores domésticas, entre dos y diez veces más de tiempo diario para la prestación de cuidados y entre una y cuatro horas diarias menos a las actividades de mercado remuneradas (ONU Mujeres, 2018).

Se estima que el trabajo no remunerado constituye 41% del tiempo total de trabajo en el mundo, del cual, 31% es realizado por mujeres y solo 10% por hombres (ONU Mujeres, 2018). En términos económicos, esto representa un valor aproximado de entre 10% y 39% del PIB (dependiendo del país), lo cual podría superar el valor de las manufacturas, el comercio, el transporte y otros sectores clave (ECOSOC, 2017).

Si bien las estadísticas son una mirada estática de la realidad que deja de lado grandes variaciones entre grupos heterogéneos —por ejemplo, entre una mujer indígena que vive en una comunidad rural y una mujer urbana que tiene un empleo formal—, aun así dibujan un panorama abrumadoramente desigual.

Como se ha mencionado con anterioridad, la sobrecarga de trabajo no remunerado, así como la inserción en empleos vulnerables/informales y cadenas migratorias, se ven aminoradas o acentuadas en distintos grupos de mujeres, de acuerdo con su localización geográfica, edad, nivel de ingresos, origen étnico, entre otros. Ahora bien, las dinámicas demográficas que expresan los datos son resultado de procesos históricos. En el siguiente apartado se busca relacionar la información estadística con el proceso de implementación del neoliberalismo.

### *Reformas estructurales a la luz de los datos*

Es necesario relacionar cómo y por qué la inserción de las mujeres al trabajo remunerado, sobre todo en países en desarrollo, se ha dado bajo las características que revela una lectura somera de los datos actuales.

Es claro que las dinámicas demográficas han cambiado, lo cual está relacionado con múltiples fenómenos sociales, además de los factores económicos, los cuales están fuera de los alcances de este trabajo. Reconociendo dicha limitante, el objetivo de esta sección es relacionar las reformas institucionales con los procesos de ajuste que ocurren en la vida de las mujeres.

Con las reformas de *primera generación* el neoliberalismo institucionalizó la individualización del bienestar. Esto generó recortes en términos de seguridad social que transfirieron responsabilidades de cuidado hacia los hogares y dentro de los hogares, hacia las mujeres, lo cual intensificó el trabajo doméstico y de cuidado. Las economistas feministas han reiterado la relación que existe entre los recortes presupuestales en materia de salud, seguridad social y pensiones y la intensificación del trabajo no remunerado (Elson y Cagatay, 2000).

Durante las *reformas de segunda generación* se abrieron las fronteras a la inversión extranjera. Esto promovió que se instalaran las fases de producción de menor valor agregado en los países en desarrollo con la oferta de empleos vulnerables, precarios y orientados a la exportación. Las características de la inversión marcaron la pauta de los empleos disponibles para las mujeres. Esto, en conjunto con las políticas de reducción de subsidios agrarios, afectó desproporcionadamente a las mujeres rurales que se vieron en la necesidad de migrar e insertarse en las fábricas bajo el modelo de la maquila (Solis, 2011).

En la etapa actual, en las *reformas de tercera generación* se observa un conjunto de disposiciones legislativas que tienden a elevar los márgenes de ganancia:

1. Reformas laborales que institucionalizan los modelos laborales flexibles, por ejemplo; el pago por hora, la subcontratación y el abaratamiento de los costos del despido, impactan en mayor medida a las mujeres, desproporcionadamente representadas en trabajos vulnerables (Girón, 2010).
2. Reformas fiscales, en términos de reducción de la política social, que reducen los servicios de asistencia al trabajo de reproducción social.
3. Reformas tendientes a facilitar la expropiación y la inversión extranjera en recursos naturales, las cuales promueven un proceso interconectado de expulsión de la población de sus comunidades de origen, ahora en la necesidad de migrar hacia centros urbanos que ofrecen trabajos precarios, así como de forma indocumentada hacia otros países (Tapia, 2016).

Se trata de un fenómeno similar a la acumulación originaria que cercó los terrenos comunales y expulsó a cantidades masivas de la población hacia las fábricas, lo cual, como lo relata Silvia Federici en *Calibán y la bruja*, tiene efectos acentuados en las mujeres en tanto responsables del cuidado de infantes y personas mayores, así como por las opciones laborales a las que se enfrentan al llegar a sus destinos (Federici, 2010).

En conjunto con las etapas de implementación de las reformas neoliberales se pueden reconocer los procesos de institucionalización de la *acumulación por desposesión* y la transición hacia la *feminización de la supervivencia*. La desigualdad económica va más allá de la distribución del ingreso y se profundiza con el incesante trabajo de las mujeres. Amaia Pérez lo describe así:

Los procesos de privatización y de recorte de prestaciones públicas han generado un incremento de los trabajos no remunerados para compensar los recursos perdidos. Sin embargo, los hogares son escenario de relaciones de género de poder, por lo que no pueden analizarse agregadamente, sino que hay que atender cómo se distribuyen recursos y trabajos en su seno. Esto nos muestra que son las mujeres las que realizan la mayoría de los trabajos no remunerados y, por tanto, son ellas quienes reajustan el sistema económico para seguir posibilitando la sostenibilidad de la vida. Ellas son el colchón del sistema y quienes asumen, en última instancia, la responsabilidad de sostener la vida (Pérez, 2004, p. 26).

Es necesario enfatizar que las reformas estructurales han sido implementadas por los estados nacionales, los cuales, aunque tienen el poder de redistribuir el trabajo doméstico y de cuidado, por el contrario, han institucionalizado su mercantilización y la individualización de la responsabilidad del bienestar (Elson y Cagatay, 2000).

Cabe señalar que, si bien el presente trabajo no se centra en el análisis concreto de la política pública, sí busca reiterar que las relaciones entre la economía y la política generan condiciones materiales que tienen el poder de exacerbar la opresión de las mujeres dados los roles de género.

Estudiar la desigualdad desde la experiencia de las mujeres brinda pautas para visibilizar las características de su inserción al trabajo remunerado y su continuo protagonismo en el cuidado y el trabajo doméstico. Esta lente busca colocar en el centro del debate el hecho de que, cuando el ingreso no es suficiente e impera una carencia de servicios públicos, la subsistencia se asegura mediante cadenas feminizadas en empleos precarios, la economía informal y la esfera no mercantil de la reproducción social.

Las estadísticas permiten vislumbrar un panorama general de la *feminización de la supervivencia* como un fenómeno observable y cuantificable en

el contexto del neoliberalismo globalizado, lo que nos aporta herramientas ampliadas para entender cómo se satisfacen las necesidades humanas ante la retirada del estado y la concentración del ingreso en tan pocas manos.

La feminización de la supervivencia se enmarca en un contexto mundial de desigualdad económica, dinámicas complejas de integración de la globalización, así como de las reconfiguraciones de la reproducción social en el neoliberalismo. En otros momentos históricos las mujeres solo protagonizaban las esferas del trabajo doméstico y de cuidado; ahora las condiciones de precarización las han posicionado en todos los frentes para asegurar la satisfacción de necesidades básicas.

Cuando se observan los datos a la luz de las dinámicas de cuidado en conjunto con la estructura laboral en la que se insertan las mujeres, se pone en evidencia que las identidades de género se trasladan a la organización social de satisfacción de necesidades.

**Figura 1: Acumulación de capital, feminización de la supervivencia y desigualdad económica**



Fuente: Elaboración propia.



La figura I ilustra la construcción de un marco referencial para combatir la ceguera a las imbricaciones entre el género y los mecanismos de acumulación. Trata de hacer visibles las relaciones entre los mecanismos que sostienen la vida humana en un escenario neoliberal, con la feminización de la supervivencia y los procesos de acumulación por desposesión que ensanchan los márgenes de ganancia.

El auge de las acciones afirmativas que reconocen las desigualdades históricas de género son una victoria del movimiento feminista; sin embargo, no han representado un cuestionamiento a las dinámicas de acumulación de capital que afectan de manera acentuada a las mujeres y, por ende, limitan los alcances de las acciones afirmativas (Fraser y Honneth, 2003). Es importante reflexionar sobre cómo la economía feminista, en conjunto con la corriente crítica de la economía política, ofrece una plataforma amplia para el análisis de la realidad, así como para el diseño de soluciones integrales a corto, mediano y largo plazos.

## Consideraciones finales

Analizar la desigualdad económica desde una lente feminista visibiliza la explotación que se interrelaciona con la dominación de las mujeres en un contexto de exacerbada expropiación del valor. El trabajo de las mujeres desfalca a la “mano invisible” de Adam Smith por las manos visibles y cotidianas que sostienen la vida a pesar de la precarización, aquellas que funcionan como factor de equilibrio para los fallos del mercado y del estado cuando ambos se lavan las manos de la tarea de la reproducción social (Carrasco, 2003).

Los márgenes de ganancia que han transferido al 1% de la población 46% de la riqueza global (Milanovic, 2016) son producto de la institucionalización del orden neoliberal. A través de la liberalización de flujos de capital, comerciales y de inversión, se consolidaron cadenas globales de valor deslocalizadas que colocan los procesos de menor valor agregado en los países en desarrollo, en donde se ha flexibilizado y precarizado el empleo en pos de la atracción a la inversión.

Peor aún, es preciso entender a fondo la etapa actual del capitalismo para evidenciar el proyecto de acumulación de capital que subyace a los cambios de forma experimentados en las últimas décadas. Acumular a través de desposeer es un juego de suma cero en el que ganan pocos a costa de las pérdidas de la mayoría.

El ensanchamiento de las brechas de ingresos es mucho más que una historia de dinero, es una historia cotidiana en la que se materializan costos humanos donde las mujeres son las principales responsables de sostener la vida diaria y generacionalmente.

Categorías de análisis como la *sostenibilidad de la vida* y la *feminización de la supervivencia* son herramientas útiles para desmenuzar los mecanismos a través de los cuales la vida continúa todos los días a pesar de la precarización creciente. El análisis feminista de la reproducción social permite distinguir las interrelaciones entre el género, el nivel de ingresos, la raza, la etnicidad, la localización, la edad o la condición migratoria (entre otros factores) y revela la sobrecarga de trabajo que sufren las mujeres pobres, migrantes, rurales e indígenas, quienes se ven aún más afectadas por la desigualdad.

Cabe aclarar que lo expuesto durante este trabajo no pretende posicionar a las mujeres como víctimas del sistema; por el contrario, busca colocar al feminismo como herramienta metodológica para construir propuestas integrales de transformación del orden social.

El marco de análisis de la desigualdad económica muestra que la sola redistribución del ingreso no va a cambiar las dinámicas de acumulación entrelazadas con la opresión de las mujeres. La implementación de políticas afirmativas en favor de la equidad de género tampoco va a transformar las estructuras de expropiación del plusvalor. Para transformar la realidad es necesario un enfoque integral que contemple las interrelaciones sistémicas entre el modelo económico y las prácticas sociales que sostienen la organización actual de satisfacción de necesidades.

La tarea de quien investiga es nombrar el *sufrimiento inevitable*, en palabras de Segato (2007). Posicionarse desde el feminismo es una apuesta política por la transformación. Es necesario realizar estudios empíricos para acercarnos a la realidad concreta y elaborar diagnósticos que permitan diseñar soluciones adecuadas a los contextos locales. Es tiempo de descentrar a los mercados del debate, poner la vida en el centro y posicionar al feminismo como una plataforma amplia para la emancipación.

## Referencias

- Banco Mundial. (2015). *Regional Aggregation using 2011 PPP and \$1.9/Day Poverty Line*. Recuperado el 20 de enero de 2019, de <http://iresearch.worldbank.org/PovcalNet/povDuplicateWB.aspx>.

- Banco Mundial. (2018). *Poverty and Shared Prosperity 2018*. Recuperado el 20 de enero de 2019, de <<https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/30418/9781464813306.pdf>>.
- Bartra, Eli. (2010). Acerca de la investigación y la metodología feminista. En Blazquez, Norma, Flores, Fátima y Ríos, Maribel (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 67-77). Ciudad de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bhattacharya, Tithi. (2017). *Mapping Social Reproduction Theory*. Londres: Pluto Press.
- Bidegain, Nicole y Calderón, Coral. (2018). *Los cuidados en América Latina y el Caribe / Textos seleccionados 2007-2018*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Butler, Judith. (2002). *Cuerpos que importan / Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Carrasco, Cristina. (2003). ¿Conciliación? No, gracias. Hacia una nueva organización social. En *Malabaristas de la vida. Mujeres, tiempos y trabajos* (pp. 16-34). Barcelona: Ca La Donna.
- ECOSOC (Consejo Económico y Social). (2017). *Informe del secretario general / El empoderamiento económico de la mujer en el cambiante mundo del trabajo*. Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer. 61º Periodo de Sesiones: 13-24 de marzo de 2017, E/CN.6/2017/3. Recuperado el 30 de enero de 2019, de <<http://undocs.org/es/E/CN.6/2017/3>>.
- Elson, Diane y Gagatay, Nilufer. (2000). The Social Context of Macroeconomic Policies. *World Development* 28, 7, 1347-1364. Recuperado el 27 de abril de 2019, de <[https://doi.org/10.1016/S0305-750X\(00\)00021-8](https://doi.org/10.1016/S0305-750X(00)00021-8)>.
- Elson, Diane y Fontana, Marxia. (2019). Conceptualizing Gender-Equitable Inclusive Growth. En Elson, Diane y Seth, Anuradha (comps.), *Gender Equality and Inclusive Growth: Economic Policies to Achieve Sustainable Development* (pp. 20-45). Nueva York: ONU Mujeres.
- Esquivel, Valeria. (2012). Cuidado, economía y agendas públicas: Una mirada conceptual sobre la "organización social del cuidado". En Esquivel, Valeria (comp.) *La economía feminista en América Latina / Una hoja de ruta sobre los debates actuales en la región* (pp. 141-190). Santo Domingo: ONU Mujeres.
- Federici, Silvia. (2010). *Calibán y la bruja*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Federici, Silvia. (2012). *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso.

- Fraser, Nancy y Jaeggi, Rahel. (2018). *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Fraser, Nancy. (2013). De cómo cierto feminismo se convirtió en la criada del capitalismo y la manera de rectificarlo. *Debate Feminista* 25 (50), 131-134.
- Girón, Alicia. (2010). Circuitos de la crisis: resquebrajamiento del modelo económico y perspectiva feminista. En Girón, Alicia (coord.), *Crisis económica: una perspectiva feminista desde América Latina* (pp. 29-51). Caracas: Centro de Estudios de la Mujer de la Universidad Central de Venezuela, Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Harvey, David. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Nueva York: Oxford University Press.
- Keohane, Robert y Nye, Joseph. (2000). Globalization: What's New? What's Not? (¿And so What?). *Foreign Policy*, 118, 104-119. Recuperado el 17 de octubre de 2018, de <<https://www.jstor.org/stable/1149673>>.
- Martínez, Juliana. (2008). *Domesticar la incertidumbre en América Latina: mercado laboral, políticas sociales y las familias*. San José: Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica.
- Milanovic, Branco. (2016). *Global Inequality, A New Approach for the Age of Globalization*. Cambridge: Harvard University Press.
- OIT (Organización Internacional del Trabajo). (2014). *Tendencias mundiales del empleo 2014*. Recuperado el 16 de enero de 2019, de <[http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms\\_233953.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_233953.pdf)>.
- OIT (Organización Internacional del Trabajo). (2016a). *Las mujeres en el trabajo / tendencias*. Recuperado el 16 de enero de 2019, de <[https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms\\_483214.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_483214.pdf)>.
- OIT (Organización Internacional del Trabajo). (2016b). *Decent Work for Migrant Domestic Workers: Moving the Agenda Forward*. Recuperado el 16 de enero de 2019, de <[https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_protect/---protrav/---migrant/documents/publication/wcms\\_535596.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/---migrant/documents/publication/wcms_535596.pdf)>.
- ONU Mujeres. (2018). *Promoting Women's Economic Empowerment: Recognizing and Investing in the Care Economy*. Nueva York: ONU Mujeres.
- OXFAM. (2017). *Una economía para el 99%*. Recuperado el 16 de enero de 2019, de <[https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file\\_attachments/bp-economy-for-99-percent-160117-es.pdf](https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp-economy-for-99-percent-160117-es.pdf)>.
- Pérez, Amaia. (2004). Estrategias feministas de deconstrucción del objeto de estudio de la economía. *Revista Foro*, 4, 87-117. Recuperado el 17 de septiembre de 2018, de <<https://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/FOIN0404110087A>>.

- Pérez, Amaia. (2006). Amenaza tormenta: crisis de los cuidados y reorganización del sistema económico. *Revista de Economía Crítica*, 5, 7-37. Recuperado el 17 de septiembre de 2018, de <[http://revistaeconomiacritica.org/sites/default/files/revistas/n5/1\\_amenaza\\_tormenta.pdf](http://revistaeconomiacritica.org/sites/default/files/revistas/n5/1_amenaza_tormenta.pdf)>.
- Piketty, Thomas. (2014). *Capital in the 21st Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Requeijo, Jaime. (2017). *Economía mundial*. Madrid: McGraw Hill.
- Rubin, Gayle. (1986). El tráfico de mujeres, notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, VIII (30), 95-145.
- Salvia, Agustín. (2015). Heterogeneidad estructural, desigualdad económica y globalización en América Latina. En Hernández, Emilio y Ramírez, Arturo (coords.) *Bienestar y pobreza en América Latina: Una visión desde la frontera norte de México* (pp. 11-54). Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, Ediciones Once Ríos.
- Sassen, Saskia. (2003). *Contra geografías de la globalización: género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Segato, Rita. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Solis, Marlene. (2011). El género, la fábrica y la vida urbana en la frontera. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 26, 3 (78), 535-561.
- Tapia, Stefania. (2016). Neoliberalismo y patriarcado: El papel de las reformas estructurales en la actual condición de las mujeres en México. Tesis de maestría. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Recuperado el 30 de enero de 2019, de <<https://repositorioinstitucional.buap.mx/handle/20.500.12371/1855>>.
- Trejo, Mariana y Andrade, Agustín. (2013). Evolución y desarrollo de las reformas estructurales en México (1982-2012). *El Cotidiano*, 177, 37-46. Recuperado el 15 de octubre de 2018, de <<http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/17705.pdf>>.
- Vásconez, Alison. (2012). Reflexiones sobre economía feminista, enfoques de análisis y metodologías: aplicaciones relevantes para América Latina. En Girón, Alicia (comp.), *La economía feminista en América Latina. Una hoja de ruta sobre los debates actuales en la región* (pp. 98-141). Santo Domingo: ONU Mujeres.

# Hacia una nueva metafísica del género\*

*Towards a New Gender Metaphysics*

*Para uma nova metafísica do gênero*

Siobhan Guerrero Mc Manus

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

Recibido el 11 de abril de 2019; aceptado el 20 de agosto de 2019

Disponible en Internet el 15 de junio de 2020

---

**Resumen:** El presente texto elabora una propuesta novedosa en torno a qué es el género. Para ello, realiza una crítica a diversos modelos metafísicos en torno a este que han ido ganando influencia al interior de la filosofía feminista anglosajona. De manera sucinta, se evalúan estos modelos a la luz de dos controversias que hoy atraviesan los feminismos: A) ¿debe el feminismo ser abolicionista de género?, y B) ¿reifica la identidad de género los roles de género? La hipótesis de este texto consiste en señalar que los sesgos funcionalistas de los modelos criticados los llevan a prejuzgar estas cuestiones, ignorando en el proceso otros aspectos asociados al género. Para evitar esta desafortunada consecuencia, este texto concluye retomando elementos de diversas filosofías feministas que permiten una concepción más compleja del género.

*Palabras clave:* Género; Metafísica; Funcionalismo; Imagen corporal; Deseo

**Abstract:** This text posits a novel proposal about what gender is. To this end, it criticizes various metaphysical models on the issue that have been gaining influence within Anglo-Saxon feminist philosophy. In short, these models are evaluated in

*Correo electrónico:* [siobhanfgm@gmail.com](mailto:siobhanfgm@gmail.com); <https://orcid.org/0000-0002-3882-6217>

Debate Feminista 60 (2020) pp. 48-74

ISSN: 0188-9478, Año 30, vol. 59 / julio-diciembre de 2020/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2020.60.03>

© 2020 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

\* La autora agradece al proyecto PAPIIT IN400318 "Ecología queer y filosofía ambiental. Articulaciones conceptuales entre naturaleza y naturaleza humana". Asimismo, agradece la invitación del Seminario de Investigadores del Instituto de Investigaciones Filosóficas en donde pudo presentar una versión preliminar de este trabajo.

light of two controversies feminisms are undergoing today: *a)* should feminism be gender abolitionist? and *b)* does gender identity reify gender roles? The hypothesis of this text is to point out that the functionalist biases of the models being criticized lead them to prejudge these issues, ignoring other aspects associated with gender in the process. To prevent this unfortunate consequence, this text concludes by taking up elements of various feminist philosophies that permit a more complex conception of gender.

*Keywords:* Gender; Metaphysics; Functionalism; Body image; Desire

**Resumo:** Este trabalho apresenta uma nova proposta sobre o que é gênero. Parte de uma crítica de vários modelos metafísicos em torno ao gênero que vão ganhando influência dentro da filosofia feminista anglo-saxônica. Sucintamente, esses modelos são avaliados à luz de duas controvérsias pelas quais os feminismos estão passando hoje: *a)* deve o feminismo ser abolicionista de gênero? *b)* a identidade de gênero reifica os papéis de gênero? A hipótese aqui é que os vieses funcionalistas dos modelos criticados os levam a prejudicar essas questões, ignorando outros aspectos associados ao gênero no processo. Para evitar essa consequência infeliz, este texto conclui retomando elementos de várias filosofias feministas que permitem uma concepção mais complexa do gênero.

*Palavras-chave:* Gênero; Metafísica; Funcionalismo; Imagem corporal; Desejo

---

## Introducción: controversias metafísicas en torno al género

Este texto tiene como objetivo central elaborar una ontología en torno al género que sea heurísticamente fecunda, empíricamente robusta, capaz de unificar diversos fenómenos sociales relacionados con dicho concepto y, finalmente, consistente con la historia de los estudios de género. Para alcanzar dicho objetivo el presente texto pasa revista a diversas concepciones en torno al género que se han ido articulando al interior de la nueva metafísica de género desarrollada sobre todo en la filosofía anglosajona y el así llamado feminismo analítico (por su uso de las herramientas elaboradas en dicha tradición filosófica).

Lo que motiva la búsqueda de una nueva caracterización ontológica en torno al género es precisamente la pregunta de si existen múltiples feminismos o solamente uno; pregunta que en cualquier caso no es nueva. Dicha interrogante nos ha acompañado al menos desde la década de 1970 y su relevancia consiste en poner en evidencia el carácter hermenéutico que, en tanto tradición de pensamiento, posee el feminismo. Así, dicha tradición

podría pensarse como un conjunto de interpretaciones encontradas sobre sí misma, sobre su historia, sobre sus demandas fundamentales y sobre sus diagnósticos acerca de las causas de la opresión de las mujeres y otros sujetos feminizados (Guerrero Mc Manus, 2019).<sup>1</sup> Estas interpretaciones arrojan diversas respuestas en torno a quiénes son los sujetos políticos del feminismo, cuáles son las estrategias políticas a seguir y los horizontes políticos a alcanzar.

Como espero sea claro, la existencia de múltiples respuestas, muchas veces de carácter antagónico, suele dar lugar a una serie de controversias en las cuales lo que está en pugna es una batería de conceptos como: *i*) qué es ser mujer —y, por consiguiente, hombre—, *ii*) qué es el género, *iii*) en qué consiste la diferencia sexual y, desde luego, *iv*) cuál sería un horizonte de justicia a alcanzar. Este artículo sostiene que dichas controversias no son únicamente de carácter político o epistémico, sino que emanan de posturas diferentes en el ámbito de la metafísica.

Estas controversias no serían, por tanto, meros desacuerdos semánticos, sino que son disputas acerca de lo que conforma el mundo social, acerca de lo que lo constituye, acerca de cómo opera y cómo podría operar de formas más equitativas, de allí que las califique de controversias metafísicas.<sup>2</sup> Y de allí que para comprenderlas a cabalidad considere que es menester atender a la metafísica del género.

<sup>1</sup> Una de las revisoras del presente texto ha señalado correctamente que el/los feminismo(s) no se volvió/eron conscientes de esta dimensión hermenéutica sino hasta bien entrada la segunda ola, en la década de 1970. Parecería, por tanto, que caracterizar al feminismo en estos términos falsea su historia. Sin embargo, la tesis que se avanza en este texto no implica la autoconciencia de esta dimensión hermenéutica, solo implica que como tradición —incluso antes de la segunda ola— había ya interpretaciones diversas de la historia y de los objetivos del feminismo, interpretaciones no totalmente conmensurables y mucho menos consistentes entre sí. Por ejemplo, Marlene LeGates (2001) hace ver cómo incluso a mediados del siglo XIX existían ya profundas diferencias entre el feminismo francés, más orientado hacia las mujeres trabajadoras, y el feminismo estadounidense, dirigido por sufragistas con posiciones sociales un tanto más acomodadas. LeGates agrega que, si miramos con mayor atención, habrá incluso diferencias al interior de cada uno de esos feminismos. Es este carácter histórico heterogéneo el que se avanza en el presente texto y no la tesis mucho más fuerte de que hubiera una conciencia en torno a dichas diferencias.

<sup>2</sup> El término *metafísica* designa una de las grandes ramas de la filosofía. Se diferencia de la epistemología pues su objetivo no es dar cuenta de qué es el conocimiento, cómo es posible obtenerlo si esto fuese el caso y cuál es la mejor forma de justificarlo. En oposición a esto, la metafísica tiene como objeto el estudio del ser; más concretamente, la pregunta de qué es lo que hay y por qué es así y no de otra manera. Una metafísica del género tiene por tanto como objetivo comprender qué es el género, cuáles son sus atributos y cómo es posible que exista. Para más información sobre metafísica véase van Inwagen y Sullivan, 2018.



En tanto controversias,<sup>3</sup> dichos desacuerdos implican la existencia de posiciones encontradas que se sustentan en recuentos hermenéuticos en tensión. Dichos recuentos caracterizan cada uno de estos conceptos de formas diferentes y dan lugar a posiciones más o menos antagónicas. La manera en la cual se resuelvan estas controversias implicará no solo una nueva lectura del mundo social, sino que posibilitará o imposibilitará ciertas posiciones de sujeto, acotará ciertas estrategias de lucha mientras potencia otras y, en general, inaugurará un conjunto de hechos sociales y políticos que alterarán fundamentalmente los horizontes de justicia a alcanzar.

Por su carácter metafísico, estas controversias no pueden resolverse trivialmente, pues lo que está en juego son diversas concepciones del mundo (social) que no pueden evaluarse por métodos exclusivamente empíricos. Estas concepciones subyacen tanto a las intuiciones morales y políticas de los diversos feminismos como a sus estrategias de comprensión del mundo; constituyen lo que en la filosofía anglosajona y el feminismo analítico ha venido a denominarse ontología social. Desde luego, mi objetivo en este texto no consiste en declararlas irresolubles, sino en clarificar exactamente qué es lo que está en juego. Mi apuesta es que, a nivel meta-metafísico,<sup>4</sup> sea posible elegir aquellas posiciones cuyas ontologías permitan reconciliar el máximo número de demandas atendiendo igualmente al bienestar del máximo número de sujetos, empezando desde luego por su viabilidad en tanto sujetos.

De manera concreta, este texto tiene en mente las siguientes dos controversias:

<sup>3</sup> Uso el término *controversia* en el sentido que le da Latour (1987).

<sup>4</sup> El término *meta-metafísica* se refiere a una subdivisión de la propia metafísica cuya labor consiste en averiguar si las controversias de corte metafísico son resolubles y, si así lo fueran, cómo. Básicamente, dada la labor de la metafísica como una disciplina que indaga acerca de las condiciones de existencia y posibilidad de aquello que existe, parecería que no habría evidencia empírica que pudiera dirimir un debate metafísico porque estaríamos ante controversias en las que los datos empíricos se toman como fundamento para elaborar una propuesta de qué nos revelan, qué objetos y fenómenos hay detrás de estos y cómo es que esto es posible. A la luz de esta aparente irresolubilidad de las controversias metafísicas es que surge la meta-metafísica como una disciplina que busca inquirir si en efecto dichos debates no pueden ser dirimidos y son simplemente choques cosmológicos. En el presente texto se avanza como un posible criterio para dirimir las controversias metafísicas la idea de que una ontología social es preferible sobre otra cuando esta: *i*) da cuenta de mejor forma de los diversos fenómenos observados, y *ii*) proporciona una forma de comprender el mundo que maximiza las aspiraciones de justicia de aquellas personas que son parte del dominio analizado. Para una revisión más detallada de lo que es la meta-metafísica véase Chalmers, Manley y Wasserman, 2009.

A) la controversia acerca de si el feminismo debe ser abolicionista de género o si, por el contrario, el género como categoría posee elementos no opresivos que pueden y deben ser rescatados incluso si nuestro horizonte de justicia implica el cese de la opresión sexista;

B) la controversia acerca de si la identidad de género y, por consiguiente, los sujetos trans construyen su subjetividad al reificar roles de género opresivos.

Sin embargo, a pesar de que el objetivo del texto consiste primeramente en el intento de articular una ontología de género que satisfaga una serie de condiciones, considero fundamental hacer una revisión acerca de las variadas concepciones ya existentes al interior de este nuevo campo filosófico. Ello para detectar posibles errores que han conducido a respuestas insatisfactorias e injustas. La apuesta es, por tanto, que al elaborar una ontología social mucho más sofisticada podamos también, al menos parcialmente, entender y resolver las controversias presentadas.<sup>5</sup>

Aclaro, eso sí, que estas controversias no serían las únicas importantes y que habría por lo menos dos que también estarían jugando un papel, aunque en el presente texto, por razones de espacio, serán mencionadas solo de manera tangencial. Estas son:

C) la controversia acerca de cuáles son las diferencias entre el género como categoría propia de la metafísica social y otras tantas como la raza, la clase social y la discapacidad. Asociada a esta controversia se encuentra la interrogante de por qué el género admite tránsitos a través de mecanismos de identificación, mientras que otras categorías no los admiten; y, finalmente,

D) la controversia acerca de si conceptos como hombre y mujer son radicalmente históricos —es decir, son propios de una ontología histórica— o si están anclados o son reductibles a ontologías naturales.

Estas cuatro controversias, sin ánimos de ser exhaustiva, son elementos centrales del paisaje actual dentro del cual diversos feminismos se desarrollan y articulan mientras intentan posicionarse de una u otra forma. Como espero quede claro, las respuestas son múltiples; de ahí que haya múltiples

<sup>5</sup>Hay pocas posibilidades de que una controversia política se resuelva al desanudar las tensiones conceptuales que la acompañan. Usualmente, las controversias tienen más facetas y pueden subsistir incluso si se ha ofrecido un recuento teórico que las resuelva.

feminismos que defienden tesis parcialmente irreconciliables con las de otros feminismos.

Como ya he dicho, mis objetivos en este texto consisten, por un lado, en mostrar cómo diversas posturas metafísicas conducen a diversas apuestas éticas y políticas y, por otro, en dar una respuesta que permita hacer ver las virtudes de aproximaciones concretas que logran conciliar los intereses del mayor número de sujetos. Metodológicamente, *no* intentaré llevar a cabo una suerte de arqueología de los presupuestos metafísicos de las posturas hoy existentes en el feminismo mexicano o latinoamericano, sino que me concentraré en diversas apuestas formuladas al interior del feminismo filosófico —básicamente anglosajón— con la firme intención de mostrar sus consecuencias políticas.

Así, avanzaré como hipótesis de lectura que gran parte del tono agnóstico que caracteriza a estas posiciones es el resultado de un excesivo funcionalismo en la mayoría de los recuentos en torno a la metafísica del género. Dicho funcionalismo parecería ser responsable del imperativo abolicionista en A) y de la posición transexcluyente en B). Estaría también involucrado en la controversia en torno a la idea misma de transracionalidad, dada la forma en que se responde a C) y, finalmente, aunque da una respuesta de carácter histórico para D), deja sin abordar cuestiones como la historicidad misma del sexo y la consecuencia metafísica de este hecho.

Si mi hipótesis es correcta, un criterio meta-metafísico para solucionar este *impasse* consistirá en desentrañar qué otros elementos, además de los funcionales, están presentes en la categoría de género. Ello hará posible reconciliar esfuerzos abolicionistas dirigidos a los elementos funcionales, al tiempo que se reconoce que los otros elementos están regidos por dinámicas mucho más complejas.

El texto se divide así en una sección que presenta diversos recuentos en torno a la metafísica del género. Sigue una crítica por el excesivo énfasis funcionalista de algunas de estas posturas, tras lo cual se lleva a cabo un breve recuento de aproximaciones metafísicas no funcionalistas que permiten una comprensión más fina de la categoría de género. Concluyo con una reflexión de cierre.

## **Diversas concepciones metafísicas en torno al género**

En este apartado presentaré con detenimiento cinco modelos metafísicos en torno al género y mencionaré muy brevemente un sexto. Estos modelos no

exhiben ninguna suerte de progresión en su articulación y mi objetivo es ilustrar a través de su descripción el estado del arte en esta disciplina filosófica.

### *Uniesencialismo*

En un recuento elaborado por una de las filósofas que más han trabajado la metafísica del género, la estadounidense Charlotte Witt, esta autora ha sostenido que la mejor forma de comprender qué es el género es considerarlo como una uniesencia, es decir, como una esencia unificadora propia de cada persona (Witt, 2011a, 2011b). Aquí vale la pena enfatizar que Witt no está sosteniendo que el género pueda entenderse como la esencia de una *clase* de individuos y, por tanto, que ella no estaría postulando que haya una esencia de lo que es ser hombre o ser mujer.

Esta aclaración es importante porque Witt considera que el grueso de la filosofía feminista ha criticado el pensamiento esencialista, pero lo ha hecho acerca de un esencialismo de clases o de identidades. Así, la crítica al esencialismo de clases implicaría la doble tarea de rechazar la tesis de que los atributos tradicionalmente asociados con lo masculino o con lo femenino son, por un lado, la consecuencia causal de cierto atributo esencial (quizás la biología), mientras que, por otro lado, se rechaza de igual manera que exista un rasgo o conjunto de rasgos que sean colectivamente suficientes e individualmente necesarios para que alguien se considere hombre o mujer.

Su postura no sería una defensa de estas ideas, sino la afirmación de que el género es, para cada persona, un mega rol social que unifica todos los imperativos asociados con los múltiples roles sociales que ocupa un sujeto. En sus palabras:

Podemos concebir el género de un individuo como si este proveyera un principio normativo que unifica todos los roles sociales de ese individuo en un momento dado o a través del tiempo. Un rol social es en sí mismo un conjunto de normas que se adjudican a cierta posición social; por ejemplo, un individuo que es madre (posición social) debe cuidar a sus hijos (norma o rol social) [...] nuestro género provee un principio de unidad normativa para nuestras vidas en tanto individuos sociales y, por lo tanto, nuestro género nos es uniesencial (Witt, 2011b, p. 12).<sup>6</sup>

El imperativo de unidad presupuesto por este modelo emanaría del hecho de que cada persona es un organismo concreto y, en tanto tal, está espacio-temporalmente circunscrito. Por ende, su actuar debe coordinar los diversos

<sup>6</sup>Todas las traducciones son de S. G. M.

imperativos que se le presentan para mantener la coherencia e integridad necesarias para seguir siendo viable en tanto *un* organismo. Por otro lado, los diversos imperativos en tensión surgen del hecho de que, si bien cada persona es un organismo, también es cierto que cada persona es un individuo social que ocupa múltiples posiciones sociales/múltiples roles y, por ello, se ve normado por diversas realidades.

Esta tensión entre el imperativo de actuar de manera unificada y de atender a los diversos mandatos sociales requiere de una solución que, en opinión de Witt, proviene de un mega rol social como el género. Este nos constituiría como personas integradas e íntegras e, incluso, sería condición de posibilidad para realizarnos como personas. Aquí es menester recordar que la tradición filosófica poskantiana ha señalado que una persona posee tres atributos: *i*) distancia reflexiva, es decir, la capacidad de mirarnos desde la posición de un tercero, *ii*) autonomía, es decir, que no nos gobierne la contingencia o el contexto, sino la norma racional y, *iii*) eficacia, lo que implica comprender las consecuencias de nuestras acciones para actuar o no en función de nuestros fines y normas.

Ser una persona, es decir, un sujeto autónomo, eficaz y reflexivo requiere ser un sujeto unificado que posee estándares normativos integrados y relativamente constantes a través de todos los contextos sociales en que estamos presentes (Korsgaard, 2009). Por ello mismo es que Witt considera que un error de la tradición filosófica ha sido pasar por alto la centralidad de mega roles sociales como el género, ya que estos darían lugar a una unidad normativa que emanaría de una autocomprensión integrada y en función de una suerte de identidad social maestra que organiza a todas las otras.

Witt señala asimismo que solo el género, pero no la raza —u otras categorías—, podría desempeñar este papel pues la generización de todo rol social es mucho más profunda y extensa que su racialización; de ahí que el género sea, para esta autora, mucho más estructurante de la integridad y coherencia del individuo que categorías como raza o clase, pues dicha generización resultaría de la división sexual del trabajo de cuidado de los hijos, misma que daría pie a la división sexual del trabajo en general y, posteriormente, a la división sexual de la vida social.

Quisiera detenerme en este punto. Witt hace un recuento del género que, si bien atiende a cuestiones filosóficas propias del individuo *qua* persona, se centra sobre todo en cuestiones vinculadas a la organización social de la vida. Su noción de género es así clara y abiertamente funcionalista y se basa

en cómo se va gestando una división sexual del trabajo de cuidado como motor estructurante de la generización. Sin embargo, esta es una explicación histórica de cómo se gestó el género, pero no es —y no pretende serlo— una justificación de tal división. Su punto es que dicha división existe y demanda que el sujeto asuma una posición unificada donde todos los roles se organicen en función del mega rol social llamado género.

Witt postula que es necesario un imperativo de unidad y que, hoy por hoy, el género es lo que mejor atiende a este imperativo. Empero, esta división sexual de la vida social carece de justificación y cabría preguntarse si no es ella misma algo que deberíamos reinventar o cuestionar, y no simplemente dar por sentado; una norma social como la que esta autora describe, al carecer de justificación, se exhibe sobre todo como una norma irracionalmente limitativa y, por consiguiente, opresiva.

### *Lecturas analíticas de la teoría queer*

En el recuento anterior poco se dijo del sexo en el recuento metafísico del género, salvo el hecho de que la diferencia fisiológica entre cuerpos sería el motor de la división sexual del trabajo y, finalmente, de la vida social. Sin embargo, no todos los recuentos metafísicos en torno al género toman el sexo como un fundamento incuestionable. Quizás en la actualidad el enfoque más influyente dentro de los estudios de género que sostiene una postura de este tipo es el asociado a Judith Butler (2011b) y su recuento performativo. La filósofa Ásta Sveinsdóttir (2011) ha intentado traducir dicho recuento a un modelo explícitamente metafísico, empleando un lenguaje que en cierto sentido es ajeno a la propia teoría queer, pero que pretende generar un diálogo con el resto de los recuentos metafísicos hoy disponibles y que suelen estar mucho más influidos por la filosofía analítica anglosajona.

En el presente texto nos enfocaremos exclusivamente en la lectura que lleva a cabo dicha filósofa y dejaremos de lado cualquier intento por reconstruir la metafísica de género en un lenguaje más cercano al empleado por la propia Butler.<sup>7</sup> Para Butler, nos dice Sveinsdóttir, habría que romper con la tesis de la estabilidad metafísica del sexo que caracterizó a la segunda

<sup>7</sup> Aunque evidenciar esto en el presente texto resulta imposible por cuestiones de espacio, mi impresión es que la lectura de Sveinsdóttir recupera solo algunos de los elementos del modelo butleriano e ignora aspectos fundamentales, como los que se refieren a los mecanismos psíquicos del poder.

ola del feminismo, la cual sostiene el carácter natural, transhistórico y, por ende, metafísicamente estable del sexo, que sería un invariante entre las diversas culturas. Por el contrario, el género sería su codificación cultural y sensible a los devenires históricos. Así, el sexo sería el correlato natural, mientras el género sería el correlato cultural.

Sostener esta visión implica desatender cómo las fronteras entre los sexos están generizadas, están ya penetradas por la lógica de género. De allí que el sexo no sea tanto un hecho, sino un ideal postulado desde cierta concepción generizada del cuerpo o, en palabras de Sveinsdóttir:

Asociada a la afirmación de que la categoría de sexo es un ideal regulativo viene la reflexión de qué es lo que está presupuesto en el hecho de afirmar que alguien es de cierto sexo. Para los seguidores de Simone de Beauvoir, decir que S [un Sujeto] es de sexo femenino consiste en afirmar un hecho, describir cómo es (una parte del) mundo. No así para Butler. Quizás podamos retener la idea de que algo se afirma en su punto de vista, pero solo si permitimos cierta ambigüedad en la palabra “afirmación”, un sentido a la vez descriptivo y prescriptivo. Afirmar en el sentido prescriptivo que S es de sexo femenino es llevar a cabo cierto acto de habla, el cual expresa el compromiso —ya sea personal o comunitario— de que S es de sexo femenino y debe ser considerado como tal (Sveinsdóttir, 2011, p. 53).

Para Sveinsdóttir, la reconstrucción de la postura butleriana implica una ruptura fuerte con el feminismo de la segunda ola precisamente porque la herencia austiniana/derrideana de Butler —por la vía de la noción de *acto de habla*— se traduce en una constitución mucho más profunda no ya de la realidad social, sino de aquello que se postula como una ontología natural.

Por ello es que esta filósofa considera a Butler, en cierto sentido, una filósofa neokantiana y no tanto una constructivista social radical que apelaría únicamente al lenguaje: el cuerpo biológico sería colocado en la posición de lo nouménico, lo postulado pero incognoscible en sí mismo, aquello que cuando busca aprehenderse termina transmutado en un fenómeno parcialmente constituido por las categorías mismas del sujeto.

Esto implicaría que, por un lado, haya una historicidad fuerte no únicamente del género, sino también del sexo en tanto que este último también existiría en el ámbito de los fenómenos; estaríamos así ante una ontología histórica del sexo y del género y no simplemente ante una epistemología histórica del sexo y una ontología histórica del género. Por otro lado, las categorías sexuales vendrían a figurar como ideales regulativos que organizarían la vida social, psíquica y material de tal suerte que el sexo sería fundamentalmente normativo y no fáctico. Curiosamente, estas normas operarían

de forma implícita o encubierta ya que al aparecer como hechos naturales ocultarían su carácter de construcción y contingencia. El género vendría a comprenderse como un rol que se juega dentro de las normas impuestas por el sexo como ideal; implicaría un tratamiento diferenciado entre los sujetos y una conducta igualmente diferente de su parte. En palabras de esta autora:

la analogía kantiana nos ayuda a situar la posición de Butler dentro del paisaje ontológico entre de Beauvoir y un constructivista lingüístico radical. Recordemos que la relación en el recuento de Butler es entre el sexo y el género. En vez de que el sexo sea una categoría natural y el género sea el significado social del sexo, el sexo sería en realidad una categoría generizada postulada por nosotros y afirmada como natural de tal forma que nos ayuda a perpetuar de forma muy eficiente el juego del género. Las categorías de género, por el contrario, son roles o ideales constitutivos del juego de género mismo (Sveinsdóttir, 2011, p. 57).

La reconstrucción elaborada por Sveinsdóttir construye al género como contingente, injustificado y, por ello mismo, limitativo y opresivo. Más todavía, si bien Butler reconoce las dimensiones fenomenológicas y deseantes del sujeto al menos desde *Bodies that Matter* y no podría ser acusada de un excesivo énfasis sociológico, en sus formulaciones más tempranas (Butler, 2011a), cuando sigue a Esther Newton en su concepción del género como un guion, le abre la puerta a cierto funcionalismo en el cual el género es de alguna manera una norma sobre cómo desempeñarse, y dicho desempeño es, al menos en parte, un desempeño funcional. Ya en recuentos posteriores, influida por la citacionalidad e inscripcionalidad derrideana, el acto de habla no tendría por qué circunscribirse a dimensiones funcionales, pero sin duda las incluye cuando declara que un sujeto es una mujer y, por tanto, debe ser tratado como tal.

Como espero que pueda verse, este recuento metafísico es diametralmente opuesto al de Witt ya que enfatiza la coproducción entre sexo y género de formas no causales. No obstante, para la propia Sveinsdóttir el recuento butleriano termina por desmaterializar al cuerpo sexuado ya sea al arrojarlo al ámbito nouménico o al reducirlo a un juego entre normas e ideales. De allí que ella elabore su propio recuento al que nombra como *conferalismo*.

### *Conferalismo*

La idea central de esta propuesta es que la pertenencia a la categoría de hombre o mujer —masculino o femenino— implica *conferir* o adscribir la propiedad social de ser hombre o mujer —o de la propiedad anatomofisiológica de ser



macho o hembra— sobre criterios histórica y contextualmente cambiantes. Este acto de *conferir* propiedades puede requerir no únicamente que se satisfagan ciertas propiedades subyacentes, sino también que no haya contradicción con otras propiedades que debieran estar ausentes:

Puede que haya contextos en los cuales para figurar como mujer (o de otro género) alguien necesite no solamente ser percibida como poseedora de cierta propiedad central que está siendo rastreada en ese contexto, por ejemplo, la percepción de que se puede ocupar cierto rol en la reproducción, sino que además sería menester no transgredir el presupuesto de que se poseen las otras propiedades tradicionalmente asociadas con dicho género (rol social, expresión de género apropiada, orientación sexual, etc.) [...] En ciertos contextos, ser transgénero contará como un género separado; en otros, simplemente generará complicaciones para la estructura de género de ese contexto y problematizará las expectativas de coextensión de las propiedades de género tradicionalmente asociadas entre sí. En ciertos contextos, ser percibido/a como perteneciente a cierto sexo puede ser una propiedad fundamental; en otros contextos, puede ser altamente irrelevante (Sveinsdóttir, 2011, p. 61).

En general, el modelo confederalista atenderá a los siguientes cinco elementos presentes en cada contexto:

*Propiedad:* ser mujer, ser hombre.

*Quién:* las autoridades legales que habrán de asignar el sexo basándose en la opinión experta de doctores, otro tipo de personal médico, así como los padres.

*Qué:* el registro del sexo en documentos oficiales sobre la base del testimonio de progenitores, médicos y otros. El juicio médico (y de otros) acerca de cuál rol sexual es el más adecuado dadas ciertas características biológicas.

*Cuándo:* al nacer (en recién nacidos); después de una cirugía y tratamiento hormonal (en individuos mayores).

*Rastreo:* el objetivo es rastrear el mayor número posible de características sexo-estereotípicas y llevar a cabo cirugías en caso de que dichas intervenciones logren aproximar las características físicas al estereotipo masculino o femenino (Sveinsdóttir, 2011, p. 65).

Nótese que una ventaja del confederalismo es que los criterios y las condiciones, así como los sujetos autorizados, pueden cambiar radicalmente a través de la historia. Se trata de un modelo general de cómo se adscriben propiedades sociales o “naturales” que no pretende explicar cómo se engendraron dichas propiedades. Paradójicamente esto, que sería su principal ventaja, es también su principal limitación, ya que, por un lado, uno de los puntos fuertes del confederalismo es que se concentra en cómo se adscriben propiedades que dictan la pertenencia a una clase; estos criterios pueden cambiar y de hecho

cambian a través de diversos contextos y admitirían de esta manera criterios funcionales y no funcionales.

Pero, por otro lado, este modelo no da cuenta de cómo surgen dichas propiedades o, para el caso, no especifica de qué exactamente se está hablando cuando son adscritas. Asimismo, este modelo funcionaría igualmente bien para la adscripción de propiedades como la raza o la etnia, lo que demuestra que es más bien un modelo general de la metafísica de un conjunto de entidades e identidades sociales.

Sea como fuere, el confederalismo ofrece un modelo tan general que permite entender las guerras culturales ya descritas y en las cuales estaríamos ante choques de criterios de adscripción diversos; por ejemplo, el confederalismo puede operar con base en criterios como la autoadscripción o un presupuesto biologicista fuerte; estos criterios producen adscripciones diferentes y reconocer que ambos son instancias concretas del confederalismo quizás nos permita entender con mayor fineza el papel que juega la metafísica en diversos conflictos sociales.

Finalmente, otra ventaja de este modelo es que permite entender que no solo el género se confiere sino que también el sexo es conferido bajo lógicas que demandan el rastreo de atributos físicos específicos que se interpretan a la luz de estándares concretos. En este último caso queda además bastante claro que los criterios pueden operar de forma encubierta para el grueso de una población y aparecer simplemente como parte de lo “naturalmente” dado.

### *Constitución social*

Otra de las grandes filósofas al interior del campo de la metafísica social del género es la estadounidense Sally Haslanger. El suyo es quizás uno de los recuentos más influyentes a la hora de pensar las semejanzas entre el género y otras ontologías sociales, como la raza. Rebecca Tuvel (2017; véase también Guerrero Mc Manus, 2019a), la tristemente célebre filósofa que se dio a conocer por afirmar que una reforma a la “gramática” de la raza podía hacer posible la transracionalidad, tomaba como base al modelo originalmente articulado por Haslanger.

Para Tuvel, tanto la raza como el género podían pensarse como ontologías funcionalistas y confederalistas —muy en la línea de Haslanger (2000, 2003, 2011)— que diferían solo en lo que respecta al rol de la autoadscripción. En el género este criterio suele ser fundamental, mas no así en la raza. Si la raza,

sostenía Tuvel, le diera más preponderancia a la autoadscripción, entonces la transracionalidad sería posible.

Más allá de que esta afirmación ignore las trayectorias históricas de ambas categorías, constituye un claro ejemplo de los riesgos de hacer modelos tan generales como el confederalismo, que igual pueden aplicarse a una u otra ontología social sin mayor distinción acerca de sus orígenes y políticas. En cualquier caso, el modelo de Haslanger es una suerte de síntesis de intuiciones funcionalistas y confederalistas y, si bien pretende ser un enfoque sensible a contextos sociales diversos con estándares cambiantes, parece suponer que en cada contexto el género va a conferirse de acuerdo con atributos que marcan roles funcionales. Esta aseveración paradójicamente desestima el rol de la autoadscripción y le da mucho más peso al reconocimiento social en función de cómo se lee un cuerpo de acuerdo con ciertos marcadores de desempeño.

En cualquier caso, el mejor ejemplo de la naturaleza híbrida de este modelo lo encontramos en la forma en que caracteriza el término *mujer*. Sobre esto dice:

*S es una mujer* *syss*<sub>a</sub> [léase, “si y solo si y a modo de definición”] S es sistemáticamente colocada en una posición subordinada bajo alguna dimensión (económica, política, legal, social, etc.) y S está “marcada” como un blanco para este tratamiento por la vía de atributos corporales observados o imaginados y que presuntamente son evidencia de un rol femenino en la reproducción (Haslanger, 2000, p. 39, cursivas en el original).

En la cita anterior el elemento confederalista es claro, pero viene asociado con la tesis de que no solo se confiere un género, sino que ello implica un rol funcional en la reproducción —así sea de forma imaginaria— que tiene además tintes necesariamente opresivos, pues implica la subordinación. De allí que para Haslanger:

S [un sujeto] *es una mujer* *syss* [si y solo si]

i) S es regularmente, y en su mayor parte, observada o imaginada como si tuviera ciertos atributos corporales que se presumen evidencia de un rol femenino en la reproducción;

ii) que S tenga estos atributos marca a S dentro de la ideología dominante de la sociedad de S como alguien que debe ocupar cierta clase de posiciones sociales que son, *de facto*, subordinadas (y, de esta forma, se motiva y justifica que S ocupe tal posición); y

iii) el hecho de que S satisfaga (i) y (ii) juegue un rol en la sistemática subordinación de S, i.e., *bajo alguna dimensión*, la posición social de S es opresiva y el hecho de que S satisfaga (i) y (ii) juegue un papel en esa dimensión de subordinación (Haslanger, 2000, p. 42, cursivas en el original).

Como espero que pueda verse, incluso dada la intención de Haslanger de defender enfoques contextualistas, su modelo termina por ser funcionalista en cada contexto y parece presuponer que en cada contexto habrá un juicio negativo acompañando a la categoría de *mujer*.

### *Covariación rasgo/norma*

Finalmente, el último recuento que presento fue articulado por la filósofa Mari Mikkola. Su modelo es el único que explícitamente se posiciona en contra del abolicionismo, pues considera que este suele asumir que toda norma de género es en sí opresiva, algo que en opinión de esta filósofa casi nunca se argumenta a detalle. Además, ella aduce que un recuento metafísico en torno al género tiene que atender a ciertas intuiciones del sentido común, por ejemplo, que no hay nada intrínsecamente negativo en ser mujer (u hombre) y que, por tanto, proyectos como el de Haslanger realizan una caracterización del género que es ajena a la experiencia cotidiana de muchas personas. De hecho, Mikkola (2011) sostiene que una postura abolicionista debe defenderse explícitamente y no ser una consecuencia de cómo hemos definido qué es ser hombre o ser mujer.

Su modelo, al que denomina re-evaluativo, considera que es posible combatir la opresión asociada al género sin abolirlo. En sus palabras:

Contrastemos estas estrategias abolicionistas con (lo que aquí llamaré) una estrategia “re-evaluativa”. Ambas tienen el mismo punto de inicio: el feminismo busca erradicar la opresión que las mujeres, *qua* mujeres, confrontan. Pero sus formas de alcanzar este objetivo difieren, lo que modifica las consecuencias de ambas estrategias. Los recuentos abolicionistas toman el hecho mismo de ser mujer como algo que por definición está vinculado a la opresión, así que no es posible ser mujer y no estar (en algún sentido) oprimida. Los recuentos re-evaluativos no consideran que ser mujer sea opresivo *per se*. En cambio, reconocen que nuestras circunstancias sociales crean ambientes en los cuales las mujeres son vistas y tratadas en formas que las afectan negativamente, quizás al asociar ciertos rasgos con las mujeres y emplear esta asociación para justificar un tratamiento que las pone en desventaja (Mikkola, 2011, p. 74).

Ahora bien, este modelo no pretende emprender una reforma metafísica tan profunda como la teoría queer y, *de facto*, busca hacerle justicia a las intuiciones de la segunda ola del feminismo y, en especial, a la idea de que hay categorías ontológicamente objetivas —es decir, existen más allá de si las reconocemos— y categorías ontológicamente subjetivas —es decir, adquieren realidad mediante actos performativos—; cuando hablamos del sistema sexo/género, estamos intentando recuperar la idea de que hay partes del

mismo que son objetivas en dicho sentido y otras más que son subjetivas también bajo esta lógica.

**Cuadro 1: Recuento de los modelos metafísicos en torno al género discutidos en el texto**

<i>Uniesencialismo</i> (Charlotte Witt)	El género como esencia unificadora o megarol social. Constitutivo de la persona en tanto entidad autónoma e integrada.
<i>Teoría queer</i> (Ásta Sveinsdóttir)	El sexo como ideal regulativo que evoca criterios ya generizados. El cuerpo sexuado es colocado en una posición nouménica.
<i>Conferralismo</i> (Ásta Sveinsdóttir)	Ser hombre o ser mujer requiere satisfacer ciertos criterios de adscripción que rastrean propiedades subyacentes. Estos criterios son histórica y contextualmente variables.
<i>Constitución social</i> (Sally Haslanger)	Enfoque híbrido que concibe el género como un rol social que se desempeña y al que le vienen asociados marcadores que permiten conferir a ciertos cuerpos el atributo de ser hombres o mujeres.
<i>Raza y género</i> (Rebecca Tuvel)	La raza y el género se conciben de acuerdo con lógicas tanto funcionalistas como conferralistas. La diferencia es que la autoadcripción importa mucho más en el género que en la raza.
<i>Covariación rasgo/norma</i> (Mari Mikkola)	Recuento no abolicionista que busca hacerle justicia a la intuición de que hay algo ontológicamente objetivo —los rasgos— y algo ontológicamente subjetivo —las normas— cuando se habla de género.

Sin embargo, la oposición entre sexo y género no recupera correctamente esta intuición. De ahí que esta autora proponga distinguir entre rasgos ontológicamente objetivos y normas ontológicamente subjetivas. Para ella, lo opresivo es que haya ciertas formas de emparejar rasgos con normas. No es, en este sentido, un análisis propiamente dicho de qué es ser hombre o qué es ser mujer sino de la opresión de género; es decir, ella considera que es posible hacer un análisis metafísico de lo que esta opresión es, sin que ello demande una caracterización de lo que es ser hombre o mujer. En sus palabras:

Quiero enfatizar que mi afirmación no es que el encontrarse asociado a un par específico de rasgo/norma sea definitorio del ser mujer u hombre. Solo estoy ofreciendo una forma de *a*) conceptualizar el hecho de que tales pares estén asociados a los hombres y las mujeres y, *b*) conceptualizar esto en una forma que reconoce el rol crucial que juegan ciertas actividades sociales humanas en producir las formas en que somos en tanto hombres o mujeres. De ahí que mi modelo sostenga que el cambio social puede afectar significativamente a aquellos individuos que llamamos “mujeres y “hombres” sin implicar que ello conlleve su eliminación. Se comprende así que el punto focal del cambio social es la relación de covarianza entre el rasgo descriptivo y la norma evaluativa, lo que deja la existencia de hombres y mujeres ontológicamente intacta (Mikkola, 2011; p. 80).

En cualquier caso, uno de los puntos ciegos de este recuento es que no nos dice qué es el género y por qué sería posible que siguiésemos hablando de hombres y de mujeres incluso si toda covariación actual rasgo/norma hubiera sido abolida. En qué sentido, podríamos preguntarnos, es que seguiríamos hablando de hombres y mujeres sin caer en un biologicismo que implicaría el abandono de la idea de que hay elementos del género que son ontológicamente subjetivos.

## Metafísica y funcionalismo

En esta sección quisiera recuperar las cuatro controversias mencionadas en la introducción para defender la hipótesis de lectura ya avanzada anteriormente y la cual sostenía que los sesgos funcionalistas de algunos de los modelos revisados prejuzgan lo que estaría debatiéndose en dichas controversias de tal suerte que implícitamente favorecen posiciones sin que se haya argumentado en favor de estas.

Empero, antes de emprender este ejercicio quisiera traer a cuenta una observación que Connell y Pearse (2018) han hecho recientemente cuando señalan que algunas de las primeras caracterizaciones al interior de la sociología caían presa de una visión puramente funcional. Estas autoras ponen el ejemplo de cómo la sociología estructural-funcionalista llegó a definir lo que hoy llamamos género en términos de roles funcionales, admitiendo únicamente dos: el rol expresivo y el rol instrumental, nociones que a la postre se traducirían en el rol de la cuidadora y el rol del proveedor. Pareciera, en este sentido, que ha habido cierto efecto fundador, para tomar un término de la biología evolutiva, con el cual las posiciones mejor representadas en el origen de un debate han venido a volverse hegemónicas sin ser por ello las mejores.

Un análisis de los enfoques anteriormente revisados permiten ver que los modelos de corte claramente funcional son el uniesencialista y el de constitu-

ción social. La interpretación de la teoría queer aquí ofrecida tendría un dejo de funcionalismo, mientras que el confederalismo y el modelo de covariación no tienen en sí mismos tintes funcionales y de hecho tienen como principal falla su excesiva generalidad.

En cualquier caso, el elemento central de las tesis funcionalistas es que el género se puede caracterizar *exhaustivamente* en términos de los roles o funciones sociales que desempeñan los individuos y que obedecen a cómo se ha llevado a cabo cierta división sexual del trabajo y la vida social. La intuición central es que en sociedades complejas las tareas se dividen con el afán de tener individuos especializados en ciertos quehaceres, lo que parecería dar lugar a un desempeño colectivo más eficiente.

Este funcionalismo exhibiría dos dimensiones.<sup>8</sup> Por un lado, una sincrónica en la cual ciertas tareas se correlacionan con otras de tal forma que el género implicaría la covariación de ciertos roles. Por ejemplo, el cuidado de los niños y ancianos está asociado con la preparación de los alimentos mientras que el fungir como proveedor está asociado con ser una figura de autoridad. Por otro lado, habría una dimensión diacrónica en la cual las tareas se asignan a ciertos individuos de una clase porque históricamente son estos individuos los que siempre han desempeñado dichas tareas; de aquí suele extraerse una suerte de corolario normativo, ya que la historia suele leerse en términos no únicamente de lo que ha sido sino de lo que deber ser.

Este sistema normativo es opresivo por las siguientes razones. Primero, carece de justificación ya que no se aducen buenas razones en favor de este ordenamiento. Aquí cabe aclarar que el concepto de justificación se opone al de racionalización, ya que la primera implica la existencia de buenas razones mientras que la segunda implica la existencia de argumentos derrotables o falaces. Los biologicismos, por ejemplo, ofrecen racionalizaciones, pero no justificaciones, pues incluso si aceptáramos que esta división tuvo sentido hace cien mil años, es claro que hoy estaríamos ante lo que en evolución se considera un anacronismo ecológico, es decir, algo que fue útil en el pasado pero que hoy ya no lo es.

Segundo, en tanto sistema normativo exhibe un carácter vinculante y limitativo que el individuo no puede desatender so pena de penalizaciones o

<sup>8</sup> En la bibliografía filosófica sobre explicación funcional se suele diferenciar los enfoques diacrónicos de los sincrónicos (Millikan, 1989). En mi opinión, en muchos de estos recuentos coexisten ambos elementos.

castigos cuyo objetivo consistiría precisamente en recolocar a dicho individuo bajo el alcance normativo de dicho sistema. Tercero y relacionado, este carácter vinculante es radicalmente heterónomo, pues está impuesto desde fuera y no puede ser cuestionado, lo que exhibe además su carácter dogmático.

Finalmente, cuarto, los criterios para colocarnos dentro de uno u otro dominio normativo se basan precisamente en invocar un supuesto orden natural que a la vez moviliza un imaginario de naturaleza humana y una reconstrucción histórica de lo que los hombres y mujeres supuestamente han sido siempre en nuestras familias, culturas y naciones. Así, la diacronía se usa para justificar el presente.

De esta manera, el recuento funcionalista del género con su pretensión de exhaustividad implica que este ordenamiento debiera ser rechazado, combatido y, de ser posible, eliminado —prejuzgando así la controversia *A*—; esto, sin embargo prejuza también la controversia *B* pues parecería dar lugar a la tesis de que, al definir lo que es un hombre o una mujer en términos plenamente funcionales, la única forma en la cual podría concebirse la identidad de género es al reificar estas posiciones indeseables y volverlas identidad, lo que daría lugar a un sesgo en favor de la postura transexcluyente.

En el caso del recuento constitucional de Haslanger, esta reducción del género a lo meramente funcional es justamente lo que abre la puerta para que Tuvel equipare raza y género como sistemas esencialmente idénticos cuya única diferencia consistiría en el tipo de propiedades de base que se usan para conferir posiciones sociales. Esto oscurece las diferencias entre ambas categorías y sus dinámicas asociadas y genera un aplanamiento ontológico de las categorías propias de la metafísica social. Un error semejante, aunque no por motivos funcionalistas, lo comete el propio confederalismo —y quizás el modelo de covariación— pues da cuenta de dinámicas muy generales y presentes en diversas ontologías sociales sin siquiera preguntarse cuál es el elemento específico del género.

Por último, si bien estos recuentos no cancelan una comprensión histórica del género, parecen tener una limitación importante: a diferencia de la teoría queer, son incapaces de dar cabida a una lectura histórica del sexo, lo que genera la idea de que esta categoría tendría un papel transhistórico a la hora de nombrar un conjunto de sujetos presentes en todo tiempo y cultura. Ello oculta la pretensión de universalidad de las ciencias biológicas y reduce las categorías de cada cultura a la simbolización de un invariante; proyecta así los imaginarios de la ciencia occidental como fundamento metafísico último



del sexo. En mi opinión, esto no nos permite comprender la profundidad del reto que implica un pensamiento genuinamente multicultural.

En cualquier caso, al llegar a este punto podemos recuperar la preocupación de Mikkola y preguntarnos: *i*) si hay algo más allá de lo funcional cuando hablamos de género, *ii*) si ese algo está exento del carácter opresivo aquí descrito, *iii*) si, al remover la opresión, quedan elementos que podamos reconocer como propios del género. Más todavía, *iv*) preguntarnos si es posible elaborar una metafísica del género que dé cuenta de su especificidad y permita diferenciarlo de categorías como raza o clase. Y, finalmente, *v*) esbozar un modelo radicalmente histórico del sexo y del género que no los desmaterialice o los reduzca a meros efectos de discurso sobre un cuerpo nouménico; preguntarnos también en qué sentido coexisten la historicidad fuerte con la pretensión de que en diversas culturas hay sistemas de género que, si bien son distintos, son reconocibles justamente como sistemas de género.

## Hacia una nueva metafísica del género

Estas preocupaciones pueden comenzar a abordarse si nos alejamos de la bibliografía más ortodoxa de la propia metafísica del género y atendemos a algunas de las sugerencias realizadas por autores como Brian Massumi (2002). Este filósofo ha criticado de manera muy acertada diversas tradiciones filosóficas, incluyendo el marxismo, el contractualismo y ciertas acepciones de la interseccionalidad, por ofrecer recuentos metafísicos demasiado generales que conciben las ontologías sociales o bien como instancias de un único modelo general —p. ej., el contrato social— o bien como elaboraciones refractarias de un único mecanismo considerado genuino —p. ej., la lucha de clases—, o bien aplanan todas las ontologías sociales como si fueran simples dimensiones homomórficas gobernadas por dinámicas prácticamente idénticas —algo que suele pasar si el sujeto se concibe posicional o vectorialmente como ocupando diversos valores en distintas dimensiones sociales a la manera de un sistema de coordenadas— (sobre esto último véase también Guerrero, 2019b).

Para Massumi, además de recuperar la especificidad de cada entidad social en su proceso de ensamblaje/agenciamiento, toda apuesta que busque comprender la emergencia de lo social debe necesariamente incluir los afectos en tanto productores de subjetividad, la materialidad del cuerpo sin que esta se lea en términos deterministas o mecanicistas y, a modo de consecuencia,

debe rechazar de forma absoluta la idea del sujeto como entidad preformada o preexistente respecto a lo social.

Y es que, en efecto, en especial las concepciones contractualistas han sido presa de esta idea de que el sujeto preexiste y en colectivo y de manera hobbesiana da origen al mundo social; sin embargo, una versión atenuada de la misma tesis la encontramos en las apuestas metafísicas que conciben el género como un predicado o una propiedad que se le confiere a un sujeto que parecería preexistir al acto mismo de predicación, lo cual pasa por alto, como alguna vez dijera Butler, que el género justamente *no* es un predicado del sujeto ya que *de facto* lo constituye; esta aseveración, he sugerido anteriormente (Mc Manus, 2012), puede leerse como heredera de cierta impronta heideggeriana que concibe los atributos identitarios como modos de existencia —(o existenciaros), es decir, formas en las cuales un sujeto se comprende a sí mismo y articula su mundo y su horizonte de posibilidades— y no ya como propiedades observables y objetivables de un cuerpo u objeto.

Podríamos, en este sentido, tomar la anterior reflexión y suponer que cualquier recuento metafísico del género debiera concentrarse no únicamente en sus dimensiones funcionales, sino también en las lógicas del deseo que lo atraviesan, en las dinámicas de simbolización que lo estructuran, en la forma en la cual se hace presente en la materialidad / materialización del cuerpo y, finalmente, en cómo es que juega un papel en el proceso de génesis de un sujeto tanto individual como colectivo.

Lo anterior desde luego no implica que no existan aspectos de suyo problemáticos en todos estos otros elementos. Desde luego que los hay y el feminismo ha señalado por largo tiempo que el deseo y la simbolización, para tomarlos como ejemplos, están ellos mismos atravesados por dinámicas que han sido y siguen siendo problematizadas pues constituyen a través de mecanismos no funcionales una dinámica asimétrica e injusta para las mujeres (y otros sujetos feminizados) (e.g. Dworkin, 1981). El punto de señalar esto radica en que, si bien el abolicionismo parece una estrategia fundamental cuando hablamos de las dimensiones funcionales del género, no queda para nada claro que esto sea así cuando hablamos de simbolización y deseo, lo cual, desde luego, no implica dejarlos sin intervención o crítica.

Desde mi punto de vista, una metafísica del género que se enriquezca de 1) los desarrollos al interior del giro afectivo (Massumi, 2002; Braidotti, 2015), 2) la fenomenología feminista y queer y su problematización de la diferencia sexual (Grosz, 1994; Poe, 2011; Weiss, 2013), 3) el nuevo materia-

lismo feminista (Barad, 2007) y, finalmente, 4) de algunos aspectos que de la propia teoría queer se han retomado para comprender la construcción interdiscursiva, intermaterial e interafectiva del sujeto (Guerrero, 2018; Pons, 2019), podría dar lugar a un recuento que ni prejuzgue las controversias anteriores ni tampoco nos lleve a un falso dilema meta-metafísico en el cual tengamos que sacrificar a ciertos sujetos para hacerle justicia a otros.

La controversia en torno al abolicionismo podría reformularse como una familia de controversias en las cuales habría senderos abolicionistas para los aspectos funcionales así como senderos reformistas para cuestiones como la simbolización y el deseo. Esto permitiría, como sugería Mikkola, mantener las categorías de género, pero no sus dinámicas opresivas, lo que acarrearía una solución a la controversia *B*, pues podría afirmarse que las identidades de género atienden a estos otros elementos no funcionales y dan lugar a diversas trayectorias existenciales igualmente valiosas, pero no por ello indistintas en cómo estructuran la vida de un sujeto.

Lo anterior también nos proveería de una solución a la controversia *C*, pues podríamos señalar que un elemento fundamental en el género es el de las dinámicas del deseo que lo atraviesan, mismas que exhiben una clara dehiscencia respecto al cuerpo biológico, pero inauguran posiciones diferenciadas desde las cuales se desea al otro y se estructura al Yo, algo que no parece ser el caso para la raza.

Finalmente, respecto a *d*, se podría afirmar la historicidad fuerte del género y del sexo, pero de una forma pocas veces vista. Por un lado, podríamos reconocer que cada cultura (o subcultura) lleva a cabo una construcción de la diferencia sexual que es tanto semántica como axiológicamente inconmensurable —lo que se entiende por hombre o mujer cambia y los valores asignados a cada categoría también—, mientras que, por otro lado, habría entre las diversas simbolizaciones una cierta homología, ya que cada simbolización se coproduce con un proceso biológico común a la especie y que, si bien no nos está epistémicamente dado ni en sus límites ni en su significación, sí nos permite reconocer una suerte de referente común a todas estas muy diversas simbolizaciones.

## Reflexión final

Quizás, confrontadas con la pregunta de qué es una mujer o un hombre y, para responderla sin incurrir en biologicismos que reduzcan el género al

sexo o a funcionalismos que lo acoten al rol de género, lo más adecuado sería avanzar la siguiente respuesta.

Ser hombre o ser mujer (o ser no binarie) implica ocupar una posición dentro de una ontología social estructurada por la simbolización de la diferencia sexual —el hecho anatómico hipostasiado a símbolo— y cuya construcción social suele estar encubierta; de allí que se presente y se viva como algo natural y dado. Esta ontología social, cual *habitus* bourdieano, está estructurada y es estructurante. Estructura, por ejemplo, nuestra orientación fenomenológica al mundo y al propio cuerpo. Y está conformada, *de facto*, por elementos funcionales, como los roles de género, pero también por posiciones estructurales codificadas en, por ejemplo, los códigos jurídicos. Asimismo, la constituyen los diversos relatos que en un momento dado circulan al interior de una sociedad y que no solo configuran posiciones estructurales ocupables, sino también narrativas de vida que sirven para la confección del Yo, de la autocomprensión.<sup>9</sup>

Estas posiciones no son meramente lingüísticas y, como lo he señalado anteriormente (Guerrero, 2018), están constituidas por la interdiscursividad de nuestros relatos de vida, y por la intermaterialidad e interafectividad con la cual retomamos guiones afectivos, imaginarios corporales y formas de corporeización disponibles en nuestro contexto. Parafraseando a Danielle Poe (2011), quien sigue a Irigaray, la diferencia sexual evocaría una naturaleza cultivada —atravesada por la cultura— que se vive como una naturaleza primaria, pero que se construye y se aprende a habitar a lo largo de una trayectoria de vida en la cual confluyen afectos, relatos y materialidades que inauguran ciertas posiciones de sujeto desde las cuales puede construirse un horizonte de vida.

Dentro de la metafísica social esta apuesta es novedosa, pero encuentra antecedentes importantes en modelos en torno al género desarrollados por autoras ya muy conocidas. Por ejemplo, cuando Connell y Pearse (2018) sugieren que el género se compone de cuatro elementos —relaciones de poder, catexis (afectos), división sexual del trabajo y simbolizaciones y normas— avanzan una ontología social implícita dentro de un recuento epistemológico acerca del género que explícitamente consideran incompati-

<sup>9</sup> Esta aseveración no la hago trivialmente; la avanzo a modo de compromiso con las así llamadas concepciones narrativas del Yo que hoy en día se discuten en varios campos de la filosofía. Sobre este debate véase, p. ej., Zahavi, 2017.

ble con recuentos radicalmente abolicionistas por motivos muy semejantes a los señalados aquí.

Algo semejante ocurre con la propuesta de Joan Scott (2007) quien ya había realizado observaciones semejantes a las aquí presentadas, tanto en la parte crítica como en la parte propositiva. Esta autora sostuvo que la enorme mayoría de los trabajos feministas ofrecían recuentos extremadamente funcionalistas del género o, cuando intentaban articularse con corrientes marxistas, terminaban por evocar visiones que no eran capaces de enunciar las dinámicas propias del género. Ella misma había llamado la atención acerca de la importancia de los elementos psíquicos y simbólicos del género, reconociendo en el psicoanálisis un aliado incipiente que desafortunadamente solía caer en narrativas transhistóricas. En ese sentido, el presente trabajo coincide con lo afirmado por Scott hace ya más de treinta años.

Sin embargo, ni el texto de Connell y Pearse ni el de Scott se centraban en la pregunta metafísica. Esta pregunta, como espero se haya hecho ver, es de sí interesante y sus consecuencias no solo afectan el ámbito de la explicación, sino también la política y la ética que desde los feminismos se enarbolan. La apuesta del presente texto es retomar diversos elementos trabajados en distintas áreas de las humanidades y ciencias sociales para ofrecer una caracterización más compleja de qué es el género.

Por ende, puedo concluir con el convencimiento de que este texto ha logrado defender sus dos objetivos. Por un lado, ha evidenciado que en las controversias mencionadas los sesgos funcionalistas prejuzgan las discusiones en detrimento tanto de ciertas subjetividades como de una comprensión radicalmente histórica del propio género; asimismo, se ha defendido en qué sentido es posible un historicismo fuerte que no se comprometa con la estabilidad metafísica del sexo, pero tampoco conlleve una escisión radical de la materialidad del cuerpo ni pierda el carácter homólogo que existe entre diversos ordenamientos de género que, si bien son diversos, pretenden referirse a "lo mismo". Por otro lado, ha ofrecido una salida a esta disyuntiva entre 1) abolir excluyendo o 2) incluir racionalizando al esbozar una metafísica que rebase los ámbitos funcionalistas y permita reconciliar la necesidad de abolir las dinámicas opresivas y limitativas sin que ello implique la anulación de ciertas subjetividades o de la diferencia sexual misma, algo que en cualquier caso quizá no sea posible.

*De facto*, todos estos elementos están hoy atravesados por dinámicas opresivas, pero la solución abolicionista no se aplicaría a todos ellos. Abolir

la diferencia simbólica no es necesario si esta deja de estar jerarquizada y deja de implicar mandatos heterónomos e injustificados; la diferencia, en sí misma, sería éticamente neutra. Los afectos, innegablemente asociados con esta diferencia, son después de todo el asiento de formas de desear radicalmente corporeizadas, pues se desea al otro en su corporeidad y desde nuestra corporeidad. El combate a la heteronormatividad nos ha enseñado que es la pluralización y dignificación de diversas formas de desear lo que nos acerca a la justicia, y no el sometimiento de la diferencia ante el infierno de lo mismo.

La lección es por tanto clara y consiste en señalar que hay ocasiones donde los horizontes de justicia se alcanzan aboliendo diferencias, y en otros más al reconocerlas y dignificarlas. Entre lo primero y lo segundo el elemento diferenciador consiste en si la diferencia sería en sí misma limitativa y opresiva o simplemente una forma distinta de articular una trayectoria de vida.

## Referencias

- Barad, Karen. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Braidotti, Rosi. (2015). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Madrid: Gedisa.
- Butler, Judith. (2011a). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith. (2011b). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Nueva York: Routledge.
- Chalmers, David, Manley, David, y Wasserman, Ryan (comps.). (2009). *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press.
- Connell, Raewyn y Pearse, Rebecca. (2018). *Género desde una perspectiva global*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Dworkin, Andrea. (1981). *Men Possessing Women*. Nueva York: Perigee.
- Grosz, Elizabeth. A. (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan. (2018). "El pánico y tus ojos que me sueñan: etnografía afectiva de un tránsito de género" en Alba Pons y Siobhan Guerrero (coords.), *Afecto, cuerpo e identidad: reflexiones encarnadas en la investigación feminista* (pp. 99-130). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan. (2019a). Lo trans y su sitio en la historia del feminismo. *Revista de la Universidad*, 846, 47-52.

- Guerrero Mc Manus, Siobhan. (2019b). Transgeneridad y transracialidad: contrastes ontológicos entre género y raza. *Diánoia. Revista de Filosofía*, 64(82), 3-30.
- Haslanger, Sally. (2000). Gender and Race: (What) are they? (What) do we want them to be? *Noûs*, 34(1), 31-55.
- Haslanger, Sally. (2003). Social Construction: the “Debunking” Project. En Frederick F. Schmitt (comp.), *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality* (301-326). Nueva York: Rowman & Littlefield.
- Haslanger, Sally. (2011). Ideology, Generics, and Common Ground. En Charlotte Witt (comp.), *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self* (vol. 6) (pp. 179-207). Amsterdam: Springer Netherlands.
- Korsgaard, Christine. M. (2009). *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno. (1987). *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- LeGates, Marlene. (2001). *In their Time: A History of Feminism in Western Society*. Nueva York: Routledge.
- Massumi, Brian. (2002). *Parables for the Virtual*. Durham: Duke University Press.
- Mc Manus, Fabrizio. (2012). The Structure of Explanations and Counter-Explanations of Homosexuality. *The Open Journal of Philosophy*, 2(4), 235-243.
- Mikkola, Mary. (2011). Ontological Commitments, Sex and Gender. En *Feminist Metaphysics* (pp. 67-83). Amsterdam: Springer Netherlands.
- Millikan, Ruth. G. (1989). An Ambiguity in the Notion “Function”. *Biology and Philosophy*, 4(2), 172-176.
- Poe, Danielle. (2011). Can Luce Irigaray’s Notion of Sexual Difference be applied to Transsexual and Transgender Narratives. *Thinking with Irigaray*, 111-130.
- Pons Rabasa, Alba. (2019). Desafíos epistemológicos en la investigación feminista: hacia una teoría encarnada del afecto. *Debate Feminista*, 57, 134-155.
- Scott, Joan. W. (2007). Gender as a Useful Category of Historical Analysis. En *Culture, Society and Sexuality* (pp. 77-97). Nueva York: Routledge.
- Sveinsdóttir, Ásta. K. (2011). The Metaphysics of Sex and Gender. En Charlotte Witt (comp.), *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self* (vol. 6) (pp. 47-65). Amsterdam: Springer Netherlands.
- Tuvel, Rebecca. (2017). In Defense of Transracialism. *Hypatia*, 32(2), 263-278.
- van Inwagen, Peter. y Sullivan, Meghan. (2018). “Metaphysics”. En Edward N. Zalta (comp.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/metaphysics/>>.
- Weiss, Gail. (2013). *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*. Nueva York: Routledge.
- Witt, Charlotte. (2011a). *The Metaphysics of Gender*. Londres: Oxford University Press.

- Witt, Charlotte. (2011b). Introduction. En Charlotte Witt (comp.). *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self* (vol. 6) (pp. 1-10). Amsterdam: Springer Netherlands.
- Zahavi, Dan. (2017). Thin, Thinner, Thinnest: Defining the Minimal Self. En Christoph Durt, Christian Tewes y Thomas Fuchs (comps.), *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World* (pp. 193-200). Cambridge: MIT Press.



# Regulación y victimización del homoerotismo entre hombres en contextos de conflicto armado en Colombia\*

*Regulation and Victimization of Homoeroticism Among Men in Contexts of Armed Conflict in Colombia*

*Regulação e vitimização do homoerotismo entre homens em contextos de conflito armado na Colômbia*

Sebastián Giraldo Aguirre

Grupo de Investigación Género, Sexualidades y Reconocimiento, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia

Gabriel Gallego Montes

Grupo de Investigación Género, Sexualidades y Reconocimiento, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia

Recibido el 30 de abril de 2019; aceptado el 27 de febrero de 2020

Disponible en Internet el 15 de junio de 2020

---

**Resumen:** El objetivo del artículo es presentar los procesos de regulación y victimización del homoerotismo entre hombres en contextos de conflicto armado en Colombia. En términos metodológicos, la investigación se planteó desde una perspectiva de memoria social, la cual establece una centralidad del testimonio de las víctimas y de los diferentes relatos que se tejen alrededor de ellas. En general, se revela que los escenarios armados configuran unos dispositivos de género y sexuales ambivalentes en los cuales se articulan la eliminación y la persecución, a la vez que la convivencia y el ejercicio de la sexualidad entre hombres.

*Palabras clave:* masculinidad, homoerotismo, conflicto armado, Colombia

*Correo electrónico:* s.giraldoaguirre@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0003-4207-2806>

*Correo electrónico:* gabriel.gallego@ucaldas.edu.co; <https://orcid.org/0000-0002-9079-0645>

Debate Feminista 60 (2020) pp. 75-99

ISSN: 0188-9478, Año 30, vol. 60 / julio-diciembre de 2020/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2020.60.04>

© 2020 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

\* El presente artículo es producto del proyecto "Sexualidades e identidades de género disidentes en el marco del conflicto armado colombiano: 1985-2015, un aporte a la memoria y la construcción de paz", financiado por la Universidad de Caldas y la Universidad Nacional de Colombia sede Manizales. El estudio se llevó a cabo desde julio del 2016 hasta febrero del 2019.

**Abstract:** The objective of the article is to present the processes of regulation and victimization of homoeroticism among men in contexts of armed conflict in Colombia. In methodological terms, the research was framed from a social memory perspective, which establishes the centrality of the testimony of victims and the different stories woven around them. In general, it found that armed conflict scenarios shape ambivalent gender and sexual mechanisms in which elimination and persecution are expressed together with the coexistence and the exercise of sexuality between men.

*Keywords:* Masculinity, Homoeroticism, Armed conflict, Colombia

**Resumo:** O objetivo do artigo é apresentar os processos de regulação e vitimização do homoerotismo entre homens em contextos de conflito armado na Colômbia. Em termos metodológicos, a pesquisa foi planteada a partir de uma perspectiva da memória social, com centralidade dos depoimentos das vítimas e das diferentes histórias tecidas em torno deles. De maneira geral, revela-se que os cenários armados configuram dispositivos ambivalentes de gênero e sexo, os quais articulam simultaneamente eliminação e perseguição com coexistência e exercício da sexualidade entre homens.

*Palavras-chave:* Masculinidade; Homoerotismo; Conflito armado, Colômbia.

---

## Introducción

A pesar de la promulgación de protocolos de protección a la población civil en el marco de los escenarios bélicos después de la segunda guerra mundial, y de la emergencia del género como categoría de análisis social y político en las décadas posteriores, fue apenas hasta la década de 1990 cuando se emprendió la incorporación de la perspectiva de género en el estudio y la atención humanitaria de los conflictos armados (Goldstein, 2003; Serrano, 2013). En este proceso han participado, principalmente, los organismos internacionales —encabezados por la Organización de Naciones Unidas—, los estados y las organizaciones sociales. Su trabajo parte de una premisa fundamental: la existencia de una victimización diferencial por razones de género.

La puesta en marcha de la perspectiva de género ha permitido conocer las implicaciones de los escenarios bélicos en los cuerpos y vidas de las mujeres y, en este sentido, ha logrado posicionar esta agenda en los ámbitos políticos nacionales e internacionales. Este proceso no ha tenido el mismo efecto en otras dos categorías que están implicadas en dicho enfoque: los hombres y las masculinidades, por un lado, y la diversidad sexual o de género por otro; nociones que, precisamente, están integradas en el presente artículo.

El acercamiento a las masculinidades en los contextos de guerra ha sido escaso. Como lo plantean Moser y Clark (2001) es recurrente el argumento de que la guerra tiene repercusiones distintas en las mujeres y en los hombres, pero solo aparece como una idea introductoria, ya que los análisis sobre la situación de los varones no han tenido un desarrollo suficiente. La preocupación por los hombres en los conflictos armados desde una perspectiva de género también se remonta a la década de 1990, principalmente, a partir del reconocimiento de la violencia sexual dirigida hacia varones y registrada en los conflictos de Serbia y Ruanda (Theidon, 2015).

El balance de la producción sobre masculinidades en el marco de conflictos armados presenta una tendencia al estudio de los hombres como combatientes o excombatientes tanto en ejércitos legales como ilegales; los análisis se enfocan en comprender las condiciones que provocaron su participación, las experiencias durante la estancia en el grupo armado y las repercusiones de la guerra en sus vidas (Guttman y Lutz, 2010). Por otra parte, y de manera más reducida, se encuentran algunos acercamientos a los hombres en condición de víctimas, principalmente de violencia sexual (Zawati, 2007; Sivakumaran, 2010; Zarkov, 2017); también se encuentra una línea documental en crecimiento sobre el papel de los hombres en los procesos de paz (González, 2008). En Colombia hay algunas referencias sobre el impacto del desplazamiento forzado en las identidades masculinas (Tovar y Pavajeau, 2010). En general, se plantea una profunda relación entre masculinidad y militarismo, a partir de la cual los hombres guerreros o víctimas fundamentan su identidad masculina.

Por su parte, la perspectiva de diversidad sexual y de género en los conflictos armados es un campo de estudios también reciente. Se debe considerar que el proceso de politización de esta agenda, más conocida como LGBT, se remonta a finales del siglo XX. Por esta razón, el análisis de los eventos bélicos del pasado, como la segunda guerra mundial, las dictaduras militares en el Cono Sur, los conflictos armados de Centroamérica, los conflictos étnicos de los Balcanes y las guerras en algunos países africanos como Ruanda y Congo, presenta una ceguera frente a la victimización diferencial hacia estas poblaciones. A pesar de esta circunstancia, algunas organizaciones civiles emprendieron demandas para el reconocimiento de la victimización en estas contiendas. Algunos referentes, aludiendo solo a América Latina, son: 24M en Argentina, MOVILH (Movimiento de Integración y Liberación Homosexual) en Chile, Entre Amigos en El Salvador y MHOL (Movimiento

Homosexual de Lima) en Perú. En el caso colombiano, las organizaciones LGBT como Colombia Diversa y Caribe Afirmativo, desde su creación en 2004 y 2009 respectivamente, han denunciado la situación de estas poblaciones y han insistido en visibilizar los hechos victimizantes en los informes de derechos humanos que publican anualmente. En tal sentido, Colombia se constituye como el primer país que incorpora institucionalmente la agenda LGBT en los procesos de la justicia transicional.

En general, los antecedentes investigativos presentan tres postulados centrales (Prada *et al.*, 2012; Albarracín y Rincón, 2013; Serrano, 2013; CNMH, 2015; Molinares, Orozco y Bernal, 2015; Serrano, 2018). El primero de ellos plantea que los grupos armados no solo quieren imponer un orden político en los territorios, sino también un orden moral en el cual se integran implícitamente derroteros de género/sexualidad. A partir de lo anterior, y como segundo postulado, la identidad de género, la orientación sexual, las expresiones de género y las prácticas sexuales se convierten en detonantes de victimización. Por último, la victimización dirigida a las poblaciones LGBT en el marco de los conflictos armados debe entenderse como un *continuum* de violencia: tiene un antes, un durante y un después de la contienda e involucra diferentes esferas y escalas sociales como la familiar, la comunitaria y la social. Según las cifras de la Unidad de Víctimas, en Colombia se registran 3,558 víctimas LGBT (consultado en octubre del 2019); sin embargo, se debe considerar el alto grado de subregistro debido al estigma que reciben estas poblaciones por su sexualidad o su identidad de género (Albarracín y Rincón, 2013).

El conflicto armado en Colombia debe entenderse como un dispositivo de poder sexo-genérico que produce sexualidad y género en los sujetos, en coordenadas tiempo-espaciales de alta regulación y en un marco heteronormativo. La noción de *dispositivo* ha sido trabajada por Agamben (2011) y es recuperada en los estudios de Núñez y Espinoza (2016) en México sobre narcotráfico como dispositivo de poder sexo-genérico complejo que

Produce sujetos, identidades, relaciones, prácticas sexo-genéricas consustanciales [...] la proposición es que el grupo criminal se vertebra por medio de la producción y la actualización de subjetividades, identidades y relaciones heteropatriarcales. Esta dimensión sexo-genérica es un elemento fundamental para su existencia y operación como dispositivo de poder y violencia (Núñez y Espinoza, 2016, p. 108).

A partir de estos antecedentes, se emprendió un proyecto que articuló estas dos agendas de investigación. El objetivo del estudio fue comprender las

implicaciones de las sexualidades disidentes en contextos de conflicto armado en el departamento de Caldas, Colombia. El estudio pretende aportar a la comprensión de la memoria social sobre el conflicto armado en el país, así como plantear elementos conceptuales, metodológicos y políticos sobre el tema, en principio, para el proceso transicional en el que se encuentra Colombia y, en general, para enriquecer los análisis sobre las implicaciones de las sexualidades disidentes en los contextos de violencias armadas.

En el presente artículo solo se abordarán las relaciones homoeróticas entre hombres en el municipio de La Dorada, Caldas, municipio que se considera representativo del conflicto armado en Colombia, como será descrito en el apartado metodológico. El artículo presenta, en un primer momento, el planteamiento metodológico del estudio y las implicaciones de la lógica de la guerra en el régimen de sexo/género del pueblo; luego, se exponen los procesos de implementación del orden moral de los grupos armados y sus repercusiones en la vida cotidiana y en las relaciones sociales. Más adelante, se analizan las repercusiones de estos mandatos en la vida personal de varones con prácticas homoeróticas. Posteriormente, se discute el empleo de la violencia sexual como medio de control y de erotización. Finalmente, se describen distintos ámbitos en los cuales los grupos armados conviven con las manifestaciones de las disidencias sexuales, a tal punto que algunos de sus combatientes se involucran en prácticas homoeróticas. El artículo cierra con algunas reflexiones sobre la articulación entre masculinidad, violencia armada y homoerotismo y sus repercusiones para el estudio de los contextos bélicos contemporáneos.

## Metodología

El municipio de La Dorada se encuentra situado en el centro del territorio colombiano, con una población cercana a los 100,000 habitantes. Su clima es cálido tropical, con una temperatura media de 32° centígrados. La Dorada es puerto sobre la principal arteria fluvial del país, el río Magdalena, y cruce de importantes ejes viales que comunican el norte y el occidente del territorio nacional con la capital colombiana. El conflicto armado tuvo —y aún tiene— profundas repercusiones en su territorio; históricamente hubo presencia del frente 47 de las entonces FARC-EP, y una intensa acción de grupos paramilitares (Autodefensas Campesinas del Magdalena Medio). El periodo de intensificación del conflicto fue la segunda mitad de la década de 1990 y la primera de 2000, lapso en el cual se concentra el presente estudio.

La investigación se planteó desde una perspectiva de memoria social (Jelin, 2018) que establece una centralidad del testimonio de las víctimas y de los diferentes relatos que se tejen alrededor de ellas. En especial, se recurrió a fuentes orales enmarcadas en entrevistas a profundidad que permitieran la producción de una narrativa sobre el conflicto armado en diferentes momentos y el devenir de las sexualidades disidentes en contexto y en la biografía del sujeto. Con este mismo objetivo, se realizaron recorridos etnográficos por las calles del municipio que permitieron conocer la geografía del conflicto y de la victimización. Asimismo, se realizaron entrevistas grupales que posibilitaron un espacio de confianza para algunas víctimas y proporcionaron elementos comunitarios de la memoria. En las entrevistas se integraron ejercicios de cartografía corporal y fotografía que lograron evidenciar, de manera más directa, la marca de la guerra en los cuerpos. Entrevistamos a diez varones que se consideran víctimas del conflicto armado en el municipio, la mayor parte de ellos jóvenes menores de 30 años.

Por otra parte, se realizaron entrevistas a personajes clave de los municipios que brindaran otros ángulos sobre el escenario de victimización hacia estas poblaciones y sobre la configuración de los regímenes impuestos por los grupos armados en los territorios: funcionarios de dependencias gubernamentales, personal de la fuerza pública, líderes o lideresas de asociaciones de víctimas, personas reconocidas como lideresas LGBT y personajes encargados de los medios de comunicación de la región. El proyecto de investigación fue aprobado por el Comité de Ética de la Universidad de Caldas al igual que el consentimiento informado que diligenciaron todas las personas participantes de la investigación.

## **Algunas reflexiones metodológicas sobre el estudio de las disidencias sexuales en escenarios armados y rurales**

Quisiéramos plantear algunas reflexiones acerca del diseño metodológico. A lo largo de las visitas a los municipios, de las conversaciones con las víctimas y de la búsqueda de información en instituciones gubernamentales, judiciales y periodísticas, se presentaron diferentes inconvenientes. La sexualidad y la condición de víctima, en principio, junto con otras condiciones, como el origen rural, la pobreza, la marginación social y política, los bajos niveles educativos y la movilidad constante de estas poblaciones, fueron componentes que interfirieron en el acceso a los sujetos de investigación, en sus

testimonios y en la consecución de materiales. La condición de habitabilidad en un *pueblo chico* interfería ampliamente con el acceso al escenario homoerótico del municipio, ya que la sexualidad está intrincada en un circuito del secreto, el enigma y la reserva. Por tal motivo, no se pudo conocer un mayor número de personas, solo aquellas que no tenían ningún reparo frente a su orientación sexual y que ejercían liderazgos comunitarios.

Sin embargo, el hecho de habernos acercado a personajes reconocidos ampliamente como homosexuales tuvo una implicación directa en las condiciones de acceso al resto de la población. Ellos facilitaron la entrada a otras personas, pues su referencia servía como un antecedente de confianza; no obstante, dicho reconocimiento cerró otras puertas. Las caminatas por las calles o la visita a ciertos lugares con su compañía eran evidencia de que estábamos relacionándonos con los “homosexuales” del pueblo, por tal motivo, si nos veían con alguien más, era una prueba de que aquella persona también lo era o, por lo menos, caía en la sospecha de que lo era.

Del mismo modo, la guerra, así como había marginado a los cuerpos, había ocultado la palabra. Los testimonios de las personas estaban transversalizados por el silencio, no solo por su condición de víctimas o por su género, como lo ha planteado ampliamente Veena Das (2011), sino también por un sigilo frente a su sexualidad. Eran personas que habían relegado su orientación sexual a la confidencialidad debido al contexto de violencia y homofobia que habían afrontado durante muchos años, y su situación de víctimas las exponía al dilema de callar o denunciar en medio de la confrontación permanente entre actores armados. Por tales razones, fue necesario aprender a interpretar entre líneas, pues aunque sus palabras no hablaban directamente de la victimización, lo estaban declarando a gritos. Tal como lo plantea França (2017), lo que importaba no era la verdad de la sexualidad de los sujetos, sino los momentos de enunciación sobre ella.

Cuando se rompió con el silencio de las víctimas, surgió otra cuestión: una constante referencia a los hechos victimizantes de otros y no de sí mismos. Una parte notable de los testimonios relataban los sucesos vividos por los amigos, los vecinos o por los personajes que eran reconocidos en el pueblo. Esta negación para hablar en primera persona es recurrente en este tipo de contextos bélicos; investigadoras como Kymberly Theidon, en su trabajo con mujeres víctimas del conflicto armado en el Perú, lo han confirmado. Según la autora, en estos casos no solo opera la victimización como dispositivo silenciador o potencializador de los testimonios, también intervienen el género

y la sexualidad (Theidon, 2012). La alusión a los demás, para estos casos, era una consecuencia de la homofobia que se perpetuaba en el pueblo; para algunos puede ser una estrategia con la cual continuar evadiendo su orientación sexual, para otros es una manera de seguirla relegando a ámbitos íntimos.

## **Regulación y transformación del escenario homoerótico**

El conflicto armado, como dispositivo de poder, produjo una transformación de la vida cotidiana del municipio, particularmente en los órdenes de sexo/género. A la vez, este escenario generó un cambio del contexto homoerótico de los sujetos que lo habitan y lo circundan, de sus prácticas y deseos sexuales; dicha transformación no puede ser leída por fuera de las regulaciones heteronormativas que constituyen la matriz en la cual dicho escenario tiene lugar. En general, muchas personas que se reconocían como homosexuales decidieron relegar su vida sexual y sentimental a un régimen de puertas cerradas. La dicotomía público/privado se (re)estructuró y se volvió más estricta.

Uno de los medios utilizados por los actores armados para instaurar sus órdenes fueron los “panfletos”. Los panfletos, a modo de hoja volante impresa por una sola cara, eran repartidos de manera clandestina en las casas y locales comerciales de los pueblos; en ellos se manifestaban amenazas directas a ciertas poblaciones y sujetos socialmente indeseables: “putas”, “sidosos”, “maricas”, “malparidos”, “bazuqueros”, “prepagos”.<sup>1</sup> Estas expresiones designan, además, subjetividades precarias. Al igual que los panfletos, algunas veces se publicaban listas con nombres de personas a quienes se les advertía que abandonaran el pueblo. Las amenazas no solo se quedaban en la intimidación, muchas veces se cumplían con la muerte de los sujetos allí enunciados.

Por medio de estos comunicados se instauraba un derecho de ciudadanía (Duncan, 2006), una especie de soberanía sobre quienes podían vivir en el lugar y quienes no, una trama sobre qué cuerpos tenían importancia y cuales estaban desprovistos de valor y por lo tanto eran fácilmente sustituibles (Butler, 2003). Dichas representaciones se establecían bajo unas consideraciones frente a lo puro/impuro, limpio/sucio, deseable/indeseable (CNMH,

<sup>1</sup> Persona que ofrece servicios sexuales en circuitos del trabajo sexual diferentes a las calles o los prostíbulos, como Internet o aplicaciones móviles.



2017). Los elementos implícitos en estos materiales —la clandestinidad, el lenguaje rastrero, las imágenes y la atmósfera de rumor que generaban— configuraron un dispositivo de control, tanto material como simbólico, sobre la vida cotidiana del pueblo. En algunos territorios, el uso de los panfletos fue más reiterado que en otros y algunos actores armados hicieron más uso de ellos, como los grupos paramilitares; no obstante estas particularidades, sus efectos fueron profundos en todas las comunidades, tanto así que los panfletos, la forma como se *empapelaba el pueblo*, los mensajes que contenían, son recordados por la mayoría de los habitantes; es decir, están instalados en la memoria social y colectiva de los municipios.

Los homosexuales a los que se denominaba *sidosos*, junto con las *putas* y los *bazuqueros* —usuarios de drogas— no eran simplemente instancias de persecución, también constituían recursos lingüísticos al servicio de la guerra. Los actores armados tomaron algunas representaciones sobre sujetos o poblaciones estigmatizadas y las promovieron como un mecanismo político, de disciplinamiento de los cuerpos, a fin de detentar autoridad ante la comunidad. En este sentido, la homosexualidad o la referencia al sida como insulto, al igual que las otras denominaciones denigrantes, fungen como dispositivos de inspección de los órdenes morales re-creados por los grupos armados y se convierten en excusa del argumento bélico. De esta manera, el sentido del conflicto se amplifica, ya el pánico no se dirige exclusivamente hacia los desastres económico-materiales de la guerra, o el desplazamiento forzado de las poblaciones, sino que involucra también a los *desviados e indeseables* de los municipios, aquellos que enturbian un régimen de sexo / género heteronormado y que el conflicto, como dispositivo de poder, está dispuesto a regular.

Por otra parte, el conflicto armado se erigió en un panóptico, un dispositivo de inspección y vigilancia que regulaba las relaciones sociales de los habitantes del pueblo. Las relaciones familiares, de amistad, vecinales y comunitarias fueron conquistadas por la zozobra de la guerra. Con quién se conversaba, con quién se caminaba por los parques o con quién se iba al río podía ser una alerta para los grupos armados. Dichos estigmas aumentaban por marcadores sexuales o de género: “Una vez me llamaron, que qué era lo que pasaba, que si era que yo también era marica, que por qué mantenía trato con ellos [...] Si lo veían a uno con un hombre medio afeminado, decían: ‘están buenos para matarlos’ o si veían dos mujeres, igual” (grupo focal).

En las relaciones comunitarias se instaló una sospecha permanente entre todos los habitantes. Ya no se sabía con certeza quién era el vecino, quién era

el señor de la tienda o el carnicero, si tenía o no afinidades con los actores armados, si era informante, en fin, existía duda permanente que también tenía sus consecuencias; si bien antes del conflicto armado se asumían como una comunidad, ahora se instauraba una división, real o imaginaria, de bandos, de respaldos, de rechazos o de neutralidad. Las relaciones sociales se convirtieron en dispositivos de vigilancia propios de la guerra. Bajo estas circunstancias, el poder se desplazó más allá de los escenarios de combate y adquirió otros semblantes y modos de operar, conquistando dimensiones más íntimas de la vida de los pobladores. Das (2007), precisamente, plantea la importancia de indagar sobre la repercusión de la violencia en la estructura de las relaciones cotidianas; la intromisión en las relaciones sociales de las comunidades es una prueba de ello. El escenario bélico instala otras temporalidades, otras geografías y otras economías de las relaciones sociales. Los horarios de algunas actividades cambiaron, la noche se valorizaba más en esa economía de la guerra; los *toques de queda* son un ejemplo de ello: la comunidad debía resguardarse en sus casas a partir de una hora estipulada. Los lugares, por su parte, se significaron de otras maneras bajo las representaciones de lo permitido/prohibido, seguro/inseguro, pureza/sucio generando otras maneras de habitarlos, una suerte de necropolítica, como ha sido descrita por Achille Mbembe (2006).

Las relaciones de pareja constituyeron otro escenario en el cual los grupos armados tuvieron injerencia. Como el mando de estos grupos fue representado por la comunidad como un orden paralelo al estatal, muchas veces acudían a ellos para solucionar pleitos cotidianos, entre ellos, los de pareja. Los pleitos por infidelidad, entre otros altercados familiares, eran denunciados ante los comandantes y se tomaban represalias al respecto. Nicolás relató, por ejemplo, el caso de una denuncia por parte de una mujer sobre la infidelidad de su esposo con otro hombre, al cual terminaron asesinando.<sup>2</sup> En los diferentes informes del Centro Nacional de Memoria Histórica han sido recurrentes estas revelaciones acerca del control que ejercieron los mandos militares ilegales sobre las relaciones de pareja (CNMH, 2012).

Sumado a lo anterior, los escenarios de recreación y de fiesta también fueron contextos controlados por los grupos armados. Por ejemplo, los campeonatos de fútbol o microfútbol femenino no volvieron a realizarse, pues

<sup>2</sup> Todos los nombres han sido cambiados para proteger la identidad de las personas implicadas.

se argumentaba que era un foco para el lesbianismo. Respecto a los escenarios de fiesta, Nicolás relató un episodio sobre la incursión de hombres armados en una de ellas; quienes lograron “volarse”, salvaron sus vidas y, quienes no, fueron asesinados. Según él, hubo como cinco muertos. La causa de esta masacre fue la persecución de un hombre afeminado al cual el comandante paramilitar de la región “le tenía bronca”.

El conflicto armado, entonces, se entrometió en la reconfiguración del escenario homoerótico de los municipios; su presencia tuvo implicaciones particulares para las estrategias de ligue, emparejamiento y encuentros sexuales: “Pues sí está bonito, está simpático, pero eso nosotros lo teníamos que tragar; pues sí me gusta, y uno sin saber de pronto la condición de la otra persona. Uno no se atrevía a tomar la decisión, ¿qué tal que uno se estrellara y lo mandaran a matar?” (grupo focal).

Las formas de sociabilidad homoerótica sufren una profunda transformación en los contextos bélicos. Sobre el tema, Cruz (2015) enlista: búsqueda de otras formas de conquista, mayor suspicacia, cambio de rituales en el momento del ligue, mayor anonimato, retraimiento de los espacios de diversión, desplazamiento a otras ciudades para la socialización y acentuación de la percepción de vulnerabilidad de la gente homosexual.

El ligue, por ejemplo, se sumió bajo unos circuitos de fraternidad; no podía hacerse de una manera pública, por ello el grupo de amigos era fundamental para la búsqueda de parejas sexuales o sentimentales. Por su parte, los encuentros sexuales sufrieron un estricto confinamiento; en general, se relegaron a las casas, que se convirtieron en el principal sitio de refugio, o se desplazaron a las afueras del pueblo: ríos y zonas verdes. Algunos, de manera más osada, se atrevían a visitar lugares solitarios en horas de la noche, como las escuelas o las zonas de juegos infantiles. De igual manera, este ambiente hostil se instaló en los chistes y en las conversaciones cotidianas entre amigos, los cuales amenazaban jocosamente a los otros con frases como: “Güevón, deje la maricada”, “Deje de ser loca, que lo pelan”,<sup>3</sup> “Si usted es gay, le echo al comandante”. Ante estas condiciones, los pobladores desplegaron estrategias de resistencia que algunas veces eran directas y llegaron a tener consecuencias letales. No obstante, en la mayoría de las situaciones fueron pasivas, como la adaptabilidad y naturalización del medio hostil (Cruz, 2015).

<sup>3</sup> Pelar es una voz coloquial referida al asesinato de una persona.

## El clóset de la guerra: aplazamiento, discreción y deseo

El control implantado por los grupos armados tuvo consecuencias especiales en la vida personal de los habitantes. Una de ellas fue el aplazamiento de la salida del clóset. Durante el trabajo de campo, muchas personas manifestaron que el proceso de revelamiento de su identidad o del deseo homoerótico tuvo que estancarse hasta que pasara la época más cruenta de la violencia: “Por decirlo así, no se salía del clóset porque daba miedo. Porque si se salía, era enfrentarse a que lo pelaran a uno. De pronto lo mataban a uno o se lo llevaban por allá y le hacían cuantas cosas. Entonces la gente vivía con temor” (grupo focal).

El conflicto armado, por tanto, fue un escenario que truncó el curso de los procesos de autorreconocimiento y salida del clóset. Algunas personas aplazaron su proceso hasta que la violencia se redujo o los grupos armados se marcharon; otras dejaron estas disposiciones para los ámbitos privados, como sus hogares o las amistades más cercanas. Y otras, definitivamente, interrumpieron dichos procesos y decidieron emprender una vida en el marco de relaciones de pareja heterosexuales. Para algunas mujeres lesbianas, estos escenarios implicaron la entrada a la maternidad y a la cohabitación, condiciones que se convertían en un obstáculo para asumir una orientación sexual en el marco del homoerotismo.

En general, el conflicto armado como dispositivo de poder establecía dos opciones: esconderse o ser discreto/a. La primera opción generó un régimen de puertas cerradas, el cual fue descrito renglones atrás. Aquellas personas que se atrevían a asumir su orientación sexual en medio de estos contextos, tenían que ceñir su desafío a una geografía rigurosa del deseo, a unos no-lugares para el homoerotismo. En los testimonios recabados durante el trabajo de campo, fueron muy comunes frases como “la gran mayoría lo hacía a escondidas”, “todo se dejaba a lo privado”, lo cual demuestra la eficacia de este dispositivo. Este confinamiento no solo hacía alusión a las prácticas sexuales, sino también a los *performances* que adelantaban las personas respecto a sus identidades. Si bien cualquier geografía del deseo instauro unos modelos (Sabsay, 2011), el conflicto armado estableció cartografías muy estrictas para el homoerotismo y en general para las producciones de género/sexualidad que ponían en jaque la relación privado-público en contextos de guerra.

En el ámbito público, la discreción era el mérito más valorado. Los cuerpos y los comportamientos debían ceñirse a modelos culturales de

masculinidad y feminidad hegemónicas, que podían tener particularidades según los contextos regionales.

Tenía uno que esconderse o no demostrar que uno era así porque hay muchas personas que en la calle demuestran lo que son, pero cuando estaban aquí esos grupos uno no podía hacer eso. Entonces eso tenía que hacerse oculto, no mostrarle a la gente lo que uno era, porque cuando se mostraba eso era tenaz, era dura la violencia. Eso pasaba en mi vereda (grupo focal).

A los otros que sí eran “loquitas”,<sup>4</sup> los pelaron. Los que eran “loquitas”, así boletas,<sup>5</sup> sí las pelaron mucho (Nicolás, entrevista personal, agosto de 2017).

La discreción, por tanto, no solo era una forma de mantenerse al margen de la población estigmatizada y perseguida, sino también una estrategia para —literalmente— salvar la vida. Asuntos como la forma de caminar, el vestuario, los gestos, los ademanes, las poses, en fin, un sinnúmero de condiciones sobre el manejo del cuerpo y sus expresiones estéticas eran parte de ese conjunto de requisitos. Esta vigilancia sobre los cuerpos profundizaba las representaciones de género, creando una polarización muy marcada entre lo considerado femenino o masculino y reafirmando un orden de género hegemónicamente binario. Aquellos que no se sometían, que se resistían a ser modelados, tenían que asumir las consecuencias. Esteban comenta: “Los chiflaban, los saboteaban. Muchas veces pues hasta les pegaban en la cara y pues ¿qué podrían responder? Si le pegaban un balazo, entonces tenían que aguantar” (Esteban, entrevista personal, agosto de 2017).

Aquellos o aquellas que no mantuvieran esa prudencia fueron víctimas de distintas agresiones que iban desde la burla hasta la muerte. Dicha discreción no solo era valorada por los actores armados, sino que los pobladores, en cierto sentido, también apoyaban esta medida pues permitía el ocultamiento de comportamientos que podrían afectar la “moral pública” de los municipios. Así, entonces, el conflicto armado como dispositivo refuerza las fronteras del orden binario de género/sexualidad que, en palabras de Eisenstein (2006), son una prueba de que la guerra institucionaliza la diferencia sexual al tiempo que contribuye a profundizarla.

La intromisión del conflicto armado en los cuerpos es evidencia de que la guerra se convirtió en el principio organizador de la anatomía, tanto simbólica

<sup>4</sup> Hombre afeminado.

<sup>5</sup> Persona que muestra “mal gusto” en su manera de vestir o comportarse. Exagerada e histriónica en ademanes.

como material, de los sujetos. La discreción o la “corrección” son, justamente, dispositivos que comprueban este supuesto. Dichos cuerpos no solo participaron como carne de cañón; también confluyeron, inadvertidamente, como artefactos reproductores de la violencia misma. Por un lado, de maneras colectivas, como la estigmatización homofóbica sobre los otros, expresada en el uso de un lenguaje rastrero e insultante en la calle o los panfletos. Y, por otro, a través de componentes más individuales, subjetivos, como la homofobia internalizada que se manifestaba en la postergación de la salida del clóset o la vigilancia sobre las expresiones de género.

La vinculación del cuerpo como dispositivo para la lógica de la guerra, justamente, es una disposición que caracteriza las guerras contemporáneas. Diferentes autores han recalado que las tecnologías de destrucción ahora son más anatómicas, sensoriales y táctiles (Valencia, 2010; Mbembe, 2011, Kaldor, 2012; Segato, 2014; Parrini, 2016). Por ello, se presta mucha atención a la identidad del cuerpo, un cuerpo generizado pero también racializado. El propósito de este control sobre el cuerpo no solo es la dominación de los individuos, sino de las poblaciones en general.

## **Violencia sexual: una encrucijada entre el deseo, la lascivia y la masculinidad**

La comprensión de la violencia sexual en el conflicto armado colombiano implica reconocer que esta es utilizada para expresar control sobre un territorio-población y “sobre el cuerpo del otro como anexo a ese territorio” (Segato, 2014, p. 20); la violencia sexual es un fenómeno complejo, multicausal, que presenta un alto grado de variabilidad según el actor armado perpetrador (Wood, 2015). El siguiente testimonio es clave para entender el uso de la violencia sexual como dispositivo de poder:

Una noche estaba esperando al noviecito de esa época en una esquina, cuando pasa un hombre en una moto. Me habló, yo me hice el bobo, pero insistió. Me preguntó que a quién estaba esperando y se fue. A los cinco minutos volvió a pasar y me dijo: “Nada que llega. ¿Sabe qué?, váyase ya de acá”. Yo sentía que me iba a matar. Había caminado dos cuadras y él me llama, yo paso la calle y me dice: “Vas a dar la vuelta y te metes al parqueadero”. Yo seguí hacia allá solo y me metí al local, cuando yo vi que parquearon la moto.

Se bajó, entonces en ese momento vi que era como de la ley —de las fuerzas armadas del Estado—, porque le vi ese aparato, no sé cómo se llamará, esa correa que llevan atravesada donde cargan el arma. Él me empezó a decir: “Estás muy arrecho, que no sé qué”. Y yo le decía: “No, no es eso”. Él me decía que se iba a despedir de mí que porque se iba para el ejército.

Me dijo que me pusiera de rodillas, yo me imaginaba pues el tiro de gracia. Cuando yo me pongo de rodillas, él se baja el cierre del pantalón y saca el miembro. Me dice: “Chúpamela, ¿no era eso lo que quería?” Yo era congelado porque no entendía la situación. Yo le dije “Hijueputa” y me volvió a poner el arma en la sien. En ese momento, nunca se me va a olvidar, yo pensé algo que yo nunca creí, que teniendo relaciones sexuales le iba a pedir a Dios. Yo le pedía a Dios que ese tipo se viniera, yo sentía que si él se venía rápido ya se iba a acabar todo eso. Luego me dijo: “Voltéate”. Y sin amor, pues peor. Yo pensaba: Dios mío que este señor se venga rápido. Hasta que ya. Me dijo: “Te vas ya para tu casa y no te quiero volver a ver por ahí”. O sea, me la puso que me tenía que ir del pueblo. Con eso tuve yo para no salir de mi casa quién sabe cuántos días (Alberto, entrevista personal, agosto de 2017).

La guerra, en general, se representa como un ámbito masculino y heterosexual; no obstante, sus hechos victimizantes no excluyen actos sexuales entre hombres. La orientación sexual, en este sentido, no es una categoría que tome voz activa en el desarrollo de la violencia sexual en tanto las prácticas sexuales se enmarcan bajo un ejercicio de poder y no como ámbito de producción de placer (Palevi, 2016) o de relacionamiento erótico-afectivo.

Si bien la orientación sexual del victimario no es un factor decisivo en el acto, la orientación sexual de la víctima sí lo es; en los casos documentados en este y otros estudios del país, se señala claramente que la orientación sexual o las expresiones de género fueron el detonante del hecho victimizante. La violencia sexual contra hombres reconocidos como homosexuales se emprendió como una sanción por “renunciar” a su masculinidad tradicional y al rol asignado socialmente (CNMH, 2017). De acuerdo con Efrem (2016), estos actos de violencia están relacionados, justamente, con formas subterráneas de vivir la sexualidad y la intensidad del placer sexual. En este sentido, el homoerotismo se confabula con el deseo y con la crueldad, dos aspectos que en principio parecen opuestos, para responder a unas lógicas propias de la guerra. La violencia sexual ejercida en estos casos pone en entredicho la noción misma de “homoerotismo”, en tanto el erotismo como tal implica el deseo; lo ocurrido en algunos de estos actos de tortura y violación contiene una propensión excesiva de lo sexual, es decir, se trata de hechos singularmente lascivos, donde lo sexual eclipsa el deseo, por lo menos visto desde la voz de las víctimas.

La violación de hombres conlleva el claro mensaje de feminizar al enemigo, reducirlo moralmente, ultrajarlo. La evidencia proveniente de varias investigaciones documentadas para Naciones Unidas por Sandesh Sivakumaran (2010), señala que los hombres que han sufrido violaciones son más propensos al suicidio, y la probabilidad aumenta en aquellos que han sido castrados o mutilados. Asimismo, como sucede con las mujeres y las niñas, muchos de los hombres que padecen violencia sexual no hacen la

denuncia por temor al estigma social. Además, los varones víctimas también pueden ser rechazados por su familia y su comunidad. El documento agrega la feminización de los hombres violados por parte de su grupo de pares y comunidades (Sivakumaran, 2010). Nicolás relata al respecto: “Para los hombres es más difícil decir que fue violado. Un hombre no va a decir: ‘Ay no, mire que a mí me violó fulanito de tal’. Nadie lo va a contar y puede que haya pasado alguna vez” (Nicolás, entrevista personal, agosto de 2017).

Los hombres víctimas de delitos sexuales atraviesan profundos procesos emocionales relacionados estrechamente con su masculinidad; por eso, muchos de ellos ni siquiera hablan al respecto. Por ejemplo, cuando Alberto terminó su relato, afirmó que había sido la primera vez que hablaba de ello con alguien diferente a su madre, y era un hecho que había ocurrido ocho años atrás. De igual forma, en conversaciones con otros hombres participantes en el estudio, se hacía alusión a los diferentes intercambios sexuales que habían tenido sus amigos con combatientes paramilitares, hechos que terminaban siendo mediados por la intimidación y la violencia y que siempre habían estado sumidos en el silencio. De manera que la violencia sexual contra los hombres se relega a unos circuitos de ocultamiento que pretenden mantener intacta una idea de masculinidad.

Los delitos sexuales contra los hombres, por tanto, requieren reflexiones sobre las implicaciones de la sexualidad en las guerras. Primero, si la violencia sexual contra las mujeres en la guerra es principalmente un mensaje entre hombres (Peres, 2011), ¿qué pasa cuando la violación es contra ellos?, ¿cómo se transforma el mensaje? ¿O realmente se transforma? Por otra parte, la baja proporción, sistematicidad y denuncia de estos casos, en comparación con los dirigidos a las mujeres, produce, muchas veces, una ceguera en las instancias judiciales, periodísticas o académicas para abordar la situación. Por esta razón, no se pueden brindar aún muchas respuestas a los anteriores cuestionamientos ni a muchos otros que pudiesen surgir al respecto. Se requiere un empeño por conocer más este flagelo del que por muchos años no se habló y del que apenas se empezó a discutir a partir de la década de 2000 (Sivakumaran, 2010).

## **Homoerotismo, convivencia y complicidad con la lógica armada**

Desde otra perspectiva, algunos hombres ampliamente reconocidos como homosexuales por la comunidad convivieron de manera pública con las



lógicas impuestas por la guerra. Algunos por sus ademanes, otros por tener una pareja del mismo sexo y otros porque, en medio del chisme, se rumoraba de sus andanzas para conquistar a otros hombres. En fin, eran figuras relevantes que formaban parte de la cotidianidad del pueblo. Unos habitaban lugares centrales del territorio, como las plazas; otros tenían inversiones en la economía local o participaban activamente en las actividades culturales del Municipio. Su protagonismo en la vida cotidiana del pueblo se convirtió, en cierto sentido, en un blindaje que les permitió continuar con sus expresiones de sexualidad y género sin tapujos. No obstante, este aparente entorno permisivo no podía traspasar unos límites trazados por los grupos armados. Estos personajes tuvieron que idear estrategias que les permitieran conciliar las dos dimensiones: la permanente zozobra de victimización por su sexualidad y su centralidad en la cotidianidad del pueblo.

Una posibilidad de convivencia entre las personas reconocidas como homosexuales por la comunidad y los grupos armados ilegales, relatan algunos entrevistados, era que aquellos servían de enlace para que los grupos armados entablaran relaciones con cierto tipo de mujeres. Para los combatientes, al igual que para cierta parte de la población, existía la impresión de que los hombres gays tenían que ver cotidianamente con las “*mujeres chimbitas*” —bonitas— del pueblo; por ello eran buscados para servir de puente hacia a ellas. Durante esta situación, la persecución homofóbica se aplazaba estratégicamente y se establecían otro tipo de relaciones enmarcadas en una tensa complicidad. En medio de esta relación, los hombres gays eran invitados a las fiestas privadas de los comandantes, les regalaban licor en los bares y hasta recibían algún grado de protección. Incluso, de acuerdo con sus testimonios, durante estas fiestas, en medio de las bacanales de licor y drogas, se presentaban encuentros sexuales homoeróticos en los que participaban algunos combatientes.

Los hombres gays, en este sentido, participaban en el “tráfico de mujeres”—aludiendo a la frase de Gayle Rubin (1986)—, un mercado que estaba regulado por la lógica de la guerra. Bajo este razonamiento se establecía una cooperación de ambas partes: mientras los combatientes desatendían la orientación sexual de sus cómplices, los hombres gays olvidaban las atrocidades cometidas por los guerreros. De esta manera, se reproducía la “cofradía masculina” (Segato, 2014), en la cual todos los hombres terminan participando de los circuitos de la violencia, desde una orilla o la otra, sin importar sus construcciones genéricas o sexuales.

Por otra parte, las historias sobre la implicación de combatientes en relaciones sexuales o sentimentales con otros hombres fueron recurrentes en los testimonios. Por ejemplo: “Al comandante también le gustaba la güevonada. Un día invitó a un amigo del barrio a montarse en la moto y lo llevó más abajo de los corrales y ahí se lo comió. Él hacía con él lo que quería. Los manes por miedo o no sé si era por gusto, o por algo que tenían escondido lo hacían” (Nicolás, entrevista personal, agosto de 2017). O este otro testimonio: “A él —al comandante— le gustaban mucho los menores de edad, aparte de eso era como gay. Cuando estaba con un joven, si le daba la oportunidad de voltearlo, lo hacía. Entonces tuve un cuento con él” (Alberto, entrevista personal, agosto de 2017).

La participación de combatientes en prácticas homoeróticas o su involucramiento en relaciones sentimentales con otros hombres no es un asunto desconocido en la zona. Sin embargo, tanto los informes del CNMH como los de organizaciones de derechos humanos y de investigadores sobre el tema han insistido en el poco conocimiento que se tiene al respecto (CNMH, 2015). Dichas situaciones se presentan desde distintas circunstancias: amóríos, búsqueda exclusiva de placer sexual y otras que pueden ser catalogadas como “enamoramiento” (CNMH, 2017), una especie de hecho victimizante en el cual los combatientes se aprovechaban de su posición de poder para solicitar favores a sus parejas sentimentales que derivaron en delitos contra la integridad sexual de las y los involucradas/os. De acuerdo con los testimonios, las mujeres o los hombres escogidos por los paramilitares o que mantuvieran una relación sentimental con ellos, se volvían prohibidos para el resto de la población; la transgresión de esta regla se pagaba con la muerte.

Otra forma de convivencia entre los grupos armados y los personajes reconocidos como homosexuales se mediaba por el pago de la “vacuna”, una especie de impuesto que cobraban dichas organizaciones, según ellas, para ofrecer seguridad en el territorio. Las personas que pagaran este tributo sin ningún reparo ni retraso evitaban, en cierta medida, ser víctimas de algún tipo de hostigamiento en su contra. El cumplimiento de esta norma producía una “política de la omisión”, en la cual se inadvertían estratégicamente algunas situaciones que bajo otras circunstancias hubieran sido objeto de persecución. De manera que la victimización estaba condicionada por elementos de clase social e ingreso económico, frases como “había mucho gay, lo que pasa es que eran de clase” (grupo focal), lo demuestran. Por ejemplo, Esteban, un hombre afeminado que labora en una peluquería, comentaba

que “los paras” nunca se metieron con él porque su pareja de aquel tiempo era un comerciante reconocido en el pueblo y les pagaba mensualmente la “vacuna”. En este sentido, el emparejamiento con ciertas personas también se convertía en un factor de protección.

Otro tipo de relaciones también posibilitaban cierto amparo. El ser familiar, amigo, vecino o amante de los combatientes brindaba algún grado de custodia, sin decir que fuera definitiva.

Yo tengo un primo gay y él siempre iba a encontrarse con un amigo a un río. Un día, un paraco que ahora está en la cárcel y que siempre iba por allá a meterse perico —cocaína— los vio. Él ya les iba a disparar, pero en esas llegué yo y me dijo: “¿usted conoce a esos dos maricas?” Le dije: “Sí, es primo mío”. Me dijo: “Muy degenerados esos hijueputas, están buenos para matarlos y dejarlos ahí, lástima que sea familia suya” (Lorena, entrevista personal, agosto de 2017).

El conflicto armado en los municipios suscitó la incorporación o la simpatía de parte de sus habitantes frente a las acciones de los grupos armados; por ello, una parte de la comunidad conocía a los jefes o combatientes o tenía algún vínculo con ellos. Por esta vía se conformaban unos capitales sociales de protección que sirvieron de estrategia para salvaguardar la vida o sobrevivir en medio del conflicto armado.

## Reflexiones finales

Para terminar quisiéramos plantear algunas reflexiones reunidas en tres temas. Primera, la articulación entre el estudio de las masculinidades y las violencias armadas; segunda, las implicaciones de la sexualidad y el homoerotismo en la gestión de la guerra y, finalmente, algunas reflexiones metodológicas para comprender las sexualidades en el contexto del conflicto armado

La primera reflexión remite a una paradoja: la implicación de la masculinidad en las guerras es tan evidente que esa misma obviedad ciega su análisis. Profundizar los vínculos entre la masculinidad y los escenarios bélicos implica comprender cómo la una se imbrica en la otra, cómo se entretrejen en la reproducción de subjetividades guerreras y la victimización como deriva de un dispositivo de control de sexo/género. En cuanto a la reproducción se considera, en palabras de Giraldo (2018), que la definición de masculinidad está fuertemente asociada con el poder, la dominación y, en algún sentido, con la violencia; por tanto, la guerra es un escenario propicio

para ser hombre. Lo anterior conlleva a la construcción de una masculinidad militarizada que, además de estar al servicio de la guerra, es opresiva hacia poblaciones como las mujeres y los homosexuales, al igual que hacia otros sectores poblacionales por asuntos étnicos, raciales o religiosos (Bjarnegård y Melander, 2011).

Respecto a la victimización, se ha planteado que la condición masculina padece una mayor vulnerabilidad que la femenina, por ser los varones más proclives a ser reclutados, lastimados o asesinados durante la batalla (Byrne, Marcus y Powers-Stevens, 1995). Sin embargo, se trata de una perspectiva que implica predominantemente al hombre como guerrero y deja de lado al resto de los varones que no conforman ningún ejército. De manera que es necesario pensar en las condiciones de victimización de otras poblaciones de hombres, no solo desde la vulnerabilidad, como se consideró en el presente artículo respecto a la sexualidad, o como podría presentarse por categorías étnicas, raciales, de edad o económicas, sino también desde escenarios propios de las masculinidades hegemónicas en actos de violación de otros hombres como terreno de feminización o subordinación.

Los estudios de las masculinidades en los contextos armados conllevan, además, cuestionamientos sobre la importancia de esta agenda en los periodos posteriores del conflicto. Serrano (2018) advierte que desde la Comisión de la Verdad de Sudáfrica han surgido reflexiones sobre la incorporación de la perspectiva de las masculinidades para los programas de posconflicto; no obstante, parece que estas advertencias no han sido escuchadas en todos los escenarios transicionales; uno de ellos es el caso colombiano. Una pregunta fundamental para esta etapa es ¿cómo se re/construye la masculinidad tras periodos de violencia? (Krog, 2001), una cuestión que implica a tres poblaciones: hombres combatientes, hombres víctimas y población civil en general. La reflexión busca, principalmente, una desmilitarización de la masculinidad y de la vida cotidiana en general (Enloe, 2000).

A lo largo del escrito se relata cómo la llegada de los actores armados transformó la cotidianidad de los habitantes, en términos tanto colectivos como individuales. La guerra se convierte en una “relación social permanente” que interviene en la vida cotidiana de las comunidades (Hardt y Negri, 2000). El régimen de puertas cerradas, los panfletos, el control sobre las actividades recreativas y culturales, al igual que la vigilancia sobre las relaciones de pareja, familiares, de amistad y comunitarias son evidencias de que el conflicto actúa como dispositivo de poder. Asimismo, la omnipresencia

de la guerra opera de maneras específicas sobre el orden sexual: la geografía del deseo, los trámites del ligue, del emparejamiento y los encuentros sexuales se instauran bajo otras configuraciones. En medio de este sumario, se comprueba entonces que el género y la sexualidad son dispositivos fundamentales en la economía de la guerra. Si bien los grupos armados no realizan un discernimiento profundo sobre dichas categorías, sus órdenes políticos y morales las implican profundamente.

Como lo plantea Agamben (2004), la guerra instaura un “estado de excepción” durante el cual el poder militar sostiene una soberanía sobre el individuo y la población, a tal punto que pretende su deshumanización progresiva. Esta desvalorización, justamente, involucra el género y la sexualidad de maneras específicas. Los órdenes políticos, sociales y morales impuestos por los grupos armados podrían considerarse, precisamente, como la concreción de ese “estado de excepción”. Sin embargo, la consideración de “excepcionalidad” puede matizarse, en tanto —como se planteó páginas atrás— el precepto homofóbico no es particular del periodo bélico, sino que ha permanecido desde épocas anteriores y se presagia que continuará en tiempos del posconflicto. Lo mismo se podría sugerir respecto de otras violencias basadas en género.

En tal sentido, masculinidad y sexualidad se integran de formas determinadas en el sistema de la guerra. El homoerotismo no solo implica procesos de victimización, como podría pensarse en un principio, sino que se entrelaza bajo otros sentidos que van desde el deseo y la ansiedad sexual hasta un juego de instrumentalización y complicidad. La heterosexualidad y la homosexualidad son solo fantasmas clasificatorios que no tienen el mismo sentido bajo la lógica de la guerra. Como lo señalan Núñez y Espinoza (2016), entender el conflicto armado como dispositivo de poder que produce sexualidad y género implica reconocer que sus regulaciones no solo abarcan a los sujetos identificados como disidentes, sino a todos y todas, incluso a quienes se definen desde las categorías de identidad sociogenéricas dominantes.

Finalmente, deseamos plantear dos reflexiones del orden metodológico. En las historias emblemáticas y oficiales sobre el conflicto armado de los municipios muy rara vez aparecen referencias a los hechos victimizantes que vivieron las personas con prácticas homoeróticas. No aparecen referencias al respecto ni en la prensa oficial, ni en los semanarios corrientes de los pueblos, ni en los documentos oficiales de las instituciones policiales o judiciales, ni en los registros fotográficos. Ni siquiera en los proyectos municipales sobre me-

moria histórica aparecen estas alusiones. En general, sobresalen las crónicas sobre personalidades del municipio como gobernantes, sacerdotes, periodistas o líderes cívicos, mientras que los sucesos de las personas consideradas homosexuales están apartados en los rincones de la memoria colectiva del pueblo y, cuando aparecen, están sumidos en el chisme y el morbo.

Las situaciones descritas en los párrafos anteriores implican retos epistemológicos, metodológicos, teóricos y éticos; por una parte, relacionados con el acercamiento a las sexualidades en contextos rurales y, por otro, frente al estudio de las poblaciones LGBT en escenarios de violencia armada. En cuanto a la ruralidad, es perentorio el uso de perspectivas que superen la colonialidad epistemológica expresada en los marcos teóricos y metodológicos hegemónicos de los estudios sobre la sexualidad. Se requieren mayores apuestas investigativas que indaguen por las vinculaciones de las disidencias sexuales y de género en los trámites de las guerras; además, es necesario imaginar otras formas de acercarse a estas realidades por fuera de la perspectiva institucional LGBT instaurada por el marco político neoliberal de los Estados y los organismos internacionales. Estos desafíos no solo deben ser considerados por la academia, sino también por las entidades gubernamentales, las agencias de cooperación y las organizaciones de derechos humanos.

## Referencias

- Agamben, Giorgio. (2011). Dispositivo. *Sociológica*, 26 (73), 249-264.
- Agamben, Giorgio. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II*. Valencia: Pre-Textos.
- Albarracín, Mauricio y Rincón, Juan Carlos. (2013). De las víctimas invisibles a las víctimas dignificadas: los retos del enfoque diferencial para la población LGBTI en la Ley de Víctimas. *Revista de Derecho Público*, 31, 1-31.
- Bjarnegård, Elin & Melander, Erik. (2011). Disentangling gender, peace and democratization: The negative effects of militarized masculinity. *Journal of Gender Studies* (20):139-154.
- Butler, Judith. (2003). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Madrid: Paidós.
- Byrne, Bridget, Marcus, Rachel y Powers-Stevens, Tanya. (1995). *Gender, Conflict and Development. Volume 2: Case Studies: Cambodia, Rwanda, Kosovo, Somalia, Algeria, Guatemala and Eritrea*. BRIDGE Report 35. Brighton: BRIDGE / Institute of Development Studies.
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica) (2012). *El Placer. Mujeres, coca y guerra en el Bajo Putumayo*. Bogotá: Taurus, Semana, CNMH.

- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica) (2015). *Aniquilar la diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*. Bogotá: CNMH / UARIV / USAID / OIM.
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica) (2017). *La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*. Bogotá: CNMH.
- Cruz, Salvador. (2015). Sociabilidad gay en contextos de violencia. En Fernando Lanuza y Raúl Carrasco (comps.), *Queer & cuir. Políticas de la irreal* (pp. 93-110). Ciudad de México: Fontamara.
- Das, Veena. (2007). *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: California University Press.
- Duncan, Gustavo. (2006). *Los señores de la guerra. De paramilitares, mafiosos y autodefensas en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- Efrem Filho, Roberto. (2016). Corpos brutalizados: conflitos e materializações nas mortes de LGBT. *Cadernos Pagu*, (46), 311-340.
- Eisenstein, Zillah. (2006). *Señuelos sexuales. Género, raza y guerra en la democracia imperial*. Barcelona: Bellaterra.
- Enloe, Cynthia (2000). *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*. Berkeley: California University Press.
- França, Isadora. (2017). "Refugiados LGBTI": direitos e narrativas entrecruzando gênero, sexualidade e violência. *Cadernos Pagu*, (50), e17506.
- Giraldo, Sebastián. (2018). Hombres víctimas de los conflictos armados. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano. En Gerardo Ayala y Fernando Lanuza (coords.), *Masculinidades, delincuencia organizada y violencia social en México* (pp. 203-217). Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro y Colofón.
- Goldstein, Joshua. (2003). *War and Gender: How Gender shapes the War System and vice versa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- González, Julio César. (2008). *Masculinidades y cultura de paz*. La Habana: Editorial Lazo.
- Gutmann, Matthew y Lutz, Catherine. (2010). *Breaking Ranks. Irak Veterans speak out Against the War*. Berkeley: California University Press.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. (2000). *Imperio*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jelin, Elizabeth (2018). *La lucha por el pasado, cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Kaldor, Mary (2012). *New & Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krog, Antjie. (2001). Locked into Loss and Silence: Testimonies of Gender and Violence at the South African Truth Commission. En Caroline Moser y Fiona Clark (comps.), *Victims, Perpetrators or Actors? Gender, Armed Conflict and Political Violence* (pp. 203-216). Londres: Zed Books.
- Mbembe, Achille. (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

- Molinares, Viridiana, Orozco, Carlos Andrés y Bernal, Julia Sandra. (2015). Identidades suspendidas por el silencio, la opacidad, la vergüenza y los tabúes. Narrativas sobre violencia sexual en la guerra irregular en el Caribe colombiano. *Revista de Derecho*, (43), 158-196.
- Moser, Caroline y Clark, Fiona. (2001). *Victims, Perpetrators or Actors? Gender, Armed Conflict and Political Violence*. Londres: Zed Books.
- Núñez-Noriega, Guillermo y Espinoza, Claudia Esthela. (2016). El narcotráfico como dispositivo de poder sexo-genérico: crimen organizado, masculinidad y teoría queer. *Revista interdisciplinaria de estudios de género*, 3(5), 90-128.
- Palevi, Amaral. (2016). Travestis, marimachas y maricones: el camino del arco iris en El Salvador. *Revista Punto Género*, (6), 93-112.
- Parrini, Rodrigo. (2016). *Falotopías: Indagaciones en la crueldad y el deseo*. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Central de Colombia.
- Peres, Andrea Carolina (2011). Campos de estupro: as mulheres e a guerra na Bósnia. *Cadernos Pagu*, (37), 117-162.
- Prada, Nancy, Herrera, Susan, Lozano, Lina Tatiana y Ortiz, Ana María. (2012). “¡A mí me sacaron volada de allá!”. *Relatos de mujeres trans desplazadas forzosamente hacia Bogotá*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá y Universidad Nacional de Colombia.
- Rubin, Gayle. (1986) El tráfico de mujeres. Notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, 8 (30), 95-145.
- Sabsay, Leticia. (2011). *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós.
- Segato, Rita Laura. (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Ciudad de México: Pez en el árbol.
- Serrano, José Fernando. (2013). Agenciamiento e (in)visibilidad de la diversidad sexual y de género en la construcción de paz. En José Fernando Serrano y Adam Baird (comps.), *Paz, paso a paso. Una mirada a los conflictos colombianos desde los estudios de paz* (pp. 53-78). Bogotá: CINEP y Universidad Javeriana.
- Serrano, José Fernando. (2018). *Homophobic Violence in Armed Conflict and Political Transition*. Londres: Palgrave MacMillan.
- Sivakumaran, Sandesh. (2010). Del dicho al hecho: la ONU y la violencia sexual contra hombres y niños durante conflictos armados. *International Review of the Red Cross*, (877), 1-20.
- Theidon, Kimberly. (2012). *Intimate Enemies: Violence and Reconciliation in Perú*. Pensilvania: University of Pennsylvania Press.
- Theidon, Kimberly. (2015). Ocultos a plena luz: los niños nacidos de la violencia sexual en tiempos de guerra. *Análisis político*, (85), 158-172.



- Tovar, Claudia y Pavajeau, Carol. (2010). Hombres en situación de desplazamiento: transformaciones de la masculinidad. *Revista de Estudios Sociales*, (36), 95-102.
- Valencia, Sayak. (2010). *Capitalismo Gore*. Madrid: Melusina.
- Wood, Elisabeth. (2015). Conflict Related Sexual Violence and the Policy Implications of Recent Research. *International Review of the Red Cross*, 96(894), 457-478.
- Zarkov, Dubravka. (2017). The Body of the Other Man. En Ruth Jamieson (comp.), *The Criminology of War* (pp. 327-344). Londres: Routledge.
- Zawati, Hilmi. (2007). Impunity or Immunity: Wartime Male Rape and Sexual Torture as a Crime Against Humanity. *Journal on Rehabilitation of Torture Victims and Prevention of Torture*, 17(1), 27-47.

# Cuerpo-cámara-ojo: presencia e intersubjetividad en el trabajo de la artista Pola Weiss

*Body-Camera-Eye: Presence and Intersubjectivity in the Work of the Artist Pola Weiss*

*Corpo-câmera-olho: presença e intersubjetividade no trabalho da artista Pola Weiss*

Maite Garbayo-Maeztu

Investigadora independiente y curadora, Barcelona, España

Recibido el 27 de noviembre de 2018; aceptado el 28 de julio de 2019

Disponible en Internet el 15 de junio de 2020

---

**Resumen:** Dos trabajos de la artista mexicana Pola Weiss (1947-1990) nos conducen a modos alternativos de conceptualizar lo estético desde el cuerpo femenino/feminizado y desde la subversión de las relaciones sujeto/objeto. El cuerpo-cámara-ojo de Weiss se expande más allá de la visualidad e interrumpe la hegemonía escópica para intentar que aparezca aquello que no se ve. Las propuestas estéticas de Weiss se entrelazan con otros casos de estudio que, desde lugares muy dispares, han situado el cuerpo, su materialidad y sus afectos como elementos centrales de la experiencia epistémica y estética. El potencial del cuerpo histórico, la teoría estética de Lee y Anstruther-Thomson, o el problema de traducción cultural del término náhuatl *ixiptlah*, muestran otros modos de entender las imágenes, otras lógicas capaces de reinventar las formas en que miramos y somos miradas.

*Palabras clave:* Performance; Empatía; Cuerpo; Teoría feminista; Estética; Intersubjetividad

*Correo electrónico:* maite.garbayo@hotmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-1941-8648>

Debate Feminista 60 (2020) pp. 100-126

ISSN: 0188-9478, Año 30, vol. 60 / julio-diciembre de 2020/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2020.60.05>

© 2020 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

**Abstract:** Two works by the Mexican artist Pola Weiss (1947-1990) lead us to alternative ways of conceptualizing the aesthetic from the feminine/feminized body and the subversion of subject/object relationships. Weiss' body-camera-eye expands beyond visibility and interrupts scopic hegemony to attempt to reveal what cannot be seen. Weiss' aesthetic proposals are linked to other case studies which, from very different places, have made the body, its materiality and its affects, central elements of the epistemic and aesthetic experience. The potential of the hysterical body, the aesthetic theory of Lee and Anstruther-Thomson, and the problem of the cultural translation of the Nahuatl term *ixiptlah*, show other ways of understanding images, other logics capable of reinventing the ways we look and are looked at.

*Keywords:* Performance; Empathy; Body; Feminist Theory; Esthetic; Intersubjectivity

**Resumo:** Dois trabalhos da artista mexicana Pola Weiss (1947-1990) nos levam a formas alternativas de conceituar a estética desde o corpo feminino/feminizado e desde a subversão das relações sujeito/objeto. O corpo-câmera-olho de Weiss se expande além da visualidade para interromper a hegemonia escópica e tentar revelar o que não é visto. As propostas estéticas de Weiss estão entrelaçadas com outros estudos de caso que, desde lugares muito distintos, colocaram o corpo, a sua materialidade e seus afetos como elementos centrais da experiência epistêmica e estética. O potencial do corpo histórico, a teoria estética de Lee e Anstruther-Thomson, ou o problema da tradução cultural do termo náhuatl *ixiptlah*, mostram outras maneiras de entender as imagens, outras lógicas capazes de reinventar as formas pelas quais olhamos e somos olhadas.

*Palavras-chave:* Performance; Empatia; Corpo; Teoria Feminista; Estética; Intersubjetividade

---

## Introducción

¿Cómo pensar lo estético desde la diferencia que impone el cuerpo, más allá de las nociones de autonomía y universalidad propias de la tradición occidental? ¿Cómo sería pensar la experiencia estética como un proceso de afectación, como un encuentro entre mi cuerpo y otros cuerpos, capaz de dislocar el binario sujeto/objeto?

En las páginas que siguen, analizaré el video *Ciudad Mujer Ciudad* (1978) y las performances *La Venusina renace y Reforma* (1980), y *Acto de amor* (1979), de la artista mexicana Pola Weiss. Mi intención es proponer otras derivas y otras genealogías posibles a partir de las cuales podamos acercarnos a otros

modos de conceptualizar el hecho artístico, marcados por la diferencia y capaces de interrumpir los marcos de análisis hegemónicos.

En sus trabajos, Weiss sitúa el cuerpo femenino como fuente de conocimiento, desdibujando la oposición cuerpo / mente propia de la modernidad y revirtiendo así la asimilación directa entre feminidad y corporeidad que ha relegado a las mujeres al ámbito de lo irracional. Al mismo tiempo, el componente intersubjetivo que prima en sus performances desmantela la oposición sujeto / objeto sobre la que se asienta la estética de la modernidad y pone en circulación afectos e identificaciones que nos permiten pensar en otras formas de producción, recepción y análisis del hecho artístico; en distintos estados o posiciones de quien percibe y de lo percibido. La artista remarca el potencial diferencial del cuerpo-cámara femenino / feminizado, que aparece como un lugar desde el cual imaginar interrupciones de las lógicas falocéntricas para proponer otras presencias y otras lógicas. A partir de Weiss, rastreadremos otras genealogías que comparten formas diferenciales de aproximarse a la imagen, como los análisis feministas del indomable cuerpo histórico, la teoría estética basada en el cuerpo propuesta por Vernon Lee y Clementina Anstruther-Thomson (1912), o la imposibilidad de traducir e integrar en nuestros marcos de análisis el concepto náhuatl *ixiptlah*, que muestra que en el mundo prehispánico existió una forma de concebir las imágenes muy distinta a la europea. Al pensar la representación desde otros paradigmas, se hace posible imaginar subversiones de la relación sujeto / objeto y agenciamientos corporales que interrumpan los marcos de análisis con pretensión de universalidad.

## El cuerpo hablante

Hay un cuerpo que habla. Que dice más de lo que pretende decir. Sobre la Ciudad de México, la artista Pola Weiss<sup>1</sup> coloca el cuerpo hablante de otra mujer. Un cuerpo femenino contrapuesto a la ciudad, que se mueve y se con-

<sup>1</sup> Pola Weiss (Ciudad de México, 1947-1990) es considerada una de las pioneras del videoarte en México. Trabajó también con el medio televisivo y en muchas de sus propuestas incorporó la cámara de video como parte de su cuerpo, como un “tercer ojo”. Sus trabajos fueron mostrados en distintos lugares de Europa y América, aunque la artista siempre se quejó del poco reconocimiento que obtuvo en su propio país. En 2014, el Museo Universitario de Arte Contemporáneo (MUAC) de México le dedicó una exposición individual y editó un pequeño catálogo (Pola Weiss, 2014).

trae para tratar de habitarla, encajar, acomodarse en ella. *Ciudad Mujer Ciudad* (1978) es un video en el que la urbe sirve como fondo sobre el que aparece en primer plano el cuerpo desnudo de una mujer.<sup>2</sup> La ciudad atrapada entre dos cuerpos, dicha en el cuerpo de la otra mujer. Ciudad-Mujer-Ciudad. Separa los cuerpos, escinde y corta. La ciudad es la Ley.



Fotograma del video de Pola Weiss *Ciudad Mujer Ciudad*, 1979, tomado de <<https://vimeo.com/47978778>> consulta: 6 de diciembre de 2019.

Weiss retrata la incomodidad que encuentra un cuerpo al intentar ocupar un espacio. Podríamos pensar que lo femenino es falta, que a la feminidad le falta aquello que permite al cuerpo encajar de manera natural en un espacio que viene dado de antemano. La ciudad sería la *polis*, la arena en la que se dirimen lo público y lo político, un espacio que expulsa al cuerpo femenino faltante y a muchos otros cuerpos que no encajan en sus modalidades de normativización. Una voz de mujer se queja: no tiene agua, no puede respirar, todo es gris y lleno de basura... Parece que el cuerpo está desbordado por las condiciones invivibles de la urbe. Y en efecto, el cuerpo no cabe en ella. Pero no se trata de que la ciudad deseche al cuerpo, sino que el propio cuerpo, excesivo, no pasa por la urbe, no cabe, no se acomoda en

<sup>2</sup> Puede consultarse en el Fondo Pola Weiss (ARKHEIA, Museo Universitario de Arte Contemporáneo, UNAM, Ciudad de México). Disponible también en <<https://vimeo.com/47978778>> (Visto por última vez, 20/05/18)

ella. El cuerpo rebasa la ciudad: colocada en primer plano, una feminidad excesiva la llena y la desborda. *Ciudad Mujer Ciudad* separa claramente al cuerpo femenino de la urbe, los sitúa en lógicas distintas y divergentes. La mujer excede y la ciudad constriñe: “No hay agua, tengo seca la boca... pero contengo agua, porque lloro, cuando río, cuando adolezco, cuando sudo. Y me sale agua, de por dentro, desde mi cuerpo. Han bloqueado todos los ríos, teníamos tanta agua que sobraba. ¡No! ¡¡No hay agua!!”<sup>3</sup>

Es la ciudad la que está en falta. El cuerpo femenino rebosa, deja escapar su exceso por los orificios. Weiss volverá a ocuparse del fluido en el video *Mi Co-Ra-Zón* (1986), en el que la sangre de un aborto, el suyo propio, brota de la vagina mientras vemos imágenes de la Ciudad de México devastada por el terremoto de septiembre de 1985.

El agua está en el cuerpo, la ciudad está seca, el proceso de colonización ha “bloqueado todos los ríos”,<sup>4</sup> el nuevo mundo fundado en el paradigma acumulativo de la modernidad colonial es un mundo seco. ¿Por qué el cuerpo femenino que pone en escena Weiss evade esta sequía? ¿Por qué vierte, expulsa y excede?

La ecuación entre feminidad y cuerpo ha sido una constante en la tradición teórica, filosófica y médica de Occidente. Al equiparar feminidad con cuerpo se refuerza la oposición binaria jerárquica entre cuerpo / mente, emoción / razón y naturaleza / cultura, y se relega a las mujeres al ámbito de lo irracional y lo prepolítico. Las oposiciones binarias funcionan para alinear unos cuerpos con otros y desalinearlos de otros, generando un afuera de extrañeza, otredad y subordinación. La corporeización ha servido para degradar a ciertos sujetos y a ciertos grupos humanos despojándolos del estatus de humanidad (propio, a su vez, de la modernidad) para aproximarlos a la animalidad. La tradición colonial europea da cuenta de ello en numerosos relatos de cronistas y viajeros, y todavía hoy prima el acento en la corporeización cuando se representa lo indígena en ciertos monumentos públicos de México y otros países de América Latina. Convertir al otro en cuerpo funciona para reforzar las relaciones de dominación y las lógicas hegemónicas de producción de conocimiento.

Frecuentemente la corporeización viene acompañada de una hipersexualización e incluso de una monstrosización de los sujetos y los grupos. Para

<sup>3</sup> Voz femenina en el video *Ciudad Mujer Ciudad*.

<sup>4</sup> Voz femenina en el video *Ciudad Mujer Ciudad* (Weiss hace referencia a la desaparición de la laguna de México, cuya desecación se empezó a perpetrar durante la Colonia).

## Anne MacClintonk, la asociación europea entre pornografía y tropicalidad posee una larga tradición:

Durante siglos, los continentes inciertos —África, las Américas, Asia— han figurado en el saber popular europeo como “libidinosamente erotizados”. Abundan relatos de viajeros que muestran visiones de la sexualidad monstruosa de tierras lejanas en las que, como dice la leyenda, los hombres lucían penes gigantes y las mujeres se apareaban con simios; los hombres feminizados tenían pechos de los que fluía leche, mientras que mujeres militarizadas cortaban los suyos (McClintock, 1995, p. 22).<sup>5</sup>

En su relato confluyen el otro racializado y erotizado, y la feminidad como animalidad y exceso: de los pechos femeninos fluye la leche a pesar de la sospecha de que no están situados en un cuerpo de biomujer y las mujeres arrancan sus pechos, carne sobrante, en un gesto que las masculiniza. La ambigüedad de género, que no permite situar a estos cuerpos en el binarismo occidental, hace que devengan monstruosos.

La feminidad aparece figurada como exceso del que escapan fluidos, como estigma que se pega a otro cuerpo para anular su masculinidad. Feminización, racialización, corporeización, erotización y monstruización se sitúan en oposición al *logos* como aquello que funda y articula la civilización. En el relato de MacClintonk, al igual que en *Ciudad Mujer Ciudad*, el cuerpo femenino/feminizado aparece como un lugar desde el cual imaginar interrupciones de las lógicas falocéntricas para proponer otras presencias y otras lógicas.

Weiss hace hablar al cuerpo, sitúa al cuerpo femenino como cuerpo hablante. ¿Qué significa hablar con el cuerpo? Transcribir en su superficie externa aquello que está adentro. Transferirlo de modo directo, sin hacerlo pasar por el punto de control del *logos*. La poeta y ensayista Anne Carson recuerda que Freud aplicó el término *histeria* a este proceso de transcripción cuando ocurría en pacientes mujeres cuyos tics, neuralgias, convulsiones... eran leídos como una traducción somática directa de estados psíquicos del cuerpo femenino. Y añade que Freud concebía su propia labor terapéutica como una transformación de esos signos histéricos en discurso racional (Carson, 1995, p. 128).

Poner afuera lo que es de adentro. Sacar, expulsar, verter. Subrayar una continuidad entre el adentro y el afuera. Materializarla, hacerla cuerpo. Es-

<sup>5</sup> Todas las traducciones son de M.G.-M.

quivar el *logos*, el Nombre del Padre, quebrar el discurso y sacar la lengua. Weiss se pregunta por lo femenino a partir de colocar a un cuerpo desnudo que performa una feminidad exagerada. Materializa un exceso, un resto, un sobrante que sitúa la posición femenina en contraposición a la *polis* y al *logos*, como espacio de posibilidad y potencial apertura a una lógica otra que permita erosionar el universal. El cuerpo que excede anuncia un afuera.

Para Carson, la construcción de lo femenino como otredad en la cultura occidental está relacionada con un cuerpo que evidencia la continuidad entre el interior y el exterior: “Por medio de proyecciones y derramamientos de todo tipo —somáticos, vocales, emocionales, sexuales— las mujeres exponen o dejan ir aquello que debe guardarse dentro. Las mujeres dejan escapar una traducción directa de aquello que debe ser formulado de forma indirecta” (Carson, 1995, p. 129). De nuevo, el exceso líquido, el derrame que saca fuera lo que es de dentro: el agua y la sangre que brotan del cuerpo en Weiss, los pechos vertiendo leche en el relato de McClintock... El fluido como desecho y resto, como metáfora material del cuerpo hablante. La imagen del sexo femenino en primer plano contrapuesta a la Torre Latinoamericana como emblema fálico de la modernidad en *Ciudad Mujer Ciudad*. Es el cuerpo que corta la lengua para intentar interrumpir el *logos* una y otra vez.

¿Cómo interpretar al cuerpo hablante desde el código único del falogocentrismo?



Fotograma del video de Pola Weiss *Ciudad Mujer Ciudad*, 1979, tomado de <<https://vimeo.com/47978778>>, consulta: 6 de diciembre de 2019.



Freud entendió que el cuerpo histérico pone patas arriba el saber médico. La histeria, con su desborde, muestra al médico que su saber es parcial. El cuerpo hablante exige la convergencia de la escucha y la mirada sobre su superficie, reclama fundar un afuera de la medicina intrínsecamente escópica y del positivismo científico. La histérica habla con un cuerpo que “hace a su antojo” (Miller, 2010) produce una narrativa llena de agujeros y huecos que suspende el relato completo y lineal. Su performance se resiste a la conversión del cuerpo en lenguaje, que era quizá lo que Freud pretendía cuando intentó escucharlas.

Estos cuerpos agujereados, que exceden y derraman, abren la vía para pensar en lógicas que, a decir de Carson, no pasan necesariamente por el punto de control del *logos*, en dialécticas del cuerpo que solo puedan operar poniendo el cuerpo. Hablar con el cuerpo, escuchar con el cuerpo, escribir con el cuerpo. *Ciudad Mujer Ciudad* sitúa la materialidad del cuerpo en primer plano y el cuerpo como lugar desde el que conocemos y producimos conocimiento.

Cuando Lacan afirmó que la noción de *inconsciente* se origina en el hecho de que las histéricas hablaban sin saber absolutamente nada de lo que decían, no se refirió a un no-saber, sino a la aparición de un discurso que agujerea sin tregua el lenguaje, pues admitió que la histérica “algo dice con las palabras que le faltan” (Lacan, 1977). Dijo también Lacan que el cuerpo hablante yerra, que no puede llegar a reproducirse sino a través del error. Si la histérica es indecible e incomprensible no se debe a una falta, sino a un exceso hecho cuerpo. A una lógica en la que no cabe el desborde de sentido que trae el cuerpo.

En 1976, Hélène Cixous estrena la obra de teatro *Le Portrait de Dora*, en la que reflexiona sobre el “caso Dora” presentado por Freud. No es aleatorio que Cixous escoja el medio escénico para hacer hablar a la histérica, para darle un cuerpo. Lacan recomendó a sus alumnos ir a ver la obra de Cixous y destacó que estaba “realizada de una forma real” (Lacan, 2006, p. 103) y que la realidad de las repeticiones había dominado a los actores. Lo que Lacan parece querer decir es que los actores ponían el cuerpo, que el cuerpo mismo estaba presente antes y más allá de la interpretación de un papel ficcional. Que la realidad de las repeticiones haya dominado a los actores indica que sus cuerpos y los personajes que interpretaron continúan materializándose en cada nueva repetición, en cada nuevo ensayo.

La observación de Lacan de que la obra está “realizada de una forma real” engarza con la noción que décadas más tarde Judith Butler conceptua-

lizará como “performatividad” para señalar cómo a través de la repetición de actos y gestos corporales, los cuerpos se producen y se materializan. El cuerpo hablante opera; aunque su discurso sea incomprensible o indecible, produce efectos sobre la realidad, efectos que a veces son difíciles de calcular.

En *Le Portrait de Dora* se da una concordancia formal: ya que la histórica es un cuerpo hablante, la puesta en escena de la histeria requiere de cuerpos que hablan, de cuerpos que dicen más de lo que pretenden decir. Cixous subvierte el relato de Freud con cuerpos agujereados que, como en *Ciudad Mujer Ciudad*, citan y repiten, escapan y desbordan la unicidad del sentido.

La investigadora Maireád Hanrahan, en su reflexión sobre *Le Portrait de Dora* analiza las interpretaciones de Freud y señala:

El deseo de Freud por la completitud se ha relacionado con una epistemología falocéntrica que fue normalizada sexualmente por no considerar la sexualidad femenina como una fuerza activa e independiente. En esta conyuntura, permítanme señalar que su hermenéutica también está lingüísticamente normalizada, puesto que su objetivo es reemplazar una forma ambigua y abierta por una narrativa lineal, cerrando la multiplicidad semántica en favor del significado único (Hanrahan, 1998, p. 50).

Hanrahan nos recuerda que la estructura de la obra de Cixous es onírica; no está dividida en actos y escenas, sino que las escenas que la forman se disuelven las unas en las otras, sin que existan indicaciones formales que las separen, tal y como Freud entendía el funcionamiento de los sueños en tanto expresiones del deseo. La Dora de Cixous, al igual que la mujer que pone en escena Weiss, reniega de significados fijos y cerrados, cambia poesía por prosa, abraza la ambigüedad... performa el deseo a través de su corporeidad: “Eres tú Dora, indomable, tú, el cuerpo poético, la verdadera ‘dueña’ del Significante” (Cixous, 1995, p. 59).

## Performar la estética

Torcer la forma. Quebrar la lengua. Poner el cuerpo.

Si, como nos muestran Weiss y Cixous, la aparición del cuerpo hablante es capaz de subvertir la práctica estética, de torcer la lengua, ¿cómo pensar en una teoría estética hecha de cuerpo? En una estética del agujero, en una estética de lo incalculable. ¿Cómo agujerear la estética con los huecos por los que se escapa el cuerpo?

En 1897, Vernon Lee,<sup>6</sup> en colaboración con Clementina Anstruther-Thomson, publica *Beauty and Ugliness*, un tratado estético basado en la subjetividad que rescata la noción de *Einfühlung* (empatía) propia de la estética alemana del siglo XIX.

Lee construye una teoría estética a partir de observar y escuchar al cuerpo que habla. Si lo estético es el discurso en torno a la percepción de la forma, en su dispositivo la forma se percibe con el cuerpo, a través de sensaciones corporales, lo que sitúa el cuerpo como lugar para imaginar lógicas otras que, como señalaba Carson, no pasen necesariamente por el punto de control del *logos*.

En 1887, Vernon Lee y Clementina (Kit) Anstruther-Thomson iniciaron una relación de amigas, amantes y colaboradoras que culminaría en la publicación de un tratado estético escrito a dos manos y basado en la interacción del cuerpo de Clementina (y en ocasiones también el de la propia Vernon) con distintos objetos y obras de arte. Sus sensaciones corporales arrojaban un relato subjetivo que servía de base para la creación de un dispositivo estético que Lee se encargaba de teorizar: “Una teoría estética fundamentada en la unión entre cuerpos femeninos” (Psomiades, 1999, p. 21).

Dos mujeres en pie frente a la fachada de Santa Maria Novella. El cuerpo de Clementina habla: se retuerce, se altera, su respiración se acelera o se relaja, su tórax se agranda, se encoge... Vernon registra. Dos cuerpos hablantes en una performance que deviene teoría estética y sitúa al cuerpo como fuente de conocimiento, desdibujando la oposición binaria jerárquica cuerpo/mente propia de la modernidad y revirtiendo la asimilación directa entre feminidad y corporeidad que relega a las mujeres al ámbito de lo irracional.<sup>7</sup> La performance de Lee y Anstruther-Thomson se sitúa como un antecedente, aunque desde el campo de la teoría estética, de discusiones más recientes que reivindican el cuerpo femenino como *topos* de un conocimiento situado (Haraway, 1995) y posibilitan la apertura a otras lógicas de entender

<sup>6</sup> Vernon Lee, pseudónimo de Violet Paget (1856-1935), escritora y esteta británica y lesbiana, vivió la mayor parte de su vida en Florencia, aunque realizó frecuentes visitas a Londres, donde “sus trajes sastre, su pelo corto, sus ojos brillantes y su genial conversación, la convirtieron en una figura notoria dentro de los círculos artísticos” (Markgraf, 1983, pp. 268-312).

<sup>7</sup> “Existe la misma conciencia placentera en nosotras de ser bilaterales [...] La gran extensión de superficie frente a nosotras nos hace sentir ensanchadas y engullidas más allá de lo ordinario, ya que el acto de ver produce respiraciones inusualmente largas y profundas; parece que estamos respirando de acuerdo con la proporción del edificio y no con la nuestra” (Lee y Anstruther-Thomson, 1912, pp. 187-188).

y presentar la realidad, como hemos analizado a partir de la presencia del cuerpo femenino excesivo en el video de Weiss. Al escribir sobre *Ciudad Mujer Ciudad*, la artista Mónica Mayer destaca: “Pola feminizó el tema, trastocando la idea de que mujer equivale a naturaleza y hombre a la civilización”, y se sorprendió también de que la protagonista fuera “una mujer real, con cicatrices y celulitis [...] Era el cuerpo femenino visto por una mujer” (Mayer, 2009), concluye Mayer, quien recuerda que era la primera vez que veía mostrarse en el ámbito artístico mexicano una imagen del cuerpo femenino sin idealizar.<sup>8</sup>

Estamos ante cuerpos que performan y materializan lo femenino como espacio de posibilidad, como apertura a otras perspectivas y puntos de vista que trascienden la racionalidad unívoca heredada de la modernidad. Para Lee, es el cuerpo el que da forma, el que con su performance interviene las formas para generar significados. La teoría estética se convierte en una práctica crítica fundada en ver y sentir con el cuerpo, lo que pone en cuestión la hegemonía escópica propia de la modernidad. Lee propone una suerte de método inductivo tal vez relacionado con un deseo de hacer científica su propuesta para reafirmarse ante las críticas hostiles de quienes no veían con buenos ojos que una mujer irrumpiera en el ámbito estético y académico dominado por hombres (Evangelista, 2006).

La percepción estética está llena de reminiscencias; al contemplar las formas, las hacemos nuestras; citamos y repetimos sobre ellas: “esta proyección de nuestra propia experiencia dinámica y emocional en las formas que vemos implica una reviviscencia de esas mismas experiencias dinámicas y emocionales” (Evangelista, 2006, p. 29).

Lee valida las emociones como herramienta epistemológica y de análisis estético, como también lo hará Pola Weiss al legitimar formas encarnadas de percibir lo artístico que privilegian sentimientos y sensaciones frente a la primacía de la razón.<sup>9</sup>

El cuerpo se apropia de la forma, se pierde en ella. Pero el sujeto ya no es el experto-burgués propio de la teoría estética de la *Einfühlung* del romanti-

<sup>8</sup> Mónica Mayer, comunicación personal.

<sup>9</sup> Gabriela Aceves-Sepúlveda, la investigadora que más atención ha dedicado al trabajo de Pola Weiss, analiza cómo la artista feminiza la noción de *raza cósmica* propuesta por Vasconcelos, al proponer la figura del *hombre cósmico*: “el hombre cósmico era la encarnación de un/a espectador/a de medios crítico/a que estaba en contacto con sus sentimientos, un ser sensorial que desafiaba los regímenes dominantes de visualidad y separaba el acto de ver de otras experiencias sensoriales” (Aceves-Sepúlveda y Shamash, 2016).

cismo alemán, que inviste la obra de arte con parte de su ser, que dispone del tiempo necesario para “perderse” en la belleza a divagar, pues su posición de clase, raza y género, y el privilegio asociado, se lo permiten. El propio Bertold Brecht calificó de burgués el término *Einfühlung* (al que oponía su teoría del distanciamiento) ya que, según él, a través de la identificación, el espectador se perdía a sí mismo y perdía también el control de su identidad, lo que terminaba por bloquear el pensamiento crítico (Brecht, 1974, p. 93).

En cierto sentido, Lee repolitiza el término *Einfühlung*, lo dota de un potencial crítico del que carecía en sus inicios dentro de la estética alemana. En su teoría, las formas de la obra de arte se equiparan a las formas corporales. La división entre sujeto y objeto se trasciende a favor de una contaminación identitaria, de una disolución de los límites y las superficies. No se trata de perderse a uno mismo, sino de reorganizar la propia subjetividad en el encuentro con el otro. De dejarse afectar. La práctica de la empatía no solo altera lo que uno siente o cómo actúa, sino lo que uno es. La intersubjetividad (disolución de los límites entre sujeto y objeto) y la empatía (entendida como circulación de afectos e identificaciones) abren la vía para pensar en otros procesos de trabajo, en otras formas de producción, recepción y análisis de lo estético. Prefiguran una estética del cuerpo y del transporte amoroso.

La intersubjetividad funda una realidad específica en la que aquello que se muestra es susceptible de transformar al otro, pero también de ser transformado por él. Desvela mi cuerpo en el otro, el cuerpo del otro en mí. Perder el control de la propia identidad permite agujerearla, situar el cuerpo, con sus adscripciones y sus diferencias, como base de la autoconciencia y del pensamiento crítico.

“Proyectarnos a nosotros mismos hacia afuera”, dice Lee; poner afuera lo que es de adentro. “Permítanme repetirlo y re-petirlo: empatía, o *Einfühlung*, es decir, la atribución de nuestros modos de hacer a un no-ego” (Lee y Anstruther-Thomson, 1912, p. 29 y 48). Esa pérdida de identidad en el objeto o en el otro no implica necesariamente una postura acrítica, sino el reconocimiento de que la identidad no nos pertenece, que se juega en la contaminación y en el trasvase de ideas, afectos y pensamientos. Lee entiende el yo como agujereado y la identidad como incompleta y fragmentada.

En su crítica a Theodor Lipps, pensador clave en la teorización de la *Einfühlung*, Lee señala que el objeto contemplado vive en la mente de quien lo contempla y no, como afirma Lipps, que el ego vive en el objeto

contemplado. Critica que Lipps postule una entidad tan vaga como un ego homogéneo, separado del cuerpo, que abandona el campo de la realidad para introducirse en la obra de arte, y señala que el ego no es una entidad separada, sino un conjunto de fenómenos subjetivos (Lee y Anstruther-Thomson, 1912, p. 59).

Su crítica a esa noción de ego podría entenderse como una crítica a un sujeto moderno y masculino, completo y entero, descorporeizado. El sujeto que en su tiempo poseía el control absoluto de la producción y circulación del conocimiento.

Lee rechaza la existencia de un ego con entidad propia, separado del cuerpo del sujeto, y subraya que tanto la percepción estética como la propia obra de arte se construyen a partir de la experiencia de los movimientos de nuestro propio cuerpo. La forma en que apela a la propia subjetividad como constructora de un conocimiento que no es absoluto, sino procesual, convierte su teoría estética en una práctica de la crítica atravesada por el cuerpo y por las lógicas de la diferencia que este convoca. Su teoría encarnada, y la importancia que en su trabajo adquieren la intersubjetividad y los afectos, nos ayudan a pensar los cuerpos que pone en escena Weiss.

Sus críticas a Lipps —quien tildó las teorías de Lee y Anstruther-Thomson de “confusas, fantásticas, ilógicas, presuntuosas e insostenibles”— inciden en el rechazo del autor a pensar el cuerpo como fuente de conocimiento: “es el rechazo a admitir la participación del cuerpo en el fenómeno de la empatía estética el que ha impulsado a Lipps a proponer una estética cada vez más abstracta y metafísica” (Lee y Anstruther-Thomson, 1912, p. 60). Lipps tacha de ilógica la propuesta estética de Lee y Anstruther-Thomson, y Lee tilda de “metafísica” la teoría de Lipps, es decir, acusa al autor de pertenecer a un sistema de represión falocéntrico que se ha organizado a partir de la exclusión de la materialidad del cuerpo.

## Intersubjetividad

1980. En la Ciudad de México, Pola Weiss baila con su cámara de video en la explanada del Auditorio Nacional. Hay un muro de espejos que devuelve la imagen de su cuerpo. Y una pantalla de televisión. La gente se congrega a su alrededor. Si Pola los mira, los rapta con la cámara. La pantalla devuelve las imágenes de sus cuerpos. A Pola la ven, ven lo que ella ve y se ven viéndola. Su cámara-ojo mira y regresa la mirada.

**Pola Weiss:** Descubrí que el tripié no me dejaba moverme, descubrí entonces que tenía un magnífico tripié, digo, bipié, que son mis piernas. Estas (señalándolas) son mis piernas. Descubrí que podría darle una movilidad a mi cámara y que podría expresar con movimiento toda una serie de cosas que traigo por dentro y que no puedo expresar con palabras: no soy muy buena hablando [...] Sensaciones, experiencias... no utilizo las palabras para expresarme, porque a veces no las siento del todo amplias.

Mi cámara se vuelve cámara subjetiva. Yo dibujo, dibujo aquel edificio, dibujo su cuerpo y además me quedo con él. Te dibujo a ti, con tu micrófono, a este niño que está jugando con mi vestido...

**Chica de 18 años:** Sentí en un momento una reacción muy extraña, o sea, se me enchinó el cuerpo en una musiquita muy rara que realmente no sé cómo se llama. Sentí una cosa muy extraña, algo que me sentía que me parara, pero no podía. Me sentí extensa. No puedo explicar lo que sentí. El escalofrío que sentí, el impacto, no sé cómo explicar eso. Sentí una cosa muy extraña en mi cuerpo.<sup>10</sup>



Pola Weiss (Pola baila en un mallón blanco y un vestido del mismo color, durante su presentación afuera del Auditorio Nacional, denominada *La Venusina Renace y Reforma*), ca. 1979. Transferido a digital. Fondo Pola Weiss, Centro de Documentación Arkheia, Museo Universitario Arte Contemporáneo, UNAM.

<sup>10</sup> Declaraciones recogidas del video *Videodanza Auditorio*, que puede verse en el Fondo Pola Weiss, Arkheia, MUAC-UNAM. En él puede verse la performance “La Venusina renace y Reforma” (1980).

El dispositivo desplegado por Weiss genera una escena de intersubjetividad que desmantela la oposición sujeto/objeto propia de la estética tradicional. El cuerpo de la artista y los cuerpos de quienes asisten a la performance dejan de ocupar posiciones estancas y opuestas de sujeto/objeto para marcar distintos puntos de vista, distintos estados o posiciones de quien percibe y de lo percibido. Weiss modela y construye su identidad y su trabajo artístico a partir del encuentro de su cuerpo con otros cuerpos, en una puesta en escena que recuerda a la propuesta estética de Lee y Anstruther-Thomson. Otra versión de esta misma performance será presentada por la artista en el espacio público de Venecia. Weiss la titulará "Acto de amor", en clara alusión a este encuentro y a la potencialidad de empatizar y de ser afectados/as y transformadas por el otro.<sup>11</sup>

Como señala la propia artista: "Aquí no hay pared. No es como en un escenario."<sup>12</sup> Se rompe la cuarta pared y se produce un encuentro abierto a lo incalculable, imposible de determinar de antemano. Algo se escapa en esta relación de múltiples miradas: ojos, espejos, cámaras, pantallas... Y en el centro de la escena, la mirada del cuerpo que baila. Pese a que normalmente el cuerpo que baila es mirado, aquí el ojo del cuerpo que baila, mira y determina las lógicas de una representación que escapa a las dinámicas normativizadas y se convierte en espacio de posibilidad. El ojo del cuerpo que baila, mira y devuelve la mirada.

Del mismo modo en que la filósofa Bojana Kunst ha teorizado sobre la voz del cuerpo que baila, esa voz "impredecible y caótica" (Kunst, 2009, p. 145) que fue ocluida en la historia de la danza, la performance de Weiss sitúa en el centro la mirada, el punto de vista, también impredecible, del cuerpo que baila.

La ausencia de la cuarta pared pone en evidencia las políticas de exclusión/inclusión de miradas y cuerpos en el campo artístico. Al terminar su performance, o quizá todavía como parte de ella, Weiss se acerca a la gente: hablan, les toca, les graba, les pregunta si les ha gustado aquello que han visto, les pide que expliquen lo que han sentido... La materialidad del cuerpo

<sup>11</sup> Gabriela Aceves Sepúlveda identifica incluso una "fusión" entre el cuerpo de Weiss y el del espectador: "Al fusionar su cuerpo con el del espectador, Weiss no solo alteró la relación sujeto/objeto en la matriz de la representación, sino que también produjo una realidad televisiva alternativa en la que los acoplamiento del yo y del Otro se alternan y se desplazan" (Aceves-Sepúlveda, 2017, p. 291).

<sup>12</sup> Video *Videodanza Auditorio*.



se hace presente de principio a fin. En la forma de una danza sin duda poco contemporánea en términos estilísticos, en la que prima la presencia y el movimiento espontáneo del cuerpo, y que en cierto modo recuerda formalmente las enseñanzas de Isadora Duncan<sup>13</sup> en el despliegue de una suerte de agencia corporal basada en lo matérico, en un discurso del cuerpo que desvela miradas y presencias que normalmente se ocultan.

En 1975, Laura Mulvey señaló la existencia de tres miradas en el cine: la de la cámara, la de los espectadores y la de los personajes que se miran entre sí. Sin embargo, las convenciones cinematográficas eliminan las dos primeras y mantienen la tercera, por lo cual la autora apunta a la “necesidad de liberar la mirada de la cámara a través de su materialidad en el tiempo y el espacio y a la mirada del público a través de la dialéctica, del distanciamiento apasionado” (Mulvey, 1988, p. 13).

Estos recursos, adoptados desde hace décadas por diversos/as cineastas experimentales, son también los que pone en marcha Weiss en su performance: subraya la materialidad de su cuerpo y de la cámara como parte del mismo, y desvela los medios de producción provocando un distanciamiento con el público que es en realidad un acercamiento apasionado.

Weiss me hace pensar en la posibilidad de un distanciamiento crítico que, paradójicamente, podría asumir la forma de un acercamiento. De un “poner el cuerpo” que desvele la importancia de la mirada y de la subjetividad, así como de los procesos de intersubjetividad y afectación que tienen lugar en la producción de una performance, de un texto, de un acontecimiento escénico... En la importancia de dar cuenta de ello para poder repensar y cuestionar no solo las formas en que miramos, sino también la mirada que nos es devuelta.

En su trabajo, la cámara se convierte en parte de su cuerpo, en una suerte de prótesis intersubjetiva, en ojo que mira y devuelve la mirada. La artista solía referirse a su cámara como “mi escuincla”,<sup>14</sup> como un ente con su propia identidad y punto de vista, que hacía las veces de hija o estrecha

<sup>13</sup> Pola Weiss, en su diario, hace referencia a que ha leído *Mi vida*, la biografía de Isadora Duncan. Su diario fue consultado en los fondos de Arkheia, MUAC-UNAM.

<sup>14</sup> La palabra “escuincla” etimológicamente proviene del vocablo náhuatl *itzcuintli*, que significa perro. En el lenguaje coloquial mexicano, escuincla o escuincla se utiliza como sinónimo de niño/a, hijo/a, aunque con cierto deje despectivo. Aceves Sepúlveda añade que *escuincla* es un término coloquial peyorativo para referirse a una mendiga indígena o de piel oscura, también llamada *pelada* (Aceves-Sepúlveda, 2017, p. 294).

colaboradora. La *escuincla* otorga el don de la visualidad a un cuerpo que aquí ha sido propuesto como lugar desde el que conocemos y producimos la realidad. Un *cuerpo-femenino-ojo* fundado en la superposición de dos cuerpos femeninos, el de la güera (Pola Weiss como mujer blanca y de clase media, consciente de su posición de privilegio) y el de la prieta (la *escuincla* como mujer morena, de clase baja y con un nombre de origen prehispánico).<sup>15</sup> Weiss parece indicarnos que los ojos de la *prieta* son capaces de entrever visualidades periféricas, de proponer otros modos de mirar que interrumpen los regímenes escópicos de la modernidad. La *prieta* enseña a la güera a explorar los límites de la visualidad, a acceder a aquello que no está visualmente capturado. A imaginar dispositivos descolonizadores que trasciendan la mirada que marca y objetifica para proponer formas de percibir atravesadas por la intersubjetividad y los afectos.<sup>16</sup>

Por otro lado, la idea de la cámara como extensión protésica del cuerpo o como parte de una corporalidad cyborg la señaló Mónica Mayer al situar a Weiss como precedente de los debates cyborg (Mayer, 2009), y la investigadora Gabriela Aceves-Sepúlveda profundiza en ella:

Weiss adoptó la cámara como una prótesis para explorar y ampliar los límites de las experiencias corporales. Además, al concebir cada uno de sus videos como un alumbramiento (un acto de dar a luz), Weiss transformó su proceso creativo en un acto de copulación con su *escuincla*, algo similar a lo que Donna Haraway etiquetaría más tarde como sexo cyborg [...] El incestuoso acto de cópula de Weiss con su *escuincla* resultó en una experimentación productiva que alteró radicalmente lo que contaba como experiencia femenina (Aceves-Sepúlveda, 2014, p. 355).

Aún más allá de la noción de prótesis, Aceves-Sepúlveda apunta a un acto de copulación con la cámara que, como ya se ha señalado, adquiriría una entidad propia, borrando nuevamente las líneas divisorias entre la condición de objeto y la de sujeto. Al convertir el video en un alumbramiento, Weiss

<sup>15</sup> Al usar los términos *güera* y *prieta* cito el libro compilado por Marisa Belausteguigoitia (2009), publicación que recoge los Coloquios Güeras y Prietas, llevados a cabo en el Programa Universitario de Estudios de Género (UNAM) entre 2004 y 2009 para reflexionar sobre el vínculo de la categoría racial con el género. Al situar a Weiss y a su *escuincla* como la güera y la prieta, recalco también la importancia crucial de los feminismos negros, chicanos e indígenas en las últimas décadas para fundar epistemologías periféricas y corporeizadas.

<sup>16</sup> Laura Marks habla de *visualidad háptica* como un tipo de visualidad basada en lo táctil, en la cercanía. La imagen háptica es, frente a la óptica, “menos completa”, el espectador debe recurrir a su memoria y a su imaginación para acercarse a ella (Marks, 2000, p.163). Esta noción de *visualidad háptica* podría ayudarnos a imaginar visualidades encarnadas basadas en los afectos.

afirma la producción artística como aquello que surge, de modo directo y sin intermediarios, del trabajo (de parto) del cuerpo femenino. Sugiero, además, que este acto de amor con la cámara se hace extensivo a la relación que la artista entabla con su público, y se advierte en la forma en que Weiss se construye a sí misma como artista a partir del encuentro de su cuerpo con otros cuerpos, en un dispositivo en el que prima la intersubjetividad. No es casual que cuando realiza la misma performance en Venecia, la titule "Acto de amor". Weiss, como desde la teoría lo hicieron Lee y Anstruther-Thomson, nos propone una práctica estética basada en los afectos y en el transporte amoroso.

Los registros videográficos de ambas performances son un mosaico de puntos de vista. Por un lado, las imágenes procedentes de la cámara que Weiss sostiene, la mirada de Weiss danzando frenéticamente, el público que la rodea, el edificio, los espejos devolviendo su propia imagen, y los monitores proyectando en directo el registro. En ocasiones, Weiss aparta o separa la cámara de su propio cuerpo, dejando que emerja en la imagen como ente escindido y autónomo. Por otro lado, la totalidad del dispositivo escénico, que muestra a la artista danzando con su *escuincla*, al público y también los distintos elementos desplegados (cámara, espejos, monitores...).



Pola Weiss (Pola con su cámara al hombro afuera del Auditorio Nacional), ca. 1979, transferido a digital. Fondo Pola Weiss, Centro de Documentación Arkheia, Museo Universitario Arte Contemporáneo, UNAM.

Pola Weiss y su *escuincla* son la imagen que te mira, la imagen que no es más un objeto estático de contemplación, sino que tiene un punto de vista particular y nos devuelve nuestra propia imagen para interpelarnos a través de ella. La performance de Weiss, concebida como acontecimiento, rompe con la noción tradicional de representación para instaurar la posibilidad de una “presentación”, lo que implica que algo inédito aparece, que se funda un momento presente que, en su materialidad, puede ser constitutivo de realidad por sí mismo, sin estar completamente sujeto a un referente anterior. En este sentido, la performance posee el potencial de generar un espacio en el que puede estallar la diferencia y en el que aquello que sucede no está codificado de antemano.

El cuerpo que adquiere presencia se impone a quien observa en su materialidad, en su carnalidad. Ya no es una representación del cuerpo mediada por alguien, es el cuerpo mismo. Se da un viraje estético importante: el cuerpo pasa de su estatus sígnico a su estatus material (Fischer Lichte, 2011).

La aparición del cuerpo de Weiss, con la *escuincla* como extensión, funciona aquí como elemento de ruptura con la tradición mimética del arte, basada en una dinámica representacional. En su lugar, la imagen pasa a concebirse como presentación, como aparición, como aquello que no existía previamente y cobra de pronto existencia.

## La imagen que te mira

Weiss y su cámara se convierten en una presencia visual que nos mira e interpela, que no se conforma con ser mirada por nosotros. La concepción occidental de la imagen, sujeta siempre a dinámicas representacionales y limitada al binario sujeto/objeto, dificulta pensar en agenciamientos de la imagen como el que proponen Weiss y su *escuincla*. Sin embargo, es posible retomar otras genealogías y otras concepciones de la imagen y del hecho estético que se organizan a partir de lógicas no necesariamente representacionales. Desde los estudios visuales, Zamora Águila se ha referido a que las figuras que en vez de ser vistas o miradas por nosotros, nos miran, no deberían ser llamadas “imágenes representativas”, y pone como ejemplo el concepto náhuatl de *ixiptlah*, que da cuenta de que en el mundo prehispánico se tenía una concepción de la imagen muy distinta a la europea: esculturas y pinturas no tenían como principal función *representar* las cosas del mundo y las entidades divinas, sino *presentarlas*. Las imágenes eran “presencias

visuales, que, llenas de vida, miran a las personas e interactúan con ellas” (Zamora, 2007, p. 331), en una suerte de intercambio intersubjetivo.

Zamora recuerda el descubrimiento de la escultura de Coatlicue (López Luján, 2011) durante la Colonia, en el año 1790, como paradigmático para aproximarnos al concepto de *ixiptlah*. La escultura, que se encontró en el Zócalo de la Ciudad de México, fue llevada por órdenes del Virrey al patio de la Real y Pontificia Universidad de México. El arqueólogo Matos Moctezuma comenta que: “la gente comenzó a venerar a esta piedra prehispánica, por la tarde iba a la Universidad con cirios, veladoras y demás ofrendas, y se postraba frente a la figura, lo que además de dar muestra de ese interés por el pasado, era un signo de las primeras inquietudes independentistas”, y explica que los frailes “al percatarse de que esta pieza prehispánica tenía cada vez más admiración, tomaron medidas contundentes para que no se reprodujera y se esparciera el júbilo de idolatría por la Coatlicue: ordenaron que se enterrara en el patio de la Universidad a principios del siglo XIX”.<sup>17</sup> El relato da cuenta de la fuerza que poseía la escultura de Coatlicue como presencia, que lleva a las autoridades a ocultar la imagen. Esta conciencia de su fuerza se encuentra también en los análisis que diversos investigadores contemporáneos realizan de la escultura. El historiador del arte Justino Fernández, en uno de los primeros y más completos ensayos escritos sobre Coatlicue, habla reiteradamente de la emoción que siente ante la presencia de la imagen: “Coatlicue no solo me ha emocionado, sino que siempre su presencia, y hasta su recuerdo, me siguen produciendo una sensación de belleza majestuosa a la vez que inquietante, y es este interés el que me ha llevado a su estudio” (Fernández, 1959, p. 261).

La imagen conmueve a los autóctonos colonizados, pero también al investigador, afectado por su objeto de estudio, conmovido y movido estéticamente por esa presencia que deja una “huella indeleble” (Fernández, 1959, p. 266) en quien la contempla. Fernández argumenta que Coatlicue contiene un “enjambre de deidades” (Fernández, 1959, p. 266), no es una sola, sino que su materialidad condensa múltiples advocaciones, poderes, atributos y puntos de vista. López Austin ha explicado que la facultad de los dioses de dividir su sustancia y, a partir de esta división, ocupar simultáneamente varios lugares en el cosmos, explicaría la concepción mesoamericana de la

<sup>17</sup> Eduardo Matos Moctezuma, conferencia pronunciada en el Ciclo de Conferencias 32 años de Coyoxauhqui, Museo del Templo Mayor, 6 de febrero de 2010.

imagen.<sup>18</sup> Una forma de entender las imágenes a partir del concepto de presencia, de “estar materialmente en”, que explicaría por qué la presencia de Coatlicue no se inscribe en el interior de una lógica representacional, como la entenderíamos desde la tradición estética occidental, sino que podría entenderse como el estar ante un ente palpable, ante el cosmos mismo y en relación intersubjetiva con él. Como una presencia visual que no únicamente es mirada, sino que te mira, que devuelve tu mirada.

A los primeros estudiosos que se acercaron a Coatlicue les sorprendió que la escultura tuviera tallada en relieve su base de apoyo con una imagen de Mictlantecuhtli. Fernández relata que el antropólogo novohispano León y Gama supuso que la escultura estuvo originalmente suspendida sobre columnas y apoyada en los codos y añade que “es curioso que tenga un relieve bajo las plantas para no ser visto, lo cual no deja de tener también un sentido mágico” (Fernández, 1959, p. 209). Es interesante notar como León y Gama imagina que quizá la escultura estaba suspendida como única explicación posible a que tenga un relieve en su base, a la idea inverosímil de que se haya tallado algo para no ser visto. La hegemonía escópica occidental dificulta enormemente pensar la imagen y su materialidad como algo no destinado a ser objeto de nuestra visión. Pero Coatlicue no se conforma con ser mirada, nos mira a través de todos los dioses y las diosas que la conforman, nos mira a través de Mictlantecuhtli y de sus ojos en los pies. Su base tallada muestra que la escultura no responde únicamente a ser mirada, sino que es otra cosa, una presencia palpable con un punto de vista propio, con múltiples puntos de vista propios que tuercen e interrumpen el ocularcentrismo dominante y las formas en que la mirada opera para marcar, naturalizar y perpetuar relaciones de alterización y dominación.<sup>19</sup>

La noción de *ixiptlah* presenta serios problemas de traducción cultural y, aunque no puede extrapolarse a las lógicas propias de nuestros contextos de análisis, puede ayudarnos a imaginar quiebres en nuestras formas de entender la imagen. Numerosos/as autores/as se han esforzado en realizar

<sup>18</sup> Explicación de Alfredo López Austin en el Seminario “La construcción de una visión del mundo”, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, clase del 12 de octubre de 2016.

<sup>19</sup> El ocularcentrismo está estrechamente relacionado con la “colonialidad del ver”, que Joaquín Barriandos define “como la matriz de colonialidad que subyace a todo régimen visual basado en la polarización y la inferiorización entre el sujeto que observa y su objeto (o sujeto) observado” (Barriandos, 2011, p. 15)

distintas aproximaciones al término. Etimológicamente, López Austin ha situado la raíz *xip* (piel) como su componente principal, por lo que *ixiptlah* haría referencia a piel, cáscara o cobertura, corteza, envoltura (López Austin, 1973, pp. 118-119). Para Wolf, se compone de dos morfemas, *ixtli* y *xip*. En náhuatl, *ixtli* significa “cara, superficie” y, por extensión, también el “ojo”, mientras que *xip* significa “pelar, rasurar, despellejar” (Wolf, 2001, pp. 220-221).

Para Gruzinski, uno de los historiadores que más ha ahondado en el término, “Son *ixiptla* la estatua del dios —diríamos, con los conquistadores, el ídolo—, la divinidad que aparece en una visión, el sacerdote que la ‘representa’ cubriéndose de sus adornos, la víctima que se convierte en el dios destinado al sacrificio” (Gruzinski, 1990, p. 61). Según Gruzinski, *ixiptlah* haría referencia a una presencia con entidad propia, a una aparición con un componente más autorreferencial que representacional. Quizá, lo más relevante sería señalar que *ixiptlah* no responde ni a las oposiciones dicotómicas sobre las que se asienta la estética occidental ni a la tradición mimética de la historia del arte. Estas traducciones del concepto *ixiptlah* proponen una interrupción de los marcos de análisis y las metodologías de la historia del arte tradicional, y nos acercan a otras formas de pensar la imagen que trascienden las políticas de la mirada heredadas de la modernidad colonial.

Los debates que el término ha suscitado entre estudiosos/as que proponen significados diversos para aproximarnos a él dan cuenta de la complejidad que entraña su traducción, fundada en el choque cultural de la conquista, así como las sugerentes líneas de aproximación a la imagen que estos debates abren.<sup>20</sup> El estudio del término, en las fuentes de la época de la Conquista y la Colonia, muestra que estamos ante un problema lingüístico y cultural que se juega en el ámbito de la visualidad. La problemática hunde sus raíces en la importancia del uso de imágenes cristianas en el proceso de evangelización forzada, lo que provocó que surgieran problemas continuos de comunicación. Verónica Murillo Gallegos, especialista en pensamiento novohispano, ha señalado que las fallas en los intentos de traducir el término *ixiptlah*, equiparándolo a la concepción española de la imagen, dificultaron

<sup>20</sup> La historiadora del arte prehispánico Emilie Carreón Blaine critica que desde el campo de los estudios visuales se haya equiparado la noción de *ixiptlah* a la imagen prehispánica como imagen sagrada, y se hayan obviado otras traducciones del término, como delegado, sustituto o reemplazo. Señala que la cuestión es más compleja, y que “no todo *ixiptla* es una imagen o representación sagrada, y no toda representación o imagen sagrada, resulta ser un *ixiptla*” (Carreón Blaine, 2014, p. 274).

a conquistadores y misioneros la evangelización, y cuenta que los franciscanos advirtieron la necesidad de enseñar a los indios a distinguir entre una imagen y lo que ella representa para evitar la idolatría (Murillo Gallegos, 2017). La diferencia entre la palabra imagen, entendida como representación, y el término *ixiptlah*, con sus diversas implicaciones, que rebasan los marcos occidentales de lo estético y lo religioso, desvela la inoperatividad de la traducción como ejercicio literal.

Emilie Carreón Blaine ha hecho hincapié en la pluralidad de conceptos que esta palabra aborda, y se centra en la materialidad de la imagen, ya que es la esencia compartida entre la imagen y el material del cual está fabricada lo que las convierte en presencias. Entendida como *ixiptlah*, la imagen, para Carreón, es más una encarnación que una representación (Carreón Blaine, 2014, p. 260). Diana Magaloni, especialista en pintura prehispánica, apunta también a que las materias utilizadas en la fabricación de las imágenes, “su envoltura”, son aquello que les otorga identidad, aquello que las define y las activa como un *ixiptlah*, es decir “siguiendo a Viveros de Castro, como sujetos activados por poseer un punto de vista propio” (Magaloni, 2014, p. 31).

Una materialidad que, en Weiss, se atrinchera en el cuerpo-ojo como ente cargado de connotaciones, como elemento que irrumpe e interrumpe los dispositivos clásicos de la representación; en un cuerpo que, a través de la cámara, como *escuinclá*, se convierte en cuerpo tecnológico, pero sobre todo en un *cuerpo-ojo-femenino-güero-prieto* dispuesto a intervenir todo un entramado de visualidades.<sup>21</sup> La historiadora del arte Rita Eder apuntó que Weiss entendía el ojo “como el que hace latir el cuerpo” (Eder, 2010, p. 62). El ojo de Weiss, entonces, se expande más allá de la visualidad e interrumpe la hegemonía escópica cargada de connotaciones falocéntricas para intentar hacer aparecer aquello que no se ve. Al forzar la materialidad del cuerpo-ojo, propone trabajar con aquello que no está tan visualmente capturado, llevar la visualidad al límite.

Explica Magaloni que el pintor principal del Códice Florentino (a quien llama el “Maestro de ambas tradiciones”, por conocer tanto los códigos prehispánicos como los coloniales), ilustró un eclipse solar en el libro 7:

<sup>21</sup> Para profundizar en las relaciones entre tecnología, autorrepresentación y subjetividad en performance y videoarte, cuestiones que exceden los marcos de análisis de este estudio, véase Jones, 2006.



el eclipse se personifica por medio de un recurso gráfico que divide la representación en dos cuadros paralelos en donde se pintan dos soles muy similares [...] La única diferencia es que el Sol del lado izquierdo tiene los ojos abiertos y parece estar sonriente, mientras que el del lado derecho tiene los párpados cerrados y un gesto neutral. De esta forma el pintor representa el eclipse como la ausencia pasajera de la presencia del Sol, porque ha cerrado los ojos (Magaloni, 2014, p. 30).

La ausencia del sol, su desaparición, se entiende como la pérdida, aunque sea momentánea, del punto de vista propio. Magaloni define la ejecución del eclipse como una operación intelectual compleja que retoma el concepto de las pinturas como *ixiptlah*, como sujetos activados por poseer un punto de vista propio.

En su trabajo, Pola Weiss afirma y reafirma la centralidad de su ojo, de su cuerpo-cámara-ojo que, siempre abierto, se convierte en un reclamo de su subjetividad como mujer artista que posee un punto de vista propio y toma las riendas del dispositivo visual. Fuera del binomio sujeto/objeto sobre el que se asienta la estética de la modernidad, Weiss nos acerca a la frontera de la visualidad, a un intersticio en el que la representación de lo femenino ya no opera únicamente en torno a mirar/ser mirada, sino a partir de lógicas atravesadas por la intersubjetividad y los afectos. Al conceptualizar su ojo como su corazón, Weiss propone el trueque de una forma de mirar por una forma de sentir, de percibir con el cuerpo, para intentar ver aquello que no veíamos.<sup>22</sup> Más allá de la mirada que atrapa y determina, las performances de Weiss fuerzan los límites de lo escópico en un viraje hacia la materialidad del cuerpo, proponiendo un tipo de percepciones y relaciones que amplían y desbordan los límites de la estética occidental. La artista nos interpela para mostrar otros modos de mirar y ser miradas que tienen el potencial de hacer aparecer aquello que no se ve, y que conectan con otras formas y otras genealogías de entender la imagen desde el cuerpo y los afectos que han permanecido ocultas o invisibilizadas. Es desde estos lugares desde donde quizá sea posible torcer y reinventar las formas en que nos presentamos para el encuentro con el/lo otro.

<sup>22</sup> En su video *Mi corazón* (1986), Weiss pronuncia la frase “Mi ojo es mi corazón”.

## Referencias

- Aceves-Sepúlveda, Gabriela. (2014). *Mujeres que se visualizan: (En)Gendering Archives and Regimes of Media and Visuality in Post -1968 México*. Tesis de doctorado. The University of British Columbia.
- Aceves-Sepúlveda, Gabriela y Shamash, Sarah. (2016). Feminizing Oswald De Andrade's Manifesto Antropófago and Vasconcelo's Raza Cosmica: The Videos of Sonia Andrade and Pola Weiss. *Media-N, Journal of the New Media Caucus. Special Edition Mestizo Technology: Art, Design, And Technoscience in Latin Americas* 12 (1), 12-19.
- Aceves-Sepúlveda, Gabriela. (2017). The Utopian Impulse in the Videos of Pola Weiss. En Kim Beauchesne y Alessandra Santos (comps.) *Performing Utopias in Contemporary Americas* (pp. 283-300). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Barriandos, Joaquín. (2011). La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. *Nómadas (Col)*, 35, 13-29.
- Belausteguigoitia, Marisa (comp.). (2009). *Güeras y prietas: género y raza en la construcción de mundos nuevos*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Brecht, Bertold. (1974). Alienation Effects in Chinese Acting. En John Willett (comp.), *Brecht on Theatre: The Development of Aesthetic*. Londres: Methuen.
- Carreón Blaine, Emilie. (2014). Un giro alrededor del *ixiptla*. En Linda Báez Rubí y Emilie Carreón Blaine (comps.), *Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción* (pp. 247-274). Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Carson, Anne. (1995). *Glass, Irony and God*. Nueva York: New Directions Books.
- Cixous, Hélène. (1995). *La risa de la Medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona: Anthropos.
- Eder, Rita. (2010). El Cuerpo y el espejo: ansiedades en la autorrepresentación. En *Puntos Ciegos, SITAC VIII (Memorias del Simposio Internacional de Teoría del Arte Contemporáneo)* (pp. 52-64). Ciudad de México: Patronato de Arte Contemporáneo A.C. (PAC).
- Evangelista, Stefano. (2006). Vernon Lee and the Gender of Aestheticism. En Patricia Pullhan y Catherine Maxwell (comps.) *Vernon Lee: Decadence, Ethics, Aesthetics* (pp. 91-111). Londres: Palgrave Mcmillan.
- Fernández, Justino. (1959). *Coatlicue. Estética del arte indígena antiguo*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fischer Lichte, Erika. (2011). *Estética de lo performativo*. Madrid: Abada Editores.
- Gruzinski, Serge. (1990). *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner"*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Hanrahan, Mairéad. (1998). Cixous's Portrait de Dora: The Play of Whose Voice. *The Modern Language Review*, 93, 48-58.

- Haraway, Donna. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Jones, Amelia. (2006). *Self/Image: Technology, Representation, and the Contemporary Subject*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Kunst, Bojana. (2009). The Voice of the Dancing Body. *Frakcija, Performing Arts Journal*, 51/ 52, 144-160.
- Lacan, Jacques. (1977) Consideraciones sobre la histeria. Conferencia presentada en Bruselas. [Se puede obtener en <https://www.dropbox.com/s/y6cp3ua0bfrx23m/Jacques%20Lacan%20-%20Consideraciones%20sobre%20la%20histeria.%2026.02.1977.pdf>].
- Lacan, Jacques. (2006). *El Seminario, Libro 23, El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Lee, Vernon y Anstruther-Thomson, Clementina. (1912). *Beauty and Ugliness and Other Studies in Psychological Aesthetics*. Londres: John Lane, The Bodley Head. New York: John Lane Company.
- López Austin, Alfredo. (1973). *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Luján, Leonardo. (2011). El ídolo sin pies ni cabeza. La Coatlicue a fines del siglo XVIII. *Estudios de Cultura Náhuatl* 42, 203-232.
- Magaloni Kerpel, Diana. (2014). *Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales y la creación del Códice florentino*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México / Los Ángeles: Getty Research.
- Markgraf, Carl. (1983). Vernon Lee: A Commentary and an Annotated Bibliography of Writings About Her. *English Literature in Transition 1880-1920*, 26, 4, 268-312.
- Marks, Laura U. (2000). *The Skin of the Film: Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Mayer, Mónica. (2009). Vídeo a la mexicana. De sexo(s), amor y humor. *Contraseñas. Nuevas representaciones sobre la feminidad*, 09. Vitoria: Centro Cultural Montehermoso. [Se puede obtener en <https://montehermoso.net/docs/doc09.pdf>].
- McClintock, Anne. (1995). *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Nueva York: Routledge.
- Miller, Jacques-Alain. (2010). Efecto retorno sobre la psicosis ordinaria. *El Caldero de la Escuela, Nueva serie*, 14.
- Mulvey, Laura. (1988). *Placer visual y cine narrativo*. Valencia: Episteme.
- Murillo Gallegos, Verónica. (2017). Ixiptla o imagen: un problema lingüístico y cultural en la evangelización novohispana. *Revista Escritos BUAP*, 2, 25-42.
- Pola Weiss. *La Tv te ve*. (2014). Ciudad de México: Museo Universitario de Arte Contemporáneo (MUAC), Universidad Nacional Autónoma de México.

- Psomiades, Kathy Alexis. (1999). Still Burning from This Strangling Embrace: Vernon Lee on Desire and Aesthetics. En Richard Dellamora (comp.), *Victorian Sexual Dissidence* (pp. 21-41). Chicago: University of Chicago Press.
- Wolf, Eric R. (2011). *Figurar el poder: ideologías de dominación y crisis*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Zamora Águila, Fernando. (2007). *Filosofía de la imagen: lenguaje, imagen y representación*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

# Variantes de la parentalidad de personas de la diversidad sexual y afectiva: el caso de hombres gays y mujeres lesbianas en la Ciudad de México

*Variations in Parenting Styles in People with Sexual and Emotional Diversity: The Case of Gay Men and Lesbian Women in Mexico City*

*Variantes da parentalidade entre pessoas de diversidade sexual e afetiva: o caso de homes gay e mulheres lésbicas na Cidade do México*

Óscar Emilio Laguna Maqueda

Centro Nacional de Información, Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública,  
Ciudad de México, México

Fernando Salinas-Quiroz

Universidad Pedagógica Nacional, Ciudad de México, México

Recibido el 27 de diciembre de 2018; aceptado el 20 de enero de 2020

Disponible en Internet el 15 de junio de 2020

---

**Resumen:** El presente escrito conjunta información de dos investigaciones enfocadas en analizar arreglos parentales de padres gays y madres lesbianas en la Ciudad de México. Ambas pesquisas utilizaron estudios de caso instrumentales. Los datos provenientes de las entrevistas fueron interpretados bajo la lupa de la teoría crítica de género. Se identificó que las personas de la diversidad sexual y afectiva tienden a reproducir los mandatos de la cultura de género asociados con la construcción de las familias. No obstante, la respuesta a las exclusiones y discriminaciones derivadas de la homofobia y el homoprejuicio impelen a madres lesbianas y padres gays a

Correo electrónico: oscarlaguna1@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0003-3739-6582>

Correo electrónico: fsalinas@upn.mx; <https://orcid.org/0000-0002-1257-6379>

Debate Feminista 60 (2020) pp. 127-153

ISSN: 0188-9478, Año 30, vol. 60 / julio-diciembre de 2020/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2020.60.06>

© 2020 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

desarrollar prácticas parentales que responden a esos vectores de poder y que a su vez reformulan las prácticas de cuidado y crianza tradicionales.

*Palabras clave:* Diversidad sexual; Familia; Madres lesbianas; Padres gay; Homoparentalidad

**Abstract:** This document provides information on two research projects focused on analyzing the parenting arrangements of gay fathers and lesbian mothers in Mexico City, both of which used instrumental case studies. Data from the interviews were interpreted from the perspective of critical gender theory. It was found that people with sexual and emotional diversity tend to reproduce the mandates of gender culture associated with building families. However, the response to the exclusions and discriminations derived from homophobia and homophobia drives lesbian mothers and gay fathers to develop parenting practices that respond to those power vectors, and in turn reformulate traditional care and parenting practices.

*Keywords:* Sexual diversity; Family; Lesbian mothers; Gay fathers; Homoparenting

**Resumo:** Este artigo reúne informações provenientes de duas pesquisas sobre os arranjos parentais de pais gays e mães lésbicas na Cidade do México, ambas baseadas em estudos de caso instrumentais. Os dados das entrevistas foram interpretados desde a teoria crítica do gênero. Achou-se que pessoas de diversidade sexual e afetiva tendem a reproduzir os mandatos da cultura de gênero associados à construção de família. No entanto, as exclusões e discriminações derivadas da homofobia e do preconceito impelem mães lésbicas e pais gays a desenvolver práticas parentais acordes à esses vetores de poder e reformular as práticas tradicionais de cuidado e parentalidade.

*Palavras-chave:* Diversidade sexual; Família; Mães lésbicas; Pais gay; Homoparentalidade

---

## Introducción

A partir de las modificaciones al Código Civil de la Ciudad de México de 2009, el matrimonio entre personas del mismo sexo y la adopción de niñas<sup>1</sup> por parte de estas parejas se hizo posible; ello propició un cambio social que favoreció la visibilización de las estructuras domésticas de las personas de la

<sup>1</sup> Para facilitar la lectura y evitar el empleo de sustantivos masculinos, así como para hacer referencia a la totalidad de la población, decidimos utilizar la letra “e” en sustitución de la “a” y la “o”. Al ocuparla, tomamos postura y apostamos por un lenguaje incluyente y sensible al género que sustituya otras formas que actualmente suelen utilizarse y que nos parecen problemáticas (como la “x” y/o la “@”, las cuales dificultan la pronunciación de las palabras).

diversidad sexual y afectiva,<sup>2</sup> de sus arreglos parentales<sup>3</sup> y de las prácticas de cuidado y crianza que ejercen con sus hijos.

Si bien no se trata de arreglos ni prácticas novedosas, pues de una u otra forma las personas de dicha diversidad construyen “familias”, los procesos de desmedicalización<sup>4</sup> de las personas que se autoidentifican como homosexuales y el reconocimiento de derechos que les habían sido negados impulsaron que se identifique a estas “familias diferentes” y que se exploren algunos de los problemas que afrontan, así como las modificaciones que ellos realizan en la concepción tradicional de la “familia”.

El presente escrito conjunta los hallazgos de dos investigaciones realizadas con mujeres y hombres que se autoidentifican como homosexuales y que habitan en la Ciudad de México, con el fin de contrastar cómo influye diferenciadamente la construcción del género y los estereotipos vinculados a los hombres gays y a las mujeres lesbianas en su deseo de configurar una “familia”, así como en sus prácticas de cuidado y crianza. En tales estudios se buscó identificar las maneras como se construyen dichos arreglos parentales, las formas como se accede a los hijos y los controles sociales que moldean las prácticas de cuidado y crianza.

La construcción social dicotómica tradicional que señala formas generizadas de actuación para hombres y mujeres —vinculadas con las prácticas

<sup>2</sup> Utilizamos el término *diversidad sexual y afectiva* para conjuntar a los individuos, grupos y colectivos que se alejan de los patrones heterosexuales tradicionales, entre los que se encuentran personas lesbianas, gay, bisexuales, transexuales, travestis, transgénero e intersexuales, ya que incorpora “la crítica tanto del binarismo sexual como de las ideologías y prácticas androcentristas y heterosexistas. Es una concepción que socava directamente los principios estructurales del sistema patriarcal” (Núñez, 2011, p.75).

<sup>3</sup> Proponemos utilizar el término *arreglo parental* como un concepto que se puede desligar de los imperativos que se han vinculado con la noción de familia: la heterosexualidad de los progenitores, la manera como se accede a los hijos, la generización de la crianza y cuidado de los niños, y la división sexual del trabajo que se reproduce y desarrolla en el espacio doméstico. Utilizamos este concepto para “apoyar en la deconstrucción de la idea de ‘familia’ creada en la época moderna y que, en la actualidad, resulta excluyente, invisibilizante, jerarquizante y es precursora de la discriminación. El pensar en arreglos parentales nos permite reconocer nuevos elementos, prácticas y relaciones que se establecen entre padres e hijos más allá de las prácticas históricas y de las imposiciones vinculadas a la construcción social de género” (Laguna, 2015, p. 42).

<sup>4</sup> De acuerdo con Michel Foucault, la medicalización “es la puesta en práctica de una serie de mecanismos de administración médica sobre la población, como el control de la salud, de la demografía, de la higiene, de la alimentación. A partir de la medicalización es posible la aplicación de mecanismos de diferenciación entre lo normal y lo patológico, así como la imposición de un sistema de normalización” (Lechuga, 2007, p. 204; cita a Foucault). En este sentido, la desmedicalización implica revertir aquello que se sustentó en los procesos de medicalización.

de cuidado y crianza de los hijos— influyó en que nos enfocáramos exclusivamente en hombres y mujeres homosexuales. Elegimos trabajar con ellos puesto que los controles sociales se han construido binariamente con base en la división sexual del trabajo, así como de los espacios públicos y privados, lo cual no pretende excluir ni invisibilizar las prácticas de cuidado y crianza de otros colectivos de la diversidad sexual (personas que tienen hijos y que se autoidentifican como travestis, transgéneros, transexuales o intersexuales). Buscamos señalar algunas de las semejanzas y diferencias en la manera de configurar arreglos parentales y en el ejercicio de las prácticas de cuidado y crianza de niños en hogares con madres lesbianas y con padres gays.<sup>5</sup> Debeamos señalar las similitudes en sus prácticas e identificar algunos de los deslices y desplazamientos que se realizan en estos arreglos parentales para señalar las pautas que se reproducen y aquellas que trastocan las prácticas que se han desarrollado tradicionalmente para la construcción de la “familia” y la educación de los hijos.

El supuesto que guió el presente escrito es que la construcción de la cultura de género, la homofobia y el homoprejuicio influyen diferenciadamente en la configuración de los arreglos parentales de los hombres gays y las mujeres lesbianas, quienes deben amoldar sus experiencias familiares, así como las de cuidado y crianza de sus hijos, a partir de su diferencia respecto a la construcción social tradicional de lo que implica ser un hombre o una mujer en la Ciudad de México.

Dado que se trata de dos estudios que se hicieron en momentos diferentes y con objetivos distintos, seleccionamos aquellas preguntas que se formularon en ambas pesquisas para comparar y contrastar los resultados de las investigaciones. Tales preguntas son la guía que estructura este documento y las que permitieron identificar las similitudes y disparidades en los arreglos parentales y las prácticas de cuidado y crianza de mujeres lesbianas y hombres gays. Utilizamos las siguientes:

- ¿Qué significa para ti una familia?
- ¿Por qué convertirse en madre/padre?
- ¿Cómo accediste a tus hijos?

<sup>5</sup> Se utilizan los términos *padre gay* y *madre lesbiana* debido a que era la manera como las personas entrevistadas se autodenominaban, además de que no se consideró necesario conformar conceptos específicos para nombrarlos y se evitó así crear categorías que, en lugar de explicar, facilitan la estigmatización y la exclusión.



- ¿Cómo tu(s) hije(s) se refiere(n) a cada uno de ustedes?
- ¿Cómo vinculas homosexualidad y maternidad/paternidad?
- ¿Ambos trabajan? ¿Cómo dividen su tiempo? ¿Cómo llegaron a tales acuerdos?
- ¿Cómo dividen las labores del hogar?
- ¿Cómo apoyan a su(s) hije(s) a construir su feminidad/masculinidad?
- ¿Muestran afecto entre ustedes como pareja? ¿Cómo? ¿En qué espacios?
- ¿Existen diferencias en la manera de demostrar afecto dentro de casa y en la calle?

## Materiales y métodos

La primera pesquisa es un proyecto doctoral en el que se investigó a hombres gays en la Ciudad de México, quienes accedieron por diferentes vías al cuidado y la crianza de niños. Inició con una investigación bibliohemerográfica con la que se conformó el estado del arte del tema y el marco teórico. A partir de ello se definieron categorías útiles para la investigación y se eligió las teorías que servirían de apoyo para analizar, comprender y explicar los hallazgos.

Posteriormente, se aplicaron 50 cuestionarios de una encuesta a varones jóvenes en la Ciudad de México, elegidos al azar en la llamada “Zona Rosa”, que es un área de reunión de personas de la diversidad sexual y afectiva. Para responder la encuesta, simplemente se les preguntaba si formaban parte de alguno de los colectivos de la diversidad sexual. El cuestionario incorporó 17 reactivos que incluían preguntas abiertas y preguntas cerradas que incluían datos para el perfil sociodemográfico de las personas, y cuestionamientos acerca de su percepción sobre temas de familia, homosexualidad, homofobia y cuidado/crianza de niños por hombres homosexuales.

Las respuestas obtenidas de esa microencuesta fueron analizadas y sirvieron de base para el desarrollo del guion que se utilizó en entrevistas focalizadas a los padres gays informantes. Las preguntas fueron lo suficientemente abiertas como para que los entrevistados pudieran expresarse y referirse a temas no incluidos en el guion. Se entrevistó a padres gays que habitan en la zona metropolitana de la Ciudad de México, de clase media, y cuyas edades fluctuaban entre 35 y 53 años, con niveles de estudios que iban de preparatoria a universidad, quienes accedieron a la paternidad y al acceso al cuidado y crianza de niños, de manera planeada o fortuita, por las vías biológica, legal o social que se describen líneas más adelante.

Se utilizó una técnica de muestreo no probabilístico, por conveniencia (cf. Otzen y Manterola, 2017). Para acceder a padres gays en la Ciudad de México, se acudió sin éxito a grupos de familias diversas y redes sociales; a los informantes se los encontró a través de referencias personales; no se pudo utilizar el muestreo de bola de nieve, ya que los informantes no buscaban establecer vínculos con otros padres gays. Se realizaron ocho entrevistas (a tres padres solteros y cinco que vivían o habían vivido en pareja durante la crianza de sus hijos) y con ello se alcanzó una saturación (cf. Bertaux, 1997) de la información. Posteriormente, se procedió a analizarlas con apoyo de un programa para el análisis cualitativo (Atlas Ti). Para interpretar la información se utilizó la teoría crítica del género y el interaccionismo simbólico.

La segunda investigación tuvo como objetivo explorar qué elementos configuran la calidad del cuidado en madres y padres autoidentificados como homosexuales mediante un estudio de caso instrumental (Stake, 2008). El análisis de las entrevistas que aquí se presenta parte de un trabajo más amplio donde previamente se evaluó la calidad del cuidado de 14 madres y padres de la diversidad sexual y afectiva, así como la organización de conductas de base segura en sus hijos de uno a cinco años de edad, constructos que se han investigado sobre todo en madres y padres heterosexuales, invisibilizando con ello los procesos de cuidado y crianza de otros arreglos parentales.

Se aplicó una entrevista semiestructurada “centrada en el problema” (Flick, 2004), enfocada en los estilos y prácticas de crianza de los padres y madres, a partir del análisis de la singularidad de los casos (Clarke, 2002). Colaboraron bajo consentimiento informado ocho madres —cuatro parejas— con edad promedio de 36 años, de nivel socioeconómico medio-alto y con escolaridad mínima universitaria. Después del contacto inicial con cada pareja, se realizaron entrevistas semiestructuradas de forma individual con una duración promedio de dos horas.

En el proceso de análisis temático de cada entrevista (Braun y Clarke, 2006), estuvieron implicados al menos dos investigadores (edición, codificación, construcción de temáticas). No se utilizó ningún *software* especializado, sino que el equipo se apoyó exclusivamente en hojas de cálculo y procesador de palabras, para hacer un análisis emic.

## Resultados

### *Descripción de los hallazgos de la investigación con padres gays*

Como consecuencia de regulaciones legales, construcciones sociales y limitantes biológicas, los hombres gays pueden acceder al cuidado y crianza de niños a través de tres vías: biológica, legal y social. El acceso a hijos por la vía biológica puede darse de tres maneras: a través de una relación erótico-afectiva con una mujer (que puede o no fundarse en la suscripción de un contrato matrimonial), por medio de la coparentalidad (cuando dos personas deciden tener un hijo de manera biológica, pero no tienen ningún vínculo afectivo o legal que los una) y por medio de la subrogación de un útero, que es cuando se contratan los servicios de una agencia que cuenta con los medios legales para acceder a mujeres donadoras de óvulos, mujeres que se encargan de la gestación del óvulo fecundado y los procedimientos médicos necesarios tanto para la fertilización del gameto como para la implantación del cigoto, así como los requerimientos legales inherentes al procedimiento. La vía legal pasa por la adopción y, por último, la vía social se define como aquella donde no existe un vínculo legal ni biológico entre los niños y el adulto que se convierte en su padre; esta relación se realiza cuando un varón homosexual asume el cuidado y la crianza de los niños y realiza labores parentales.

La posibilidad y capacidad de configurar una familia por parte de los hombres gays se ve atravesada por la homofobia; se trata de un vector de poder que forma parte de los procesos de generización de los varones.<sup>6</sup> Este vector impide la desviación de la norma heterosexual e influye en los varones a través del discurso y la violencia, creando una división entre los sujetos: aquellos que viven dentro de los patrones de la norma y aquellos que se hunden en la abyección.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> “La determinación conceptual del poder como un vector es introducida como una posibilidad para pensar la investidura del poder como materialización. Es, al parecer, precisamente como un vector que el poder también es una investidura y una investidura como una materialización. El cuerpo es ambos, tanto el cuerpo del prisionero como el cuerpo de la prisión, no solo es la materialización del poder investido, sino también el vector de poder, como materializado en una doble sujeción, como un sitio del vector de poder” (Van Wyk, 2012: 91; todas las traducciones son nuestras). Así el efecto de la homofobia como vector de poder es construir a la persona homófoba, es decir, el poder la *homofobiza*, con lo cual se convierte en juez de sí misma y de otros. Con los vectores de poder se promueven los procesos de sujeción que evitan la desviación de la heteronormatividad.

<sup>7</sup> Judith Butler afirma que “lo abyecto designa aquí, precisamente aquellas ‘zonas invisibles’, ‘inhabitables’ de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan

Desde temprana edad, el hombre homosexual se da cuenta de su “diferencia” y ejerce sobre sí la *homofobicidad* (cf. Laguna, 2013), es decir, se vuelve juez heterosexual de sí mismo, con lo cual muchas imágenes y símbolos de la construcción social del sujeto homosexual son identificados y se aprende a rechazarlos. Uno de esos elementos es la idea de esterilidad, por lo que algunos varones de la muestra estimaban que no podían acceder al cuidado y crianza de niños, en tanto que otros buscaron la manera de evadir esos controles.

La manera como los hombres homosexuales acceden a sus hijos frecuentemente depende del impacto de la homofobia en sus vidas, pues ese vector de poder los ha construido socialmente como seres estériles que buscan destruir la sociedad. Dado que los hombres gays aprenden dichos prejuicios durante los procesos de generización y homofobización,<sup>8</sup> normalmente no se percatan del impacto de la homofobia en sus vidas ni de cómo moldea sus deseos e intereses. Debido a esto, muchos varones gays no piensan en la paternidad como una opción de vida, por lo que en ciertos casos, cuando acceden al cuidado y crianza de hijos, les resulta difícil conciliar su orientación sexo-afectiva (OSA) con la parentalidad. Algunos de los padres entrevistados no esperaban tener hijos. Trinidad, por ejemplo, comentó “Por supuesto, es un *shock*, porque no estás esperando, como homosexual, que de repente te vuelvas, en automático, responsable de la vida de alguien” (entrevista personal).<sup>9</sup> Otros hombres decidieron no tener prácticas homosexuales para poder conformar una familia pues, como refirió Marco Antonio, “si probaba ese pastel no podría tener hijos”, así que, en sus palabras, “congeló” sus deseos homosexuales y contrajo matrimonio con una mujer para tener una familia.

Existe otro grupo de varones que se asumen como gays<sup>10</sup> y buscan alcanzar algunos de los derechos que por la homofobia institucionalizada les han sido negados; en este caso, el acceso a conformar una “familia” y el cuidado y

---

de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo ‘invisible’ es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos” (2005: 19-20).

<sup>8</sup> El término “homofobización” se refiere al “proceso de formar, moldear y construir la experiencia de vida de la persona a partir de los dictados homofóbicos” (Laguna, 2013, p. 40). Implica un proceso continuo a través del cual la persona interioriza la homofobia.

<sup>9</sup> Los nombres de nuestros informantes han sido cambiados para proteger su privacidad.

<sup>10</sup> Este término les “permite imaginar las relaciones entre personas del mismo sexo como parte central de la propia vida, y marca la verdadera creación de una identidad” (Laguarda, 2009, p. 27).

la crianza de hijos, por lo que buscan las maneras de tenerles. En esa situación se encontraron Juan Manuel y Orlando, quienes decidieron contratar una agencia dedicada a proveer los servicios de “gestación subrogada” (*surrogate parenting*) en Estados Unidos, a través de la cual pudieron tener una niña que era hija biológica de uno de ellos y adoptiva del otro padre.

Para decidir quién sería el padre biológico (en el caso de la subrogación de útero), Orlando y Juan Manuel realizaron un análisis de los pros y contras. Se discutió quién debía ser el padre y las razones de ello. Al final, decidieron que fuera Orlando, pues tenía mayor edad que Juan Manuel y consideraron que estaba en un buen momento para engendrar, dado que sus espermatozoides todavía contaban con las características óptimas para fecundar. Se consideró que posteriormente se podría hacer un proceso de gestación subrogada similar para que Juan Manuel accediera a la paternidad biológica y no solamente a la adoptiva.

Cuando se les cuestionó a los hombres gays participantes por qué deseaban construir una familia, sus respuestas giraron en torno a reproducir lo que experimentaron en sus familias de origen y, a su vez, otorgar esta oportunidad a sus hijos. Para conformar estos arreglos parentales se utilizan esas nociones; sin embargo, al ser configuradas por personas del mismo sexo, los integrantes modifican la definición de familia para amoldarla a su realidad. Por ejemplo, Jaime define “familia” como “la unión de un grupo de personas, las cuales se apoyan, se quieren, se aman, se toleran; más que nada, mucho apoyo, mucha unión” (entrevista personal).

Cuando ya está configurado el arreglo parental, varía la manera como son nombrados los padres. Usualmente se rige por la forma tradicional, es decir, que se les nombre “padre” o “papá”. También se identificó el uso del término *mamá* para referirse a ellos como forma de relacionarlos con los cuidados generizados asociados a las madresposas (Lagarde, 2011), como lo explicó Jaime:

Porque una ocasión le decía: Levántate temprano, tienes que hacer esto. Me dijo: Ay, papá, pareces mamá; así son las mamás. Le dije: Ah, pues mira, qué bueno, porque tienes una mamá y un papá conmigo solito, así es que ni creas que te libras de los regaños de la mamá, ni creas que te libras de los regaños del papá, así es que tienes a los dos aquí (entrevista personal).

Adicionalmente, nos dimos cuenta de que, cuando el niño o la niña es muy pequeño, tiende a llamar “mamá” al padre que resulta más cercano, particularmente cuando ha contado con una figura materna previamente. Por otro

lado, también se identifica la utilización de otros apelativos, principalmente en casos en los que el arreglo parental se vive en el clóset,<sup>11</sup> es decir, cuando se utiliza la estrategia del secreto para proteger a les hijes y el arreglo que configuran. Por ello, cuando los padres gays toman la decisión de no mencionar en el espacio escolar o vecinal el tipo de arreglo parental que conforman, a uno de los progenitores le llamarán padre, mientras que al otro lo nombrarán “tío”, “abuelo”, “amigo de la familia” o alguna de las formas “aceptables” dentro del universo de relaciones sociales y de parentesco que se articulan en la sociedad mexicana.

Los padres entrevistados mostraron una gran preocupación por la homofobia y por el impacto que pudieran tener en sus hijos las prácticas y políticas homofóbicas (*cf.* Balbuena Bello, 2010). De hecho, fue difícil contactar a los informantes debido a que en numerosas ocasiones no habían podido conciliar la vida gay con la parentalidad. Algunos de los padres gays decidieron no participar en la investigación porque continuaban con problemas sobre cómo podían conciliar esos dos aspectos de su vida que se han construido social y simbólicamente como antagónicos. El bajo número de padres gays identificable y la renuencia a ser entrevistados demuestra que la gaycidad y la paternidad se han construido como ideas contrapuestas, pues socialmente se estima que un hombre gay no “puede” ser padre y viceversa. Esto debido a que la paternidad se ha utilizado como un sello indiscutible de la heterosexualidad.

Los padres entrevistados habían resuelto dicha disyuntiva de diferentes formas: algunos reduciendo su expresión sexual al mínimo; otros proveyendo una educación sexual a sus hijes, de manera que pudieran identificar las diferentes expresiones de la sexualidad humana y fueran capaces de comprender la diferencia del arreglo parental del que forman parte, en tanto que otro grupo configuraba entornos amigables para su familia y para sus hijes.

Derivado de lo anterior, el modo como vinculan su OSA con la parentalidad está mediado por la homofobia, así como por los medios que se usan para responder a ese vector de poder, pues en ocasiones se prefiere que les niños contribuyan a cuidar del secreto (*cf.* Goffman, 2009) que resguarda el arreglo parental en el que viven y, en otros casos, se les educa para que

<sup>11</sup> Es un mecanismo de defensa que se crea como respuesta a la homofobia y a las diversas formas de opresión que afrontan las personas de la diversidad sexual (*cf.* Sedgwick, 1998) la cual implica protegerse o recluirse en entornos reales o simbólicos que les permitan tener vidas seguras.

reconozcan las diferencias, pero además se procura crear redes de apoyo o entornos amigables donde puedan crecer sanamente y con seguridad, además de que les permitan asociar las prácticas parentales con la OSA homosexual.

Por lo que respecta a los ingresos, por lo regular ambos padres (cuando son pareja) son proveedores, a menos que haya una diferencia salarial tan grande que permita que uno de ellos permanezca en su casa para el cuidado y la crianza de los hijos. En esas situaciones se encontraron las parejas de Trinidad y Darío, y de Ernesto y Pedro, donde uno trabajaba fuera de casa y el otro permanecía en el hogar, ya sea realizando trabajo remunerado o labores domésticas.

Las tareas domésticas se dividen entre quien trabaja fuera del hogar y quien tiene conocimientos de cómo se hacen las cosas (por ejemplo, cocinar). En ocasiones, el varón que tiene rasgos más femeninos es el encargado de realizar esas actividades, porque se reproducen estereotipos de que las mujeres realizan de manera innata esas labores y se asume que el varón con tales rasgos tiene capacidades similares en materia de cuidado del hogar y de los hijos. En este caso, se presenta algo parecido a lo identificado por Hicks (2006) cuando afirma que “los hombres homosexuales considerados como femeninos, o que asumen un rol femenino, realizan tareas tradicional y socialmente asignadas a las mujeres. Es decir, realizan las actividades asociadas con el cuidado diario de los niños porque son imaginados como una mujer y porque usualmente ellas las realizan” (p. 100).

Una parte primordial de los procesos de cuidado y crianza entre los padres gays se refiere a la educación de los hijos, la cual se vincula estrechamente con el tiempo que tuvieron para pensarse como padres y la respuesta a la violencia homofóbica. Por lo que se refiere al tiempo, este se asocia con la posibilidad que tuvieron para planear la manera como educarían a sus hijos, así como para reconocer el apoyo que podrían necesitar e identificar los espacios donde podrían educarles y mantenerles seguros. Cuando cuentan con tiempo para pensarse como padres, usualmente consideran la educación que proveerán, las escuelas a las que enviarán a sus hijos y los posibles problemas que pudieran afrontar. Los padres gays que acceden a sus hijos por la vía de la maternidad subrogada o la adopción cuentan con tiempo suficiente para identificar algunos de los requerimientos del niño y buscan darles la mejor solución, mientras que los padres que no lo planean, usualmente utilizan métodos tradicionales, adecuándolos a las necesidades específicas de sus hijos y del arreglo parental que configuran.

Por lo que respecta a la violencia homofóbica, los padres gays conocen las maneras como actúa la homofobia y los mecanismos que tiene para impedir la desviación de la heteronormatividad; por ello, algunos de sus esfuerzos se dirigen a evitar que afecte la vida de sus hijos. Al respecto, Trinidad comentó:

Esa homofobia te lleva a prepararte más e irremediamente, por supuesto que también esa pinche homofobia te lleva a darle más herramientas a tu hijo y educarlo de mejor manera, para que enfrente la vida. Pero ¿por qué? Porque te exige también más desgaste de energía, para darle mayores elementos de entendimiento a ese niño o a esa niña, para que enfrenten también este proceso (entrevista personal).

Con base en esas experiencias, la educación de los hijos se realiza de acuerdo con las necesidades del niño, así como con las experiencias o conocimientos de los padres. De hecho, la educación de los hijos de los padres gays se vincula con el deseo del bienestar del/de la menor; por lo que, siguiendo a de Singly, podemos confirmar que “las discusiones en torno de la homoparentalidad muestran claramente cómo la reivindicación de una nueva forma de parentalidad no es en absoluto sinónimo de educación de ‘dejar hacer’ o de la falta de definición de tomar en cuenta el interés del niño” (2015, p. 16).

Por lo que respecta a las expresiones de afecto de pareja entre los padres entrevistados, al igual que en otras cuestiones relacionadas con el cuidado y la crianza de sus hijos, existe una asociación entre la homofobia y sus acciones dentro y fuera del espacio ocupado por el arreglo parental. Si bien no fue una pregunta explícita del cuestionario que guió las entrevistas, fue un tema que apareció en algunas de ellas. Para algunos varones, sobre todo para quienes no habían podido conciliar la gaycidad y la paternidad, y los hijos les llegaron de manera casi fortuita, era un asunto conflictivo. Esa tensión entre nociones socialmente construidas como antagónicas impactaba directamente en ellos, pues la construcción del sujeto homosexual como un monstruo, la noción de la esterilidad del homosexual y hasta la incapacidad para criar niños, debido a que se estima que son depredadores, modelaban los temores, reducían la agencia de los varones y los acotaban en la búsqueda de prácticas novedosas que impulsaran modificaciones en los procesos de crianza y cuidado de niños.

Cuando las parejas de hombres gays que no habían considerado convertirse en padres accedieron a los hijos, se propusieron evitar muestras de afecto entre ellos por el temor a que pudieran afectarles negativamente. Aunado a esto, procuraron evitar prácticas que “pudieran enseñar” la homosexualidad



a sus hijos, pues siempre está presente el fantasma que señala a los hombres gays como malos padres y que desean aleccionar a sus hijos en sus prácticas sexuales: los padres gays buscan evitar reproducir cualquier actividad que se relacione con “los hombres gays” en el imaginario social, censurando así sus expresiones de afecto.

Cuando el padre es soltero y no encuentra una pareja estable, en ocasiones prefiere dejar de lado la búsqueda de una pareja para no dar una impresión negativa sobre las relaciones sentimentales a sus hijos. Tal es el caso de Marco Antonio, quien comentó en la entrevista que estaba buscando compañero. De hecho, fue a la entrevista con su novio, pero en un momento en que este último fue al baño, comentó que no deseaba que sus hijos tuvieran una idea errónea de lo que era una relación de pareja, pues quería enseñarles estabilidad en las relaciones, por lo que si no encontraba a la persona ideal, prefería dejar de buscarla y dedicarse exclusivamente a sus hijos, con lo cual reproducía una práctica común entre mujeres viudas o divorciadas, quienes prefieren dejar de buscar pareja y dedicar su vida al cuidado y la crianza de sus hijos.

Otras parejas, como la de Trinidad y Darío, procuraban ejercer una vigilancia homofóbica en su hijo (homofobicidad), por lo que evitaban cualquier expresión de afecto, pues no deseaban que “aprendiera por imitación”. Así lo explicó el primero:

Nosotros lo vigilábamos. Claro, nunca le decíamos nada. Eso nunca se lo comentamos, pero sí lo discutimos entre él [Darío, su pareja] y yo muchas veces y, además, te voy a decir lo que nos decíamos uno al otro: ¿tú crees que le estamos haciendo daño? O sea, era ese miedo, de repente ese miedo que está latente siempre, de decir si no le estamos haciendo daño (entrevista personal).

Así, podemos reconocer un elemento que resulta de la homofobia y que, al igual que ella, se presenta continuamente entre los padres gays: el miedo. Miedo de hacer daño a sus hijos; miedo de cometer errores; miedo de que sus hijos puedan ser señalados o excluidos. Debido a esto, los padres gays buscan realizar sus labores de cuidado y crianza de manera “impecable”; así lo expresó Jorge:

Entonces, mi desempeño como papá siempre fue excelente y me juzgo a mí mismo como un buen papá, muy buen papá. Nunca permití que otras personas hicieran mis tareas como papá. A la mejor sí cuidármela porque tenía que ir a trabajar, a la mejor sí dejarla con mi hermana o con mi mamá si tenía que salir corriendo a una comida de negocios (entrevista personal).

De ahí que sus prácticas parentales se encuentren profundamente marcadas tanto por la homofobia como por los controles sociales expresados como prejuicios y el temor a cometer errores.

### *Descripción de los hallazgos de la investigación con madres lesbianas*

A diferencia de los padres gays, cuyas respuestas giraron en torno al proceso de convertirse en padres para reproducir lo que vivieron en sus familias de origen, las madres lesbianas participantes mencionaron que lo que las motivó no fue algo “repetitivo”, sino un deseo “de toda la vida”. Un factor común fue el gusto por les niñas. Diana afirmó:

Bueno, de inicio fue como más el deseo de mi esposa para convertirnos en madres: como que ella tenía muy claro que sí quería tener una familia. Yo cuando la conozco, no tenía claro querer tener hijos... ella es la que me dice que, dentro de sus expectativas de una relación de pareja, sí está formar una familia, y entonces yo acepto completamente la decisión que tiene ella. Por amor a ella fue que decidimos tener hijos (entrevista personal).

Por su parte, Sandra subrayó:

Ha sido un deseo muy fuerte que he tenido desde hace mucho tiempo [...], también el deseo de cómo conocer ese amor y de vivirlo, me encantan también los niños, pues ya también como un deseo mío, como de mujer, como de completud; de arraigo en la tierra (entrevista personal).

En el imaginario colectivo patriarcal, la vía para que las mujeres alcancen la felicidad es convertirse en madresposas; destino, meta y realización (Lagarde, 2011). Diana refleja esto en su “abnegado” relato y Sandra en su deseo de “completud” por la vía de la gestación.

Samantha expresó que no tenía interés de convertirse en madre hasta que una persona desconocida se lo despertó; Mariana, su pareja, relata:

Yo tenía un prejuicio muy grande, la verdad es que sí reconozco esa parte de tener el prejuicio de ¿cómo? Pero si eres lesbi, ¿cómo vas a ser mamá?, o sea ¿sabes? Porque yo incluso desconocía esa parte de las inseminaciones, desconocía y yo decía: ¿ya te diste cuenta? Para ser mamá ¿debes meterte con un tipo? (entrevista personal).

Tal y como ocurrió con los varones gays, el pensamiento heterosexista se hace presente y disocia la identidad materna de la lésbica. Olivia Tena (2012) subrayó que la palabra *homo* delinea lo homosexual y la palabra *fobia* hace

referencia al miedo patológico, desbordado e irracional, así como a una respuesta sin control por parte de las personas para evitar al objeto de la fobia. Se trata de un prejuicio socialmente reforzado que se diferencia de los trastornos mentales por sus fundamentos ideológicos, morales y éticos. De esta manera Mariana, más que presentar homofobia internalizada (Meyer, 1995), da cuenta de la internalización del homoprejuicio (Tena, 2012).

De manera similar a lo que ocurrió con los varones, al cuestionar a las madres participantes sobre el significado de “familia”, ellas la definen como una comunidad en la que existen compromisos y responsabilidades y lo que importa es el amor incondicional, el apoyo mutuo y el desarrollo o crecimiento de les integrantes.

Por lo general, una de las integrantes de la pareja lésbica gesta a sus hijos; lo anterior es consecuencia directa de una capacidad biológica. En estas investigaciones encontramos que todas las participantes utilizaron técnicas de reproducción asistida; todas contaron con medios o personas facilitadoras. Aunque Samantha y Mariana no asistieron a una clínica especializada por los altos costos que implica: lograron que la primera se embarazara mediante una relación sexual con un hombre con el que no tenía ningún vínculo legal o afectivo.

Si bien el poder socioeconómico restringe algunas opciones para ciertos sectores poblacionales, no merma todas las posibilidades de concretar el deseo de parentalidad. Lorena y Carolina, al igual que Diana y Rocío, nunca consideraron la adopción como forma de acceder a sus hijos y eligieron a un donador de esperma extranjero que no pudiera tener ningún vínculo más allá del biológico con sus hijos. Fue muy importante para ambas el fenotipo del donador de esperma, debido a que querían evitar a sus hijos la segregación por su físico, ya que consideraban que posiblemente les discriminarían por tener dos mamás.

La importancia que las personas en ocasiones dan a que su descendencia sea biológica, así como a tener semejanzas fenotípicas, puede relacionarse con la “padronización heteronormativa de los homo-orientados” (Miskolci, 2009), pero también con un mecanismo protector para no ser jerarquizadas como “familias” de segundo nivel, en donde los arreglos parentales que no cuentan con lazos consanguíneos son colocados en un lugar inferior (Uziel, 2007).

El caso de Sandra y Martha es peculiar, pues una vez terminada la relación entre ambas, Sandra decidió aceptar la donación de esperma de un amigo con

el que tenía mucha afinidad. De hecho, hasta el momento de la realización de las entrevistas, permitía que su hija nombrase “padre” a este hombre y que tuviera cierto contacto con él. Una vez embarazada, y tras haberlo decidido sola, regresó con Martha y la invitó a formar parte del arreglo parental.

Sobre quién se embarazaría, tanto Lorena y Carolina como Diana y Rocío coincidieron en haberlo decidido en conjunto de acuerdo con la edad de cada una y de quién tendría “las mejores condiciones biológicas” para enfrentar un embarazo. En el caso de Lorena y Carolina, como ambas querían embarazarse, optaron por que la primera en hacerlo fuera la mayor; para Diana y Rocío era claro: Diana sería quien se embarazaría por su juventud y, hasta cierto punto, para complacer a Rocío. Esta discusión sobre quién debía ser el padre o la madre biológica también se observó en los arreglos parentales de padres gays, como se refirió anteriormente.

Una vez configurado el arreglo parental, tres de las cuatro parejas participantes no reportaron variaciones sobre cómo sus hijes llaman a cada una de ellas: ambas son “mamá”. En contadas ocasiones, si se presta a confusión, acompañan dicha palabra del nombre de la madre a la que se refieren. El caso de Martha y Sandra es distinto, pues la segunda dijo:

Lo que pasa es que creo que siempre hemos tenido claro [...] siempre creo que lo hemos manejado así, como que la mamá soy yo y Martha es como, no sé, es muy difícil, tendríamos que inventar un nombre tal vez, como para las segundas mamás, como las otras mamás, que no son ni mamá ni papá y que un poco la realidad es así. Bueno, supongo que en cada familia es distinto y puede ser que en otras familias homoparentales la otra mamá sea tan mamá como la mamá o más mamá que la mamá biológica, puede ser, a mí me gustaría inventar un término para Martha, como guía, como co-madre, pero para mí es distinto (entrevista personal).

De nuevo, sale a flote la importancia que las mujeres participantes otorgan a los lazos biológicos; es como si la “verdadera” madre fuera aquella que gesta. Tal y como explicamos en la sección correspondiente, todas las participantes formaron parte de un proyecto mayor en el que se evaluó tanto la calidad del cuidado como la seguridad de los vínculos de apego en arreglos parentales de personas de la diversidad sexual y afectiva. Martha resultó ser una de las mujeres que dio ejemplos más ilustrativos de un cuidado sensible, empático y respetuoso, y las observaciones que realizamos de ella en interacción con su hija dieron cuenta de lo anterior, pues la niña la utilizaba como base de seguridad (Salinas-Quiroz *et al.*, 2018). Si bien lo anterior sobrepasa los objetivos del presente documento, consideramos pertinente mencionarlo, pues demuestra cómo los vínculos de apego dependen de la calidad del cuidado;

es decir, de una co-construcción que no depende de lazos biológicos ni de cómo les integrantes del arreglo parental deciden nombrarse unos a otros, (incluyendo la propia voz de las niñas, claro está).

Al cuestionar a las madres sobre la manera en la que vinculan su OSA con la parentalidad, la mayoría de las respuestas giraron en torno a la “naturalidad” con la que viven y expresan su sexualidad frente a sus hijos. Para Diana y Rocío, ser madre y lesbiana es igual a ser heterosexual y ser madre; en otras palabras, no encuentran la forma en la que la OSA afecte su rol parental. En congruencia con esto, Carolina puntualizó: “la preferencia sexual no incapacita a ningún ser humano de la maternidad o paternidad” (entrevista personal). Samantha expresó: “si vivo con esa naturalidad, él [su hijo] lo va a ver natural [su OSA]; si vivo ocultándome, él lo va a ver mal” (entrevista personal). Sobre este punto, Sandra mencionó:

Todas las mamás, seamos o no lesbianas, solteras o casadas todas tenemos un chingo de dificultades. Por otro lado, la verdad es que es muy bello que haya dos mamás, hay una cosa muy linda para los niños, no sé, por lo menos en mi experiencia igual y porque me gusta mucho cómo es Martha con la niña y como soy yo como madre, o sea me gusta mucho lo que hemos ido construyendo, entonces, sí, no sé, hay una cosa como de complicidad, también de repente distinta, me parece, en las relaciones homosexuales, y eso con los niños una cosa de como que entiendes a otro nivel con tu pareja, que es mujer igual que tú (entrevista personal).

En particular, la complejidad de la relación entre Martha y Sandra —donde la madre biológica ofrece relatos que no son contradictorios, sino más bien ambivalentes (tal y como esta cita y la inmediata anterior dejan ver)— da cuenta de la desestabilización de las prácticas de crianza y cuidado en arreglos parentales con padres y madres de la diversidad sexual y afectiva (Laguna, 2015).

En contraste con los padres gays, todas las madres expresan abiertamente su sexualidad en casa; no obstante, comparten el miedo al escrutinio en espacios públicos, argumentando que no quieren “verse exhibicionistas” y resaltando la “intimidad” de casa. Destaca que Diana consideró que a sus hijos les da seguridad ver que sus mamás se demuestran afecto.

Por lo que respecta a los ingresos y a la división de las labores del hogar, Diana es la única madre de tiempo completo; todas las demás tienen empleos remunerados relativamente flexibles. Empero, el ingreso mayor, con la respectiva carga en horas de trabajo, lo tiene una de las integrantes de la pareja. Cabe resaltar que todas las participantes cuentan con apoyos externos —empleadas del hogar o parientes— para las labores domésticas y el cuidado

y crianza de sus hijos. Lo anterior es importante porque da cuenta del nivel socioeconómico del que forman parte y cuyos beneficios no se replican en otros estratos sociales.

Un común denominador entre las madres entrevistadas fue el hecho de que procuraban encontrar espacios con todo tipo de arreglos parentales como una forma de conocer y respetar la diversidad, relacionándose con otras configuraciones familiares.

Un elemento importante sobre la educación de los hijos fue la elección de la escuela a la que asistirían. Habitualmente, las madres buscaron escuelas particulares con ideologías liberales y laicas en donde existiera apertura a la diversidad, para evitar actos de discriminación. Uno de los arreglos parentales sufrió un acto abierto de discriminación por homoprejuicio que no solo terminó con una denuncia ante el Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación de la Ciudad de México y el cambio de colegio sino que, por iniciativa de la pareja, incluyó pláticas de sensibilización para la comunidad escolar.

Sobre la construcción de la feminidad y la masculinidad en sus hijos, las madres permitían el acceso a juegos y juguetes que socialmente se consideran de un género o del otro, donde lo que sobresale es el respeto a las necesidades, intereses y decisiones de sus hijos sin importar su edad, por lo que se alejaban de aproximaciones adultocéntricas. Inclusive, algunas participantes hablaron abiertamente de no imponer “ninguna ideología”, ni “estereotipos sociales”.

De acuerdo con lo anterior, el cuidado y la crianza de los hijos de madres lesbianas se encuentra inmerso en el pensamiento heterosexista y el homoprejuicio. Derivado de esto, y al igual que los padres gays, las madres buscan brindar herramientas a sus hijos para defenderse ante posibles episodios de rechazo social.

### *Hallazgos comunes*

El pensamiento heterosexista y el homoprejuicio moldean otras decisiones de los padres y las madres; por ejemplo, el caso de Orlando y Juan Manuel, así como el de Sandra y Diana, ilustran cómo tomaron en cuenta los posibles problemas que sus hijos enfrentarían, por lo que procuraron prevenir su impacto. Esas parejas prefirieron no imponer una discriminación adicional (a la que podrían sufrir por tener dos padres o dos madres) en sus hijos al momento de decidir quién sería la persona donadora (de óvulo o de espermatozoides), pues

con ello deseaban evitar la estigmatización y exclusión basada en el color de la piel, acrecentada en un país tan profundamente racista como México.

Una referencia que resulta interesante y que diferencia a padres y madres homosexuales es la concerniente al “verdadero progenitor”. Como se describió en párrafos anteriores, Sandra se refería a la “madre verdadera” para señalar a la mujer que gesta y da a luz. Esto se relaciona directamente con la corporalidad: se reconoce como madre a quién llevó al bebé en su vientre. Ello conlleva que a las parejas lesbianas les resulte difícil nombrar a la mujer no gestante como “madre” también. En este sentido, la construcción social de la maternidad actúa como una marca diferenciadora entre quién es la madre biológica y quién la madre social o adoptiva.

Para los padres gays, este debate se suscita más bien respecto a las prácticas homofóbicas que pudieran afrontar los menores y el arreglo parental que configuran; de ahí que, si el entorno no es adecuado y sus integrantes no están fuera del clóset, se busca denominar a uno de los varones como padre, mientras que al otro se le nombra de formas alternas para que se adecue a la experiencia y las necesidades de su arreglo, y que eso resulte útil para proteger tanto a les niñas como al arreglo parental mismo.

Entre los padres gays y las madres lesbianas existen similitudes en cuanto a la reproducción del género asociada a la parentalidad. Las mujeres identifican la maternidad como un proceso lógico y natural del desarrollo femenino; por lo tanto, no les resulta un concepto ajeno a la vida de las lesbianas. Dado que se aprende a manera de ideal a alcanzar para las mujeres, y que se inculca a las niñas mediante el proceso de generización, las lesbianas lo reproducen con pocas complicaciones cuando desean ser madres.

Para los hombres homosexuales, la paternidad también se construye a través de la experiencia o las prácticas específicas. La mayor diferencia entre mujeres y hombres radica en que el acceso a la parentalidad resulta más complejo para ellos, pues, por un lado, la homofobia y el homoprejuicio se articulan en un discurso que construye al varón homosexual como un paria estéril que desea destruir la sociedad; lo que impide que haya una asociación “natural” entre masculinidad homosexual y paternidad. Por otro lado, al igual que lo que ocurre con los hombres heterosexuales, los hombres gays deben aprender a ser padres o articular sus nociones parentales a partir de las experiencias cotidianas.

Por lo que se refiere a selección de escuelas, procesos educativos e inclusión social, no se identifican diferencias significativas entre los padres gays

y las madres lesbianas, ya que buscan los espacios educativos más propicios para el desarrollo de los niños. Seleccionan instituciones que sean respetuosas con la diversidad e inclusivas. Cabe mencionar que los padres gays que no cuentan con el tiempo de pensar y acordar la manera como ejercerán la paternidad tienden a reproducir los patrones tradicionales asociados al cuidado y crianza de los niños.

En otro orden de ideas, las parejas de hombres y mujeres homosexuales conocen sus derechos y no dudan en ejercerlos cuando está de por medio el bienestar de los niños. Eso se observa en un caso de madres lesbianas entrevistadas que tomaron medidas legales y de sensibilización cuando sus hijos fueron agredidos. Una situación similar se identificó con Ernesto y Pedro, quienes tuvieron que demandar a un vecino que estaba acosándolos y creando un entorno vecinal poco amigable para sus tres hijos.

## Discusión y conclusiones

La “familia” es una organización social que desde la época de la Ilustración se ha construido simbólicamente como una entidad conformada por un padre, una madre y los hijos de ambos. Por su parte, el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CIC) define que “Un hombre y una mujer unidos en matrimonio forman con sus hijos una familia. Esta disposición es anterior a todo reconocimiento por la autoridad pública; se impone a ella. Se la considerará como la referencia normal en función de la cual deben ser apreciadas las diversas formas de parentesco” (Iglesia Católica, 2012). Esos antecedentes hicieron que la idea de familia tenga una construcción simbólica específica, ya que “la familia como institución social y como entorno de constitución de la subjetividad de hombres y mujeres es un espacio de significados, de sentidos, que como producto del lenguaje escriben e inscriben la historia social e individual de quienes la constituyen en tanto seres hablantes” (López, 1998, p. 1).

Esa construcción simbólica del concepto de familia ha sido reforzada por diversas actividades y prácticas que se desarrollan y desenvuelven en su interior; se trata de un grupo social que se vincula con los deseos y anhelos de las personas, así como con recuerdos que les resultan frecuentemente gratos y que, por lo tanto, buscan reproducir.

Como ha sucedido en diversas partes del mundo, en México la idea de familia se ha modificado, sin que ello le quite el halo de deseo que se asocia con ella, como lo demostraron las madres y padres de la diversidad sexual



y afectiva que participaron en las investigaciones descritas en este escrito. De ahí que al cuestionar a los padres gays y madres lesbianas sobre su deseo de formar una familia se refieran, en gran parte, al universo simbólico vinculado con la misma. Para algunos participantes, es una forma de revivir algo que tuvieron en su niñez y que desean volver a tener. Por ejemplo, Marco Antonio, un informante padre de una niña y un niño, deseaba tener una familia similar a aquella en la que él había crecido, pues provenía de un núcleo numeroso: era el doceavo de trece hijos, así que lo usual para él era que siempre hubiera personas de su familia cerca.

Para otros informantes, conformar una “familia” implica la posibilidad de dejar un testimonio para la posteridad de la relación que como pareja vivieron. Por ejemplo, Orlando y Juan Manuel procuraban tener una familia para dejar “un legado”, para que hubiera una especie de constancia de su relación, de ahí que buscaran tener un bebé a través de un proceso de gestación subrogada en Estados Unidos.

Estas son posturas similares a las identificadas en parejas heterosexuales; es decir, los varones gays y las mujeres lesbianas reproducen los valores que aprendieron en sus propios procesos de socialización. No obstante, modifican su concepción de familia, adecuándola a la realidad y al arreglo que configuran. Lo anterior es consistente con lo propuesto desde el interaccionismo simbólico, ya que se estima que “la capacidad única de pensamiento de los seres humanos es moldeada y perfeccionada por la interacción social, la cual a su vez es influenciada por la habilidad de los individuos de aprender y manipular los símbolos” (Berkowitz y Marsiglio, 2007, p. 368). Asimismo, los padres gays y las madres lesbianas reproducen determinadas nociones vinculadas con la idea de familia y las modifican conforme a sus experiencias de vida, las limitantes que imponen la homofobia y los controles sociales a las personas de la diversidad sexual y afectiva, así como sus propios deseos. Investigaciones recientes han ilustrado cómo la aspiración a la parentalidad en personas de la diversidad sexual y afectiva se asocia con el homoprejuicio interiorizado y con la conexión comunitaria (véase Salinas-Quiroz *et al.*, 2019).

El deseo de conformar arreglos parentales y acceder al cuidado y crianza de hijos por parte de los hombres y mujeres de la diversidad sexual y afectiva se vincula, por un lado, con el deseo de pertenencia (*cf.* Maslow, 1991) y, por otro, con la cultura de género que conocen y que les inculca un deseo de reproducción como parte de los mecanismos para su trascendencia.

Maurice Godelier afirma:

la valorización moderna de la infancia es al mismo tiempo la de los adultos que les dan a luz, la valorización de los padres [y madres] y de una cierta forma de parentalidad. Esto es lo que estructura el deseo moderno de [tener] un niño. Desde un punto de vista cultural y social, el niño ha adquirido un nuevo valor que también valora a sus padres (2005, s. p.).

De esa forma, tener hijos se utiliza como un medio que permite evaluar a los progenitores. En los varones, se utiliza para demostrar el ejercicio pleno de la masculinidad y que se es un “hombre de verdad”, mientras que a las mujeres, les niños les permiten convertirse en madres y ser “mujeres plenas y completas” tal y como se ha construido socialmente el binomio maternidad-mujer. A las personas de la diversidad sexual y afectiva, tener hijos les permite sentirse y reconocerse como parte de la sociedad al favorecer la reproducción de la especie y al permitir la inclusión social de estos sujetos que son ubicados en espacios liminales, puesto que socialmente se estima que trastocan la heteronormatividad. Tal y como lo hemos explicado, las estrategias por las que hombres y mujeres homosexuales acceden a los hijos se derivan tanto de construcciones sociales como de limitantes corporales y lineamientos legales. El que padres y madres de la diversidad sexual y afectiva conozcan la homofobia y el homoprejuicio, así como el impacto que tienen en las personas, moldea sus prácticas parentales y de cuidado y crianza de sus hijos. Esos conocimientos también les resultan útiles para prever las acciones que implementarán, dirigidas a evitar contratiempos y afectaciones dentro de sus arreglos parentales.

Las múltiples expresiones de arreglos parentales y domésticos que se han configurado desde finales del siglo pasado, y la existencia de familias de personas de la diversidad sexual y afectiva, hacen que nos cuestionemos sobre la utilidad del término “familia” para el análisis social; una alternativa sería utilizar otros conceptos que permitan reconocer y ampliar las características de lo que actualmente conocemos como “familia”.

En la actualidad, la idea de “familia” está mutando, no solo con la visibilización de los arreglos parentales de las personas de la diversidad sexual y afectiva, sino con la acumulación de otras expresiones que han aparecido desde las últimas décadas del siglo pasado y que se asocian con los procesos de divorcio y de monoparentalidad; la reconfiguración de las familias a partir de la unión de personas divorciadas y sus hijos; las modificaciones en los espacios público y privado, así como el mayor acceso de las mujeres al mercado laboral retribuido.

De hecho, ahora podemos reconocer nuevos elementos que conforman la noción de familia y a los que se refiere François de Singly, quien considera que la familia es “un espacio que no está definido por el sentido de la disciplina, los uniformes, los lugares, sino que permite a sus miembros conciliar la pertenencia común y la singularidad de cada uno. Un espacio donde la comunidad es tal que les permite a todos continuar su propia construcción personal” (2015, p. 8).

Los arreglos parentales de padres gays y madres lesbianas se configuran sobre los conocimientos de la cultura de género y el orden derivado de ella, así como de los mecanismos que evitan la desviación de la matriz heterosexual (*cf.* Butler, 2001), de ahí que algunas de las prácticas de cuidado y crianza sean muy similares a las desarrolladas por padres o madres heterosexuales. Las diferencias son identificables cuando se reconoce la influencia e impacto de la homofobia y el homoprejuicio y se generan mecanismos para evitar la desviación de las prácticas erótico-sexuales normalizadas con base en la agencia y los capitales a los que tienen acceso padres gays y madres lesbianas.

La crianza de niños por parte de parejas de mujeres u hombres homosexuales muestra una serie de matices y de prácticas naturalizadas respecto a la crianza y cuidado de niños. A continuación señalaremos algunas semejanzas y diferencias entre los arreglos parentales y los procesos de crianza.

Algo que diferencia a los padres gays de las madres lesbianas es el miedo. Los padres gays abierta o veladamente expresan el miedo a “hacer algo mal”, mientras que entre las madres lesbianas ese temor no se observa; pareciera que por el hecho de ser mujeres saben cómo encarar la parentalidad. No olvidemos que el invento más rentable del patriarcado, es el supuesto “instinto materno” (Zárate, 2015).

Otra diferencia se da respecto a la configuración de redes de apoyo. Las madres lesbianas buscan conformar vínculos con otros arreglos parentales de mujeres de la diversidad sexual, ya sea a través de grupos establecidos, como por ejemplo Familias diversas, o por medio de relaciones directas con otras madres lesbianas. En tanto que los padres gays dijeron que preferían no establecer vínculos con otros padres o con arreglos parentales de padres gays, lo cual podría ser producto del temor a ser reconocidos como una “familia diferente”, por la construcción del varón como un sujeto autosuficiente, por el deseo de resguardar la secrecía del arreglo parental que configuraron, o bien por la imposibilidad de encontrar a otros padres en su situación.

Entre las similitudes que se pueden identificar está el impacto en la construcción del género y de los patrones definidos por la cultura de género, pues a las mujeres se la asocia naturalmente con la maternidad, que se considera un proceso natural, obligatorio y que define el destino de las mujeres. En tanto que en los hombres la paternidad no se asume como algo natural, sino que se usa como un medio para demostrar la heterosexualidad y la virilidad. Así, hay diferencias en la concepción de los hijos a partir de la construcción del género: para las mujeres se vuelve un fin, en tanto que para los hombres es un medio para respaldar el ejercicio de la masculinidad. De ahí que para las madres lesbianas no haya resultado difícil concebirse como madres, en tanto que para los varones gays la asunción de la paternidad estuvo obstaculizada por la concepción de esterilidad, la incapacidad anatómica de gestar niños y la falta de procesos que eduquen a los hombres sobre la paternidad desde la infancia.

Como hemos explicado en este escrito, las personas son generizadas y aculturadas con base en ideologías y prácticas androcéntricas producto del sistema patriarcal. Esta cultura de género impone ciertas prácticas y vectores de poder para evitar la desviación de las normas sociales; particularmente, para impedir apartarse de la heteronormatividad. Por consiguiente, pudimos identificar en las madres lesbianas y los padres gays participantes múltiples actividades relacionadas con el cuidado y la crianza de sus hijos que son similares a aquellas desarrolladas por progenitores heterosexuales. No obstante, la marca consignada por el homoprejuicio —popularmente nombrado como homofobia— incide en la manera en que conforman su arreglo parental, así como en las relaciones que desarrollan al interior de la estructura doméstica, lo cual nos permite divisar prácticas innovadoras que favorecen la reformulación de las ideas asociadas con la “familia”.

Reconocemos las limitantes que impone el método cualitativo de investigación, así como las condicionantes que sobre nuestros informantes impuso e impone el homoprejuicio. No obstante, la información que obtuvimos nos mostró una realidad que la homofobia desvaneció del entramado social en México durante mucho tiempo. De hecho, este tipo de investigaciones más que un final, muestran un inicio, ya que las modificaciones en el código civil de 2009 de la Ciudad de México apenas empiezan a absorberse en la conciencia colectiva.<sup>12</sup> Las nuevas generaciones de personas de la diversidad sexual

<sup>12</sup> Reformas que posibilitaron el matrimonio entre personas del mismo sexo y la adopción de infantes por estas parejas.

ya reconocen los derechos a la parentalidad y los asumen como propios, pero todavía son pocos los casos que nos permiten identificar patrones que apoyen la transformación de conceptos tradicionales asociados con la familia.

Construir una familia se convierte en un anhelo y una imposición a seguir; frecuentemente se utiliza para descalificar a quienes se alejan de los dictados tradicionales asociados a la configuración de las familias y el cuidado y crianza de los niños. Estos padres y madres crean cuestionamientos sobre las diferentes maneras de construir “familias” en la actualidad y permiten reconocer la transformación del universo simbólico asociado con ellas. Al mostrar sus semejanzas y diferencias, pretendemos promover la transformación de los conceptos asociados con la idea de “familia” para que más que un constructo anquilosado y excluyente, también haga referencia a la amplia variedad de organizaciones y agrupamientos sociales que se configuran para el cuidado y la crianza de niños.

Este documento es resultado de un esfuerzo conjunto que más que dar respuestas, deseó guiar hacia nuevas preguntas acerca de cómo se conforman los arreglos parentales de las personas de la diversidad sexual y afectiva. Estimamos que será necesario indagar cómo se socializa a los hijos; cómo se transforman los entornos familiares ampliados a partir de la incorporación de este tipo de arreglos. Hace falta identificar cómo la modificación en el código civil de la Ciudad de México transforma las prácticas y políticas homofóbicas en la ciudad, así como profundizar en el análisis del impacto de los privilegios y exclusiones que desde la cultura de género se reproducen en mujeres y hombres, y afectan a las personas de la diversidad sexual y afectiva. Hasta ahora podemos solamente esbozar que estos cambios observados pueden implicar una modificación en los procesos de socialización y generización asociados a la familia impactando en su historia como proceso de larga duración.

## Referencias

- Balbuena Bello, Raúl. (2010). La construcción sociocultural de la homosexualidad. Enseñando a vivir en el anonimato. *Culturales* (VI) 11, 63- 82.
- Berkowitz, Dana y Marsiglio, William. (2007). Gay Men Negotiating Procreative, Father and Family Identities. *Journal of Marriage and Family*, 69, 366- 361.
- Bertaux, Daniel. (1997). Los relatos de vida en el análisis social. En Jorge Aceves (coord.), *Historia oral* (pp. 136- 148). Ciudad de México: Instituto Mora.

- Braun, Virginia y Clarke, Victoria. (2006). Using Thematic Analysis in Psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3, 77-101.
- Butler, Judith. (2001 [1990]). *El género en disputa*. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Butler, Judith. (2005 [1993]). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos el "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Clarke, Victoria. (2002). Sameness and Difference in Research on Lesbian Parenting. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 12, 210-222.
- Flick, Uwe. (2004 [1998]). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Morata.
- Godelier, Maurice. (junio de 2005). Qu'est-ce qui fait famille? Conferencia en la Maison de la Mutualité, París. Recuperado el 14 de julio de 2018 de <<https://www.unaf.fr/IMG/pdf/conferencemrgodelier35A.pdf>>.
- Goffman, Erving. (2009 [1959]). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hicks, Stephen. (2006). Maternal Men-Perverts and Deviants? Making Sense of Gay Men as Foster Carers and Adopters, *Journal of GLBT Family Studies*, 2(1), 93-114.
- Iglesia Católica. (2012 [1967]). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana. Recuperado el 19 de junio de 2018 de <<http://www.mscperu.org/catequesis/cat4.htm>>.
- Lagarde, Marcela. (2011 [1990]). *Los cautiverios de mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Laguarda, Rodrigo. (2009). *Ser gay en la ciudad de México. Lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1982*. Ciudad de México: CIESAS/ Instituto Mora.
- Laguna Maqueda, Óscar Emilio. (2013). *Vivir a contracorriente. Arreglos parentales de varones gay en la Ciudad de México*. Ciudad de México: Librero de Administración Pública.
- Laguna Maqueda, Óscar Emilio. (2015). Parentalidad gay en la Ciudad de México: de la negación impuesta a la desestabilización involuntaria. En Antonio Medina (comp.), *Familias homoparentales en México: mitos, realidades y vida cotidiana* (pp. 39-62). Ciudad de México: Letra S.
- Lechuga, Graciela. (2007). *Foucault*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- López, Yolanda. (1998). La familia, una construcción simbólica de la naturaleza a la cultura [versión electrónica]. *Affectio Societis*, (1) 2, 11- 18.
- Maslow, Abraham. (1991 [1954]). *Motivación y personalidad*. Madrid: Ediciones Díaz de Santos, S. A.
- Meyer, Ilan H. (1995). Minority Stress and Mental Health in Gay Men. *Journal of Health and Social Behavior*, 36, 38-56.
- Miskolci, Richard. (2009). A teoria Queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, 11 (21), 150-182.

- Núñez Noriega, Guillermo. (2011). *¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Otzen, Tamara y Manterola, Carlos. Técnicas de muestreo sobre una población a estudio. *International Journal of Morphology*, 35 (1), 227- 232.
- Salinas-Quiroz, Fernando, Costa, Pedro Alexandre y Lozano-Verduzco, Ignacio. (2019). Parenting Aspiration among Diverse Sexual Orientations and Gender Identities in Mexico, and Its Association with Internalized Homo/Transnegativity and Connectedness to the LGBTQ Community. *Journal of Family Issues*. doi:10.1177 /0192513X19881675
- Salinas-Quiroz, Fernando, Rodríguez-Sánchez, Fabiola, Costa, Pedro Alexandre, Rosales, Mariana, Silva, Paola, y Cambón, Verónica. (2018). Can Children Have Ordinary Expectable Caregiving Environments in Unconventional Contexts? Quality of Care Organization in Three Mexican Same-Sex Planned Families. *Frontiers in Psychology*. 9:2349. doi:10.3389/fpsyg.2018.02349
- Sedgwick, Eve Kosofsky. (1998 [1990]). *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones Tempestad.
- Singly, François de. (2015 [1993]). *Sociologie de la famille contemporaine*. París: Armand Colin.
- Stake, Robert. (2008). Qualitative Case Studies. En Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (comps.), *Strategies of Qualitative Inquiry* (pp. 119-150). Sage Publications Inc.
- Tena, Olivia. (2012). Análisis ético de la homofobia. En Julio Muñoz Rubio (coord.), *La homofobia. Laberinto de la ignorancia* (pp. 91-108). Ciudad de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Uziel, Anna Paula. (2007). *Homossexualidade e adoção*. Río de Janeiro: Garamond.
- Van Wyk, Alan. (2012). The Feeling of What Matters: Vectors of Power in Butler and Whitehead. En Roland Faber, Michael Halewood y Lin Deena (comps.), *Butler on Whitehead: on the Occasion*. Lanham: Lexington Books.
- Zárate, Lydia. (2015). El “instinto materno”, el invento más rentable del patriarcado. *La que arde*. Número temático: El derecho a la no maternidad. Recuperado el 20 de mayo de 2018 de <<https://www.laquearde.org/2015/08/03/el-instinto-materno-el-invento-mas-rentable-del-patriarcado/>>.

# Somos guapas, somos listas, somos putas feministas: encarnando prácticas disidentes con las Putas Indignadas de Barcelona

*We Are Beautiful, We Are Smart, We Are Feminist Whores: Embodying Dissenting Practices with the Putas Indignadas of Barcelona*

*Somos prestes e bonitas, somos putas feministas: encarnando prácticas disidentes com as Putas Indignadas de Barcelona*

Livia Motterle

Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México,  
Ciudad de México, México

Recibido el 21 de octubre de 2019; aceptado el 10 de febrero de 2020

Disponible en Internet el 15 de junio de 2020

---

**Resumen:** El objetivo principal de este texto es analizar la complejidad del trabajo sexual a partir de prácticas de agencia, protesta y empoderamiento de trabajadoras sexuales de Barcelona, frente a la violencia institucional que dificulta, hasta impedir, su profesión. A partir de mi postura feminista proderechos, nacida gracias a una larga colaboración con el colectivo Prostitutas Indignadas en el Raval de Barcelona, me propongo desmontar ciertos tópicos sobre el trabajo sexual y trazar una resonancia entre cuerpos, calles, feminismos y protesta. Por otro lado, poniendo el énfasis en uno de los debates más candentes del feminismo actual, quiero evidenciar, a partir de mi trabajo de campo y desde una mirada etnográfica, la inconsistencia de ciertos discursos abolicionistas, así como la importancia de poner en el centro de esta disputa las voces y las experiencias encarnadas de cuantas ejercen el trabajo sexual.

*Palabras clave:* Trabajo sexual; Cuerpo; Etnografía feminista; Agencia; Movimientos sociales

Correo electrónico: livia\_motterle@cieg.unam.mx; <https://orcid.org/0000-0002-8363-0379>

Debate Feminista 60 (2020) pp. 154-177  
ISSN: 0188-9478, Año 30, vol. 60 / julio-diciembre de 2020/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2020.60.07>

© 2020 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



**Abstract:** The main purpose of this text is to analyze the complexity of sex work based on the practices of agency, protest and empowerment of sex workers in Barcelona, in response to the institutional violence that makes it difficult and sometimes even prevents them from engaging in their profession. From my pro-rights, feminist position, resulting from a lengthy collaboration with the Putas Indignadas collective in El Raval in Barcelona, I attempt to deconstruct certain issues concerning sex work and establish a resonance between bodies, streets, feminisms and protest. On the other hand, emphasizing one of the burning issues in current feminism, I want to show, on the basis of my field work and from an ethnographic point of view, the inconsistency of certain types of abolitionist discourse, as well as the importance of placing the voices and embodied experiences of those who engage in sex work at the center of this debate.

*Keywords:* Sex work; Body; Feminist ethnography; Agency; Social movements

**Resumo:** O principal objetivo deste texto é analisar a complexidade do trabalho sexual com base nas práticas de agência, protesto e empoderamento das profissionais do sexo em Barcelona, diante da violência institucional que dificulta, até impedir, a sua profissão. Desde a minha posição feminista pró-direitos, nascida graças a uma longa colaboração com o coletivo Prostitutas Indignadas no Raval de Barcelona, proponho desmantelar certos tópicos sobre trabalho sexual e traçar uma ressonância entre corpos, ruas, feminismos e protestos. Por outro lado, enfatizando um dos debates mais acalorados do feminismo atual, tento mostrar, desde meu trabalho de campo e uma perspectiva etnográfica, a inconsistência de certos discursos abolicionistas, bem como a importância de colocar no centro desta disputa as vozes e as experiências encarnadas daquelas que exercem o trabalho sexual.

*Palavras-chave:* Trabalho sexual; Corpo; Etnografia feminista; Agência; Movimentos sociais

---

## Introducción

El término trabajo sexual fue utilizado por primera vez por la trabajadora sexual, feminista y artista Carol Leigh (1997) en defensa de los derechos de las trabajadoras del sexo, la reivindicación de la mejora de sus condiciones de trabajo y su autoorganización en defensa de sus intereses como trabajadoras. Hablar de trabajo sexual en términos de trabajo significa reconocer antes que nada que es un intercambio voluntario de servicios sexuales por dinero. Significa reconocer que la prostitución no es sinónimo de trata. No es un fenómeno unívoco, mucho menos uniforme, y su heterogeneidad se complejiza con las diversas formas que asume, no solo en distintos contextos y mercados, sino también en términos históricos y culturales.

La lucha de las trabajadoras sexuales y de las feministas proderechos de las trabajadoras<sup>1</sup> consiste justamente en reconocer el trabajo sexual como trabajo. Ese sería, según quienes así nos posicionamos, el primer paso para destruir el estigma, valorar la capacidad de decisión de las personas que se dedican a este oficio y acabar con la representación totalizante de todas como víctimas: “Las prostitutas plantean las mismas cuestiones que las feministas (y que el conjunto de mujeres): aspiran al derecho al trabajo, a recibir protección contra la violencia, a una vida sexual en la forma en que cada una prefiera, y estas son cuestiones importantes para el feminismo, así que la lucha es la misma” (Osborne, 1991, p. 89).

A pesar de que las trabajadoras sexuales ponen en el centro del debate feminista cuestiones fundamentales, aportando sus sabidurías y experiencias, en el feminismo sigue existiendo e intentando imponerse la postura abolicionista. Como afirma Lamas, “la cruzada abolicionista visualiza el fenómeno del comercio sexual en blanco y negro, sin reconocer sus matices y complejidades” (Lamas, 2016).

Las trabajadoras sexuales han sido representadas por el discurso abolicionista como personas sin agencia, víctimas, pasivas, explotadas, sin capacidad de decisión. Obligadas a prostituirse. Solas e indefensas. Con escasa o nula capacidad intelectual. Peligrosas y delincuentes. Malas (Pateman, 1995; MacKinnon, 1989; Barry, 1987). A la fecha este discurso, alimentado por las lógicas neoliberales, califica toda forma de trabajo sexual como violencia hacia las mujeres.<sup>2</sup> La postura abolicionista, empapada por una arcaica moral sexual, se apoya de hecho en la premisa de que la prostitución es incompatible con la dignidad humana, de modo que las trabajadoras sexuales son prostituidas por el sistema machista y capitalista y resulta imposible pensar la prostitución como trabajo sexual.

En este discurso va en aumento una peligrosa criminalización hacia todo el mercado sexual. La postura abolicionista pretende erradicar el trabajo sexual ya que, según su visión, sería una muestra más de la violencia patriarcal que prostituye a las mujeres (Cobo, 2011; de Miguel, 2015). Víctimas y sin

<sup>1</sup> Un panorama de los argumentos proderechos de las trabajadoras sexuales con una agenda para el cambio se encuentra en Fitzgerald y McGarry, 2018.

<sup>2</sup> Bajo la convicción de que las mujeres que se dedican a la prostitución son “víctimas que hay que salvar” se ha desarrollado lo que Agustín (2007) califica de “industria del rescate”, desde una lógica que reproduce las dicotomías buena/mala, santa/puta, fuerte/débil, independiente/sumisa.

capacidad de elección, las mujeres que ejercen el trabajo sexual serían, según esta perspectiva, víctimas sin agencia. Según Bernstein, en la tendencia a reformular discursivamente el comercio sexual como “tráfico de mujeres” se alienta una política punitiva: cada vez más se recurre a medidas judiciales y se exige el castigo no solo de las trabajadoras sexuales, sino también de los clientes (2012). El discurso abolicionista sobre “las víctimas que hay que salvar” habría producido entonces, según la misma autora, lo que Loïc Wacquant (2013) denomina una “remasculinización del Estado” que facilita un control creciente sobre los cuerpos y la vida de las mujeres. El vínculo entre violencia y género en el mercado del sexo está atravesado por la política y operado por la policía (Daich y Sirimaco 2015).

En el estado español, desde el inicio de la década de 1980, Dolores Juliano y Raquel Osborne,<sup>3</sup> entre otras, empezaron a cuestionar la postura abolicionista y la tan extendida convicción de que las trabajadoras sexuales son todas obligadas a ejercer esta profesión, la cual no las reconoce como sujetos involucrados en sus decisiones laborales. Es cierto que la trata de mujeres representa una realidad muy compleja y que es tarea del feminismo luchar para que se acabe (Chang, 2013). Es cierto que en el trabajo sexual hay formas que reproducen el sistema capitalista. Pero su reproducción no habita en el trabajo en sí mismo, sino en el mecanismo de explotación en que está incardinado. Además, ¿qué intercambio mercantil no reproduce el modelo explotador del capitalismo?

La intención de este texto es poner en evidencia prácticas encarnadas de reivindicación y protesta del colectivo Putas Indignadas, colectivo de trabajadoras sexuales de Barcelona que, desde el feminismo, lucha por sus derechos. La organización nació a raíz del movimiento 15-M, conocido también como Movimiento de los Indignados.<sup>4</sup> Me centraré sobre todo en la marcha del 26 de abril de 2012 en Barcelona, acción que determinó el rumbo de mi investigación doctoral (Motterle, 2018) y mi conciencia feminista.<sup>5</sup> Los

<sup>3</sup> Este enfoque tiene sus raíces en la crítica feminista de los modelos familistas y reproductivos de la década de 1970, en la cual el concepto de trabajadora sexual sirve para reivindicar la libertad sexual de las mujeres y poner en discusión las relaciones sexoafectivas dentro del matrimonio heterosexual.

<sup>4</sup> Movimiento ciudadano formado a raíz del 15 de mayo de 2011 con una serie de protestas pacíficas en España cuya intención es promover una democracia más participativa sintetizada en el lema: “Democracia real ¡YA! No somos mercancía en manos de políticos y banqueros”.

<sup>5</sup> El objetivo principal fue comprender, por un lado, los mecanismos de construcción del estigma hacia las trabajadoras sexuales del barrio del Raval de Barcelona y hacia las calles donde ellas

testimonios de trabajadoras sexuales de este colectivo me permitieron mirar en profundidad el fenómeno y evidenciar prácticas estratégicamente invisibilizadas, propias de las trabajadoras sexuales: la agencia, el empoderamiento, la autoorganización y la alianza con el movimiento feminista.

Después de una nota metodológica y un apartado para contextualizar el papel de las trabajadoras sexuales en el Raval, el texto muestra los dispositivos de vigilancia, control y normativización hacia los cuerpos de las trabajadoras sexuales que se materializan a través de ordenanzas, para luego adentrarme en la marcha de las Putas Indignadas y en los significados que encarna su protesta. La parte final del texto se centra en cómo las trabajadoras sexuales tejen su lucha con la del barrio del Raval y construyen alianzas con otras compañeras feministas. Este texto tiene la intención de enriquecer el debate sobre el comercio sexual al interior de los feminismos, desde una postura que se considera disidente del feminismo hegemónico y reconoce la experiencia de las trabajadoras sexuales como una fuente legítima y válida de producción de conocimiento.

## Apuntes metodológicos

Encarnar experiencias y construir narrativas con las trabajadoras sexuales han sido las estrategias metodológicas de esta investigación. He optado por las técnicas cualitativas y he recurrido a la observación participante, a la realización de entrevistas abiertas y en profundidad, y a la elaboración de historias de vida. Las mujeres que me han abierto las puertas de sus casas y permitido entrar en la trama de su cotidianidad han sido siete: Rosa,<sup>6</sup> una mujer trans de origen ecuatoriano que ofrece sus servicios en calle d'En Robador;<sup>7</sup> María, una mujer marroquí de treinta años que trabaja en la misma calle donde trabaja Rosa; Graciela, una mujer de casi cincuenta años que nació y vivió en Barcelona y que también ejerce trabajo sexual callejero; Janet, portavoz de las Putas Indignadas, una uruguaya de cuarenta años; Montse,

---

ejercen su profesión; y, por el otro, las narrativas de resistencia de ambos. Me centré en la calle d'En Robador y en el colectivo Prostitutas Indignadas.

<sup>6</sup> Utilizo los pseudónimos de trabajo de mis colaboradoras en lugar de sus nombres para proteger su identidad.

<sup>7</sup> La calle d'En Robador es uno de los lugares más conocidos en el Raval de Barcelona por constituir su "zona roja".

española de cuarenta y cinco años que trabaja en su propio domicilio; Kali, cofundadora del sindicato OTRAS,<sup>8</sup> de treinta años, webcamer y performer de origen indio; y Verónica, trabajadora sexual transexual de cuarenta y tres años, experta en el arte de la dominación sadomasoquista.<sup>9</sup>

Ellas me han brindado su tiempo, sus historias, sus luchas y, sobre todo, me han enseñado su feminismo, su alegría, su gozar, su corazón. Un corazón que las impulsa a pasar de la protesta a la propuesta, del estigma al orgullo, del espacio privado al espacio público, de la potencia individual a la conexión de múltiples fuerzas. ¿Cómo construir narrativas con las trabajadoras sexuales sin plastificar sus historias en pegatinas o comprimir sus emociones en metáforas? Apelando a una etnografía feminista que le dé espacio al cuerpo e importancia al proceso. Observar y participar al mismo tiempo ha sido muy intenso y a veces pareciera que no hay un límite entre estas dos acciones. Cuando intentaba observar, ya me encontraba en el acto de participar, muchas veces incluso sin quererlo. Así que, a veces, he tenido que hacer un esfuerzo para incorporar la expresión de Tedlock que sintetiza un cambio en el acercamiento al método antropológico: “De la observación participante a la observación de la participación” (Tedlock, 1991, p. 20). He intentado vivir la experiencia de este “oxímoron en acción”, como lo define Tedlock (*ibidem*), caminado, perdiéndome, errando, buscando la desorientación, activando todos los sentidos, poniendo como protagonistas el cuerpo y la carne.

<sup>8</sup> El sindicato de Trabajadoras Sexuales OTRAS, con sede en Barcelona, ha sido ilegalizado por las funcionarias abolicionistas del gobierno español.

<sup>9</sup> La mayoría de las trabajadoras sexuales del Raval es migrante. Según estudios llevados a cabo por Brussa (2004), en muchos países de Europa occidental las mujeres migrantes llegan a constituir aproximadamente 70% de las trabajadoras del sexo. Del total de usuarias trans, casi 90% son de nacionalidad extranjera: 40.5% brasileñas, 14.5% venezolanas, y 13% colombianas. Estas cifras, aunque no son concluyentes, ayudan a suponer que la población trans trabajadora del sexo es en su mayoría extranjera, sobre todo latinoamericana. Gracias a lo que pude darme cuenta en un año de observación participante en el Raval, las trabajadoras sexuales de calle d'En Robador son la mayoría latinoamericanas (brasileñas, ecuatorianas, uruguayas, mexicanas), seguidas por las procedentes de Rumanía y otros países de Europa del Este. La migración y el viaje es algo intrínseco al trabajo sexual y esta alianza se tiñe a veces de tonos muy oscuros cuando hablamos de la trata. Pero asociar la prostitución con la trata significaría ignorar que existe una migración de trabajadoras sexuales enmarcada fuera de la mafia y de la explotación. El discurso del tráfico utilizado de forma abusiva puede de hecho constituir un arma de doble filo pues, aunque hay mujeres migrantes que han sido traficadas y engañadas en su versión más dura, también las hay que han optado voluntariamente por la migración, a sabiendas de que trabajarían en la industria del sexo.

Gracias al paradigma del *embodiment* (Csordas, 1994) y a la etnografía emocional de Esteban (2008) he podido entender y vivir el cuerpo en el campo —y en todo el proceso de la investigación— no tanto como un dispositivo de acceso al conocimiento, sino como un artefacto epistemológico que permite la coproducción de conocimiento.<sup>10</sup> Cada relación entre el cuerpo de la etnógrafa y los cuerpos de las colaboradoras es única e irrepetible. La subjetividad, tan subrayada por la antropología feminista, empieza en los cuerpos mismos, y sigue con la participación compartida en el campo para acabar quizás en los sueños (Parrini, 2016). Sin participación compartida no es posible alcanzar la dimensión humana indispensable para que una etnografía no se reduzca a un árido encasillamiento de vivencias en los estrechos cajones de las categorías.

Estudiar el cuerpo a partir del cuerpo es lo que se proponen Yuval Davis (2006) y Crenshaw (1989) con la interseccionalidad: es en los cuerpos donde se entrelazan el género, la etnicidad, la edad, la clase social y otros factores que nos permiten comprender los fenómenos desde una mirada que supera las categorías binarias. Y es también lo que se propone Haraway con lo que ella llama *conocimiento situado y encarnado*. “Cualquier perspectiva da lugar a una visión infinitamente móvil, que ya no parece mítica en su capacidad divina de ver desde ninguna parte, sino que ha hecho del mito una práctica corriente” (Haraway, 1995, p. 325). Se trata de una perspectiva parcial y encarnada, establecida como forma de conocimiento y situada en una subjetividad y una situación concretas. Vivir las relaciones sociales con “un posicionamiento crítico en el espacio social generalizado no homogéneo” (Haraway, 1995, p. 336) y considerar la subjetividad como algo multidimensional es una estrategia que nos salva de la pretensión de alcanzar la verdad, ilusión peligrosa además de perversa, ya que la verdad no existe sino que se crea, se pone en acción.

Una de las herramientas más adecuadas para comprender la realidad es el diálogo con quien decide, opina y participa en ella. No es posible comunicar(se) sin escuchar(se). La dimensión narrativa ha sido muy importante en mi trabajo como tecnología creativa que permite a ambas partes

<sup>10</sup> Mi trabajo de campo tuvo lugar entre marzo de 2012 y marzo de 2015, y se desarrolló en varias calles (calle d’En Robador, calle Sant Ramon, calle San Pau, plaza Salvador Seguí, calle Riereta), en varios bares (bar Robador 23, bar Andalucía, bar Coyote, bar Filmax), en varios domicilios de trabajadoras sexuales, en varias asociaciones proderechos (Àmbit Dona y la Casa de la Solidaridad). Todas las calles, bares, domicilios y asociaciones mencionadas se encuentran en el barrio del Raval de Barcelona.

(investigadora y entrevistadas) participar activamente en la producción de saber y en la construcción de significados (Fabian, 1990). La perspectiva narrativa no solo aporta técnicas de recolección y análisis de datos, sino que también opera como metodología feminista en tanto permite diseñar cómo debe proceder una investigación (Harding, 1987/1998). Es así como “la narración está estrechamente ligada a la acción más que a la elaboración de una historia, un relato o un testimonio” (Cabruja, Íñiguez y Vázquez, 2000, p. 72). Pensar la práctica investigadora como un encuentro entre dos subjetividades, desplazando la concepción tradicional de sujeto-objeto, constituiría asimismo una forma de colaboración (Lather, 1986) para construir juntas significados y reflexionar sobre el papel que la sociedad asigna a las trabajadoras sexuales y los derechos que ellas mismas quieren reivindicar.

## El Raval y el papel de las trabajadoras sexuales

La historia del Raval siempre ha estado vinculada a la prostitución y a la estigmatización, humillación y persecución a que “las chicas de la calle” estaban expuestas. Tal y como afirman diversos etnólogos e historiadores de la ciudad de Barcelona (Amades, 1934; Fabre y Huertas Claveria, 1976; Villar, 1996), el Raval, desde su configuración al otro lado de la muralla que se alzaba en lo que ahora es la Rambla, siempre ha sido un barrio al margen y al servicio de la ciudad. Como barrio que había que limpiar, utilizado como chivo expiatorio de todos los males de Barcelona, el Raval tiene en su mismo nombre una historia de escamoteo.

El nombre de Raval es un invento reciente, consecuencia de una decisión política tomada en la década de 1980 para limpiar la imagen del barrio, seguramente como primer paso para ponerlo en venta a inversores y turistas. Antes se le llamó siempre Distrito V, del cual formaba parte el Barrio Chino. Por un lado, el Barrio Chino, desde finales del siglo XVIII, se caracterizó por ser un barrio obrero en el cual residen mayoritariamente clases populares, y por otro, ha estado marcado por su proximidad al puerto, por el mito de la multietnicidad y la idea de que la zona estaba habitada de forma exclusiva por personajes marginales y criminalizados: prostitutas, toxicómanos, ladrones, camellos.<sup>11</sup> Un barrio que había que reformar, cambiar, mejorar. Empezando por el mismo nombre: del Chino al Raval.

<sup>11</sup> En la jerga callejera se denomina como camellos a los vendedores de drogas.

Estos mitos, que tienen una correspondencia más o menos discutible con la realidad, han logrado que el barrio sea representado como una zona afectada por la “degradación social”:

Las ciudades se llenaban de una variopinta muchedumbre en la que se mezclaban enfermos, tullidos, desheredados y también campesinos empobrecidos o delincuentes, que temporalmente fingían invalidez o locura para recabar alguna limosna o escamotearse [...] La perentoria necesidad de poner orden en tal desbarajuste supuso, por un lado, una intensificación del debate sobre la pobreza o el trabajo y, por otro, el recogimiento en instituciones, más o menos especializadas, de una buena parte de estos individuos. En esos lugares se intentaban cosas tan distintas como curar, salvar el alma o crear hábitos de trabajo; precisamente por eso, fueron un laboratorio de incalculable valor para llegar a formulaciones sobre lo espacial o lo disciplinar (Fraile, 2005, p. 15).

A esta concentración de pobres, fugitivas, lisiadas, huérfanas, prostitutas y una innumerable tipología de personas que vivían en la calle, se le intentaba dominar, controlar o sacar provecho productivo mediante instituciones organizadas alrededor de la Casa de la Caridad, que funcionaba como las cárceles (Almeda, 2002). Desde la época medieval hasta hoy, el objetivo de las estrategias institucionales ha sido siempre el mismo: limpiar el barrio de todas aquellas personas que pudieran representar un peligro para la convivencia pública. Las primeras de todas son las trabajadoras sexuales.

El proceso de gentrificación del Raval opera como un eje fundamental para la criminalización y expulsión de las trabajadoras sexuales de su propio barrio. Los recientes intentos de colonización urbana del centro histórico, para lograr su explotación turística, han venido acompañados de varios intentos de expulsión de una población molesta, que debía borrarse del mapa y el escaparate (Fernández, 2014). La violencia urbanística actúa, tanto en las ciudades como en los cuerpos, mediante verbos muy parecidos: se rehabilitan, se reforman, se remodelan los barrios, así como se reinsertan las trabajadoras sexuales. Inhabilitación y reinserción laboral son sinónimos de exclusión del mundo del trabajo.

Una trabajadora sexual del colectivo Putas Indignadas explica esta situación de acoso que sufren periódicamente ella y sus compañeras:

En la calle no puedo hablar con mis amigos ni con los vecinos. Con mujeres sí, pero con hombres no; aunque no esté trabajando. Esto me asusta mucho, es una actitud talibán. Es la primera vez que me prohíben hablar con un ser humano. Cuando la policía está cerca, me siento impotente: vienen, te piden la documentación y te preguntan: “¿Qué haces hablando con hombres?” (Elmainouni, 2012, p. 9).



En palabras de la Dolores Juliano, “ahora lo que produce *alarma* ciudadana, y que se manifiesta como una de las preocupaciones prioritarias de la población, es la existencia de personas que ocupan un lugar en el espacio diferente del que se les ha asignado” (Juliano, 2006: 35), lo cual implica, por un lado, catalogar a un grupo social como diferente y colocarlo en los márgenes del sistema y, por otro, excluirlo de este. Las políticas que persiguen el orden social inevitablemente guían su intervención en dos sentidos: o bien bajo la lógica del asistencialismo, o bien con medidas represivas.

No encontramos entonces frente una vulneración sistemática de los derechos básicos de las trabajadoras sexuales. No solamente se les prohíbe pactar servicios sexuales en la vía pública, sino también uno de los derechos fundamentales del ser humano: hablar, o simplemente saludar, en el espacio público. Esta estrategia perversa depende de la aplicación de políticas urbanísticas para aislar a las trabajadoras sexuales del resto de la sociedad. Al inyectar en sus cuerpos el miedo de hablar con alguien provocaría en ellas un estado de vulnerabilidad y exclusión social que facilita, en consecuencia, el control externo de sus cuerpos.

## La protesta como respuesta a la violencia de las ordenanzas del Civismo

Son las 13:00 horas de un día primaveral de abril. Unas 600 personas estamos reunidas en la calle Sant Ramon en Barcelona antes del inicio de una marcha, que nos llevará hasta la plaza Sant Jaume, para reivindicar los derechos de las trabajadoras sexuales. La mayoría de mujeres presentes son profesionales del sexo que cantan y hacen ruido con ollas y cucharas. Unas llevan máscaras de color verde o amarillo (imagen 1); otras no. Ríen, gritan, se indignan, enseñan orgullosas sus pancartas coloradas que despliegan frases como: “Me multan por lo que soy, no por lo que hago”; “No limpie mis derechos, la calle también es nuestra”; “¡Queremos trabajar! ¡Queremos trabajar! ¡Queremos trabajar!” (Diario de campo, 26 de abril de 2012).

El 26 de abril de 2012 las calles del Raval se llenan de protestas. El colectivo de Putas Indignadas, junto con asociaciones como Genera<sup>12</sup> y Àmbit Dona,<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Genera es una asociación integrada en la Plataforma Estatal por los Derechos en el Trabajo Sexual y está situada en el barrio del Raval, Barcelona <<http://genera.org.es/>>.

<sup>13</sup> Àmbit Dona (Ámbito Mujer) es un centro pro derechos de las trabajadoras sexuales situado en la calle Sant Rafael, en el barrio del Raval de Barcelona <<http://www.fambitprevencio.org/treball-sexual.php>>.

entre otras, manifiestan su indignación frente a la modificación aprobada este mismo mes de los artículos 39 (relativo a las normas de conducta en el espacio público) y 40 (relativo al régimen de sanciones por vender y consumir servicios sexuales en la calle) de la “Ordenanza de medidas para fomentar y garantizar la convivencia en el espacio público de Barcelona”. Los principales cambios respecto a la ordenanza de 2006 —que ya prohibía la oferta, la demanda y la negociación de servicios sexuales retribuidos en la calle (además de su realización)— son la supresión de la obligación por parte de la Guardia Urbana de avisar previamente a los clientes y a las trabajadoras que serán sujetos a multas, y la introducción de la “posibilidad” para las prostitutas de conmutar la multa si participan en cursos de reinserción laboral en Abits.<sup>14</sup>



Imagen 1. Tres trabajadoras sexuales con máscara se manifiestan durante la marcha de las Putas Indignadas en Barcelona. Fotografía de Livia Motterle.

La modificación de la ordenanza multiplicó el número de multas impuestas, lo que agravó las condiciones de trabajo de las prostitutas y aumentó su estrés hasta llevarlas a situaciones insostenibles (Arce, 2018). No es coincidencia que el deterioro de las condiciones de salud de una trabajadora sexual, que

<sup>14</sup> Abits (Abordaje Integral del Trabajo Sexual) es un servicio municipal de postura abolicionista <<http://w110.bcn.cat/portal/site/Dones/>>.

la llevó al deceso en septiembre de 2012, fuera atribuido —por entidades de atención a prostitutas como Genera o Àmbit Dona— a la angustia y la precariedad por no tener condiciones dignas de trabajo.

Cabe recordar que en España el estado no persigue, prohíbe ni favorece la prostitución, siempre y cuando sea voluntaria. El estado interviene, en cambio, cuando existen casos de proxenetismo, término que define la explotación económica de un tercero en el intercambio de servicios sexuales a cambio de dinero. El delito de proxenetismo había sido derogado por el Código Penal de 1995, pero volvió a ser tipificado como delito en la reforma de 2003 (art. 188.1) del Código Penal, con la Ley Orgánica 11/2003 de penalización en materia de seguridad ciudadana, violencia doméstica e integración social de los extranjeros. Con su reintroducción en 2003, pareciera que el bien jurídico que se protege no es ya la libertad sexual, sino una arcaica normatividad que tendría el papel de “moralizador simbólico” (Pons, 2004), ya que el sistema penal no persigue efectivamente este tipo de delito. Sin embargo, existe una regulación que se implementa, sobre todo, a través de intervenciones persecutorias y represivas que se materializan por medio de las ordenanzas y que son efectuadas por los cuerpos policiales y las fuerzas de seguridad. Es así como los poderes públicos se valen de una serie de actuaciones policiales que, legalmente, les permiten perseguir, controlar y reprimir a las trabajadoras sexuales. Un instrumento de esta represión son las leyes policiales gubernamentales que en Barcelona toman el nombre de Ordenanzas del Civismo.

Es en contra de los efectos de estas normativas que las trabajadoras sexuales de Barcelona se manifiestan el 26 de abril de 2012. Levantan sus carteles donde se puede leer: “No es protección, es exclusión” o “No más violencia”.

## **La marcha de las Putas Indignadas**

Voces, gritos, aplausos, silbatos y risas, pancartas, carteles, máscaras y sobre todo los paraguas rojos,<sup>15</sup> símbolo del trabajo sexual, son los ingredientes sonoros y visuales de una protesta que se transforma en ritual. Se trata de una ritualización y performativización de la protesta que se manifiesta a

<sup>15</sup> El paraguas rojo fue utilizado por primera vez por trabajadoras sexuales y sus aliadas en Venecia, Italia, el 17 de diciembre de 2001. Durante la Marcha de Paraguas Rojos, las trabajadoras sexuales marcharon por las calles con megáfonos para llamar la atención sobre las malas condiciones

través de un desplazamiento multitudinario ruidoso y excéntrico por las calles de la ciudad.

La marcha de las Putas Indignadas empieza de hecho con una canción, una versión de *La mauvese réputation* del cantante francés Georges Brassens. El canto se transforma en acto reivindicativo y performativo de denuncia contra el “gobierno”<sup>16</sup> y las políticas que “sembrando el terror dicen protegerme”. Es evidente la alusión al sistema legislativo que, bajo la excusa de proteger y ofrecer a las trabajadoras sexuales soluciones que solamente benefician a las instituciones, multa a las *sex workers* y vulnera su derecho a decidir qué hacer con sus propios cuerpos y sus propias vidas. Vuelve también la cuestión de la doble moral: “Todos me apuntan con el dedo, pero me buscan cuando van pedo”. La visibilidad que implica el trabajo sexual callejero al ofrecer servicios en la calle misma, expone a las mujeres que se ocupan de dicho oficio al juicio de toda la sociedad, justamente porque se ven, están allí, en la calle, ante la mirada de cada transeúnte (Pheterson, 1989). Encerrarlas en prostíbulos y zonas de tolerancia, privándolas así de la complicidad que se crea en y gracias al espacio público, es el objetivo de las políticas locales que “de las calles” las “quieren echar”.

Pero las trabajadoras sexuales no se rinden. Resisten o, mejor dicho, protestan. Así me lo dice Lola, la chica rubia que lleva el megáfono en la marcha, con su voz alegre y con su mirada penetrante:

Vamos a protestar porque queremos ser tratadas con respeto. No somos fenómenos, somos personas y solo pedimos trabajar en paz. Cada día es más duro, pero seguimos luchando porque sabemos que las grandes revoluciones empiezan desde abajo, en la calle. Las calles son nuestras y tenemos el derecho de estar aquí y hacer lo que nos da la gana, también ofrecer servicios sexuales, ¿o no? (Lola, 26 de abril de 2012).

La palabra protesta sería la más adecuada para analizar la acción de manifestar(se) en la calle, justamente porque remite al carácter visible de la acción, ya que viene del latino *pro* (ante) y *testari* (testificar). Como dice McAdam, “Los movimientos sociales específicos pueden también dar nacimiento a nuevos marcos dominantes de protesta: el conjunto de ideas que la legitiman

---

de trabajo y los abusos contra los derechos humanos que enfrentan. En 2005, el Comité Internacional para los Derechos de las Trabajadoras Sexuales en Europa (ICRSE) adoptó el paraguas rojo como símbolo de resistencia a la discriminación.

<sup>16</sup> Se trata del gobierno de Xavier Trias i Vidal de Lobatera, alcalde de Barcelona de 2011 a 2015.

y que llegan a ser compartidas por una variedad de movimientos sociales” (McAdam, 2001, p. 59). Lo que hacen las trabajadoras sexuales es dar sus testimonios ante la sociedad. Se reúnen en la plaza Pere Coromines y enfilan hacia la calle Sant Pau con el objetivo de seguir por la Rambla de las Flores, tomar la calle Ferran (imagen 2) y llegar justo enfrente del Ayuntamiento (imagen 3). Algunas llevan máscaras, otras no.



Imagen 2. Las Prostitutas Indignadas marchan en la calle Ferran de Barcelona. Fotografía de Livia Motterle.



Imagen 3. Una vecina del Raval se manifiesta frente al Ayuntamiento por sus derechos y los de sus compañeras trabajadoras sexuales. Fotografía de Livia Motterle.

Si mi familia y mi novio saben que soy puta, ¿por qué tengo que ponerme la máscara? Quiero que todos sepan que yo soy una prostituta indignada, madurita e indignada. Nos están haciendo la vida imposible. Dicen que el barrio está enfermo y que nosotras somos la causa. Pero es el gobierno el que nos está enfermando, ¿entiendes? Porque si nos multan por estar en la calle no podemos trabajar y, ¿de qué vamos a vivir? (Rosa, 16 de abril de 2012).

El testimonio de Rosa me hace reflexionar sobre un asunto: ¿qué pasa con los hombres? Pocos de ellos están presentes hoy y en su mayoría llevan máscara. Rosa me explica que los clientes han venido a la marcha, pero a cara cubierta, porque —le han dicho— no quieren ser reconocidos en los medios de comunicación. Han decidido venir porque, con la nueva ordenanza, ahora ellos también son multados por pedir servicios sexuales en la vía pública. Carla Corso, trabajadora sexual italiana y activista pro derechos afirma que los clientes de las trabajadoras sexuales tienen miedo a mostrarse delante de la sociedad: “He pensado en los clientes a quienes se penaliza con un fuerte estigma social precisamente en cuanto tales, en cuanto clientes de prostitutas. Por eso se niegan a ser entrevistados y se esconden” (Corso, 2004, p. 122).

Tan fuerte es el estigma desarrollado por la sociedad sobre el trabajo sexual que todo lo que gira a su alrededor es merecedor de desprecio: los maridos o novios de las trabajadoras sexuales, los amigos o amigas, los clientes y, por supuesto, los hijos y las hijas. De hecho, el insulto más grande que se utiliza todavía en el siglo XXI es “hijo de puta”. Y esto lo saben bien todas las chicas que desfilaron hacia el Ayuntamiento desplegando pancartas con el lema “Las putas insistimos en que los políticos no son hijos nuestros”. Enfrente del Ayuntamiento, una trabajadora sexual, con voz fuerte y la cabeza levantada, lee el manifiesto de las Prostitutas Indignadas donde se resumen de forma muy clara las razones de indignación de las trabajadoras sexuales de Barcelona:<sup>17</sup>

### **¡Las prostitutas de Barcelona estamos indignadas!**

- Ya estamos cansadas de ser tratadas como criminales, perseguidas, acosadas, discriminadas. Ya estamos cansadas de no ser protegidas, de no ser respetadas.

<sup>17</sup> El manifiesto se puede leer en el blog <<http://feministesindignades.blogspot.com>> y en la revista *Punto G de Genera*, núm. 6, 2012, p. 18.

- Ya estamos cansadas de que el Ayuntamiento de Barcelona nos esconda por intereses económicos o morales. Que prefiera a sus turistas, a sus futbolistas, a sus millonarios y a sus inmobiliarias que cambian nuestros barrios, nuestras calles, nuestra forma de relacionarnos.
- La ordenanza de Barcelona ha significado para nosotras más violencia. No nos protege de la explotación sexual. Toda nuestra solidaridad para aquellas que están en situación de trata, que son y serán doblemente víctimas de la violencia.
- La ordenanza de Barcelona tampoco mejora la convivencia en la ciudad. Ya estamos cansadas de la hipocresía y de las excusas.
- Las prostitutas de Barcelona no somos basura que hay que limpiar. Reclamamos nuestros derechos, reclamamos nuestros cuerpos, reclamamos respeto, reclamamos cuidado, reclamamos poder entablar conversaciones, estar presentes y caminar por las calles de nuestra ciudad.
- ¡Las prostitutas de Barcelona no somos víctimas o criminales, somos ciudadanas y tenemos derechos!
- Las prostitutas de Barcelona no somos el problema, somos parte de las soluciones que construimos entre todas para un mundo más digno.

## Cuidadoras de barrio

La calle d'En Robador, en su parte estrecha, se llena fácilmente de gente. Somos alrededor de quince personas en esta mañana fría y nublada. Fuera de la puerta de la finca está Shahid con su pareja Nadira y sus dos hijas pequeñas, una ni ha aprendido aún a caminar y la otra tendrá máximo cuatro años. Nos cuentan cómo están recibiendo amenazas por parte del dueño del edificio. Tienen que irse, así como muchas más familias en el Raval, porque quieren remodelar la finca y alquilarla al triple del precio. Ha venido mucha gente a dar apoyo a la pareja paquistaní y a denunciar la violencia inmobiliaria y urbanística que afecta a todo el barrio del Raval y toda Barcelona; también las trabajadoras sexuales. "Defendemos nuestra calle", comenta Rosa, "Hoy les toca a ellos, pero mañana te puede tocar a ti o a mí". Miro a Graciela. Tiene un cartel que dice: "El barrio unido jamás será vencido" (Diario de campo, 28 de noviembre de 2014).

Al final fue posible parar, por lo menos esta vez, un episodio más de violencia dictado por las políticas gentrificadoras. A través de lo que Harvey llama *acumulación por desposesión* (2007), de lo que Wacquant llama *criminalización de la pobreza* (2013) y de lo que Federici llama *acumulación originaria* (2004), el capital intenta masticar la cotidianidad de aquellas personas que se niegan a convertirse en fuerza de trabajo del sistema. Pero el tejido urbano es demasiado fuerte para dejarse deshacer. El sentimiento de injusticia por parte de una población que ve vulnerados sus derechos, explota. Se articulan formas de reacción colectiva, que tienen como denominador común el reclamo de una restauración de la justicia.

Desfilando por las calles del Raval al lado de sus vecinas musulmanas para denunciar las múltiples formas de violencia que afectan a todo el barrio,

las trabajadoras sexuales de la calle d'En Robador se unen a esta lucha. No solamente ponen en marcha prácticas de cuidado con los cuerpos de sus familiares y de sus clientes, sino que también cuidan de su barrio. Participan activamente en la lucha barrial contra cada forma de violencia (inmobiliaria, policial, urbanística, patriarcal, etcétera). Propositivas, combativas, pero sobre todo empoderadas. Presentes en las movilizaciones organizadas para detener las infinitas órdenes de desahucio emitidas para sanear, limpiar o rehabilitar el barrio y que dejan a familias enteras en la calle; presentes en las manifestaciones del 8 de marzo bajo el lema: "Sin putas no hay feminismo", las trabajadoras sexuales de Barcelona no se cansan de luchar:

Somos muchísimas. Jóvenes, ancianas, heterosexuales, bisexuales, lesbianas, transexuales, de Barcelona o de afuera, ateas o musulmanas, en minifalda o con el velo: todas aliadas, cómplices, hermanas. Sentadas o de pie, llenamos el Ágora Juan Andrés Benítez<sup>18</sup> con nuestros cuerpos combativos. Una libreta pasa de mano en mano para apuntar sensaciones, deseos. Feministas de diferentes generaciones se alternan en el escenario en esta tarde soleada de marzo. Hace poco Elsa y otras fundadoras de LaSal recuerdan la lucha feminista de los años setenta y la inauguración, el 6 de julio de 1977, del primer bar biblioteca feminista que estaba justo enfrente del Ágora, en la calle Riereta número 8. El olor a verduras y butifarras asadas que algunas compañeras están cocinando parece capturar a los transeúntes, que se asoman, y algunos participan en el acto. Después de Elsa es el turno de las Putas Feministas. Janet, Rosa, Paula, Tania y Linda, entre otras, comparten su lucha con el lema de: "Somos guapas, somos listas, somos Putas Feministas". Todas son trabajadoras sexuales, pero no todas trabajan en la calle. Linda recibe a sus clientes en su propio piso, mientras que Paula trabaja en casas de citas. Todas, más allá del tipo de trabajo sexual que ejercen, están hermanadas por el mismo estigma y por la misma discriminación. Suena un gran aplauso para ellas y para todas las compañeras trabajadoras sexuales. Me tomo otra copa de vermut casero. En un rincón está el caballito de niño que Rubén, el dueño de una bodega de la calle d'En Robador, regaló al Ágora. Detrás de este juguete de madera, unas palabras: "Me llaman calle y mi corazón no está en venta" (imagen 4) (Diario de campo, 8 de marzo de 2015).

La historia convencional sitúa a las mujeres como víctimas y como seres pasivos; lo que no se dice es que las mujeres también fueron decisivas en la incitación a la revuelta y en la lucha en las calles del Raval. Eran las mujeres las que hacían llamamientos espontáneos a la insurrección y fueron ellas las primeras en ser detenidas, especialmente las mujeres anarquistas, como Mercedes Monje Alcázar o Trinidad de la Torre Dehesa, y prostitutas como María Llopis Bergés, La Bilbaína o La Valenciana que, pistola en mano e incitando a sus compañeras, levantaron barricadas y quemaron iglesias en la insurrección

<sup>18</sup> Se trata de un solar ocupado por algunas vecinas del Raval a raíz del homicidio de Juan Andrés Benítez a manos de la policía el 5 de octubre de 2013.



de julio de 1909 (Connelly Ullman, 1972).<sup>19</sup> En esta la *herstoria* —la historia que no ha sido escrita por los hombres porque fue protagonizada por mujeres pobres, fuertes e insumisas— han tenido un papel muy significativo, y siguen teniéndolo aún, las trabajadoras sexuales del Raval, conocidas también como “las alegradoras”, “las mujeres de la vida”, “las chicas de calle d’En Robador”.



Imagen 4. “Me llaman calle y mi corazón no está en venta”: las palabras que las trabajadoras sexuales del Raval dejaron en el Ágora Juan Andrés Benítez. Fotografía de Livia Motterle.

## Alianzas feministas

La indignación de las Putas Indignadas pone en marcha una alianza entre las trabajadoras sexuales, las asociaciones pro derechos (como Genera y Àmbit Dona) y colectivos feministas. La campaña Putas Indignadas nace gracias a una relación de ida y vuelta, pregunta y respuesta, entre trabajadoras del sexo, por un lado, y feministas y mujeres que trabajan en asociaciones pro derechos, por el otro. Una trabajadora sexual envió a Genera una carta en la que expresaba su rabia. Aquí un fragmento:

Soy una indignada más. Y soy puta. Sí, por razones que no vienen al caso, gano dinero follando. Pero no os engaños, conservo mi dignidad. Yo solamente me prostituyo, hay quien lame culos por dinero a costa del bienestar colectivo. No es mi caso. ¿Hasta aquí todo bien?

<sup>19</sup> Se trata de una inmensa revuelta vecinal, considerada como el primer enfrentamiento serio entre los proyectos urbanos burgueses y el proletariado en la Barcelona del siglo XX. El desencadenante de la insurrección fue el decreto del gobierno de Antonio Maura de enviar tropas de reserva a las posesiones españolas en Marruecos, en ese momento muy inestables; la mayoría de los reservistas eran padres de familia de la clase obrera. Los sindicatos convocaron una huelga general que se transformó pronto de huelga antimilitarista a huelga anticlerical. En esta huelga un papel fundamental lo tuvieron las prostitutas.

¿Nadie se ha ofendido? Me alegro porque no es esa mi intención. Cuando una persona con buena educación, con posibilidades de acceso a otros trabajos, se hace puta, tiene que aprender automáticamente un discurso de coherencia para defenderse de los prejuicios y apartarlos. Bien, supongamos que lo llevo más o menos bien a nivel emocional, que estar mintiendo a toda la familia todavía no me ha matado los nervios y que mantener sexo por dinero no me ha cambiado el carácter; teniendo esta suerte, todavía soy capaz de ver algunas cosas y lo que veo es que este mundo se ha deshumanizado [...] Espero que poco a poco vayamos hacia una sociedad donde no te juzguen por lo que tienes, por lo que “eres”, sino por lo que puedes aportar al entorno común (Nuria, julio de 2011).<sup>20</sup>

Ella, como muchas otras trabajadoras del sexo, había participado de forma más o menos anónima en las diferentes movilizaciones relacionadas con el 15M. Bajo el lema “De la indignación a la acción”, las trabajadoras sexuales encontraron su terreno de alianza. “También es una lucha nuestra, por lo tanto, hay que unirla”, contestó el colectivo de las Feministas Indignadas cuando recibió la invitación a participar en la asamblea que tuvo lugar en Genera en apoyo a las trabajadoras del sexo:<sup>21</sup>

Desde Genera nos enviaron un mail y tres de nosotras fuimos. Al final todas nos sentimos tocadas porque en la sociedad machista y patriarcal en la que vivimos, los roles de género —femenino y masculino— están muy marcados y atribuidos por formas de ser, de actuar, de pensar, de moverse, de vestirse. Nosotras jugamos con esta antinomia: o eres la mujer esposa buenísima o eres la puta. Entonces ser una puta no es trabajar por dinero, sino que si salimos y expresamos nuestra sexualidad abiertamente tenemos el calificativo de puta, cuando el hombre sería un macho. Hay un estigma de la persona que se sale de estas reglas, que es la irreverente, la descarada, la que es más dueña de su vida y de su cuerpo. Por lo tanto, parece que también es una lucha nuestra; por lo tanto, hay que unirla (Itsasne, 15 de mayo de 2012).

Las trabajadoras sexuales protestan entonces desde su postura feminista. Y, si realmente se las escuchara, podrían aportar mucho al feminismo. Así nos lo cuenta Kali: “Solo queremos, por parte del feminismo y por parte de los gobiernos, que nos reconozcan como sujetas de derechos, que hablen con nosotras y no de nosotras y que el trabajo sexual también venga reconocido como cualquier otro trabajo de cuidado” (Kali, 3 de agosto de 2017).<sup>22</sup>

Siempre concebí el movimiento feminista como un modo de pensamiento basado en la igualdad de los individuos dentro de su diversidad más allá

<sup>20</sup> Fragmento de “Carta abierta de una puta indignada”, *Punto G de Genera*, núm. 5, 2011, p. 10.

<sup>21</sup> En relación con las actuaciones de los feminismos en el movimiento del 15M véase VV.AA., 2012.

<sup>22</sup> La cuestión del cuidado representa una razón poderosa para restituir dignidad al trabajo sexual y considerarlo trabajo.

de los géneros, las razas, las creencias religiosas, socio políticas y los sexos. Desde el respeto a la pluralidad de la diferencia como la suma de un todo. Mi comienzo como activista nace de la necesidad de encontrar grupos que luchan por los derechos sociales basados en la igualdad y el replanteamiento de la estructura social en la que vivimos (Arauzo, 2013, p. 119).

## Conclusiones

Los testimonios de las trabajadoras sexuales y el material de campo aquí compartido pretenden no solamente erosionar los imaginarios más difundidos sobre el fenómeno del trabajo sexual, sino revertirlos. Las mujeres que he entrevistado no son obligadas a ejercer su oficio y además lo defienden a toda costa como un trabajo digno. La sumisión se hace a un lado para dar lugar al orgullo, mientras que el victimismo cede el paso a la agencia, entendiendo con este término la reacción dadas unas condiciones determinadas (Ahmed, 2015).

La marcha de las Putas Indignadas constituye entonces solamente la punta del iceberg; debajo hay una discusión en la que es importante profundizar. Si bien es cierto que hay mujeres y niñas explotadas por las redes de trata (Van den Anker y Doomernik, 2006), también es cierto que hay mujeres que luchan y se indignan para que sean respetados sus derechos y que, además, lo hacen desde el feminismo. Primero bajo el nombre de Prostitutas Indignadas y después con el de Putas Libertarias, se organizan, se manifiestan, luchan sin miedo y apoyan a las vecinas víctimas de una violencia oculta que afecta a todo el Raval.

Mi observación participante en la marcha de las Prostitutas Indignadas me permitió comprender que defender los derechos de las trabajadoras sexuales significa defender los derechos de todas las mujeres contra la explotación sexual, patriarcal y capitalista. Cabe señalar que fue en mi trabajo de campo donde brotó mi conciencia feminista. Fue con esas mujeres que me di cuenta de la necesidad de luchar juntas contra el orden heteronormativo que, con sus leyes y ordenanzas, modela las pautas sexuales de quienes le obedecen y de quienes no le obedecen también. Como comenta Dolores Juliano:

Ellas, más que nadie, están sufriendo la vulneración de sus derechos: acoso policial, multas y violencia institucional se han transformado en el pan de cada día para estas mujeres. A ellas se les prohíbe lo que a toda persona se le permite: cerrar tratos en la vía pública, transitar o detenerse donde quieran, trabajar en lo que consiguen. Si la fuerza de una cadena es la de

su eslabón más débil, la credibilidad del sistema legal de una sociedad depende del trato que da a sus sectores vulnerables. El ataque a los derechos civiles de las prostitutas es un ataque a los derechos civiles de todos y todas. Apoyar sus reivindicaciones es un acto de ciudadanía responsable.<sup>23</sup>

Escribo este artículo en octubre de 2019. Ya han pasado unos años desde aquella marcha de las Putas Indignadas, desde aquel 8 de marzo en el solar del Raval y de aquel desahucio en la calle d'En Robador. Xavier Trías dejó de ser alcalde de Barcelona en junio de 2015. En su lugar está Ada Colau, de Barcelona En Comú. La visión de la nueva alcaldesa sobre el trabajo sexual parece ser proderechos y contrasta con la visión abolicionista del PSOE (Partido Socialista Obrero Español) y del presidente del gobierno español Pedro Sánchez que se ha opuesto a la constitución del Sindicato de Trabajadoras Sexuales OTRAS, con sede en Barcelona. Ante esa postura punitiva, reaccionaron feministas de todo el mundo (Nancy Fraser, Silvia Federici, Janet Halley, Rita Laura Segato, Marta Lamas, por mencionar solo a algunas), solicitando que se reconociera a OTRAS. Esta disputa vuelve imprescindibles las investigaciones y acciones que ponen en el centro los discursos y testimonios de las trabajadoras sexuales organizadas (Berger y Guido 2014). Es tarea de las antropólogas (feministas) documentar para desmitificar. Desmontar mitos e imaginarios, pero también reconocer quién los construye y por qué.

Y también es tarea de las feministas reconocer a las trabajadoras sexuales como sujetos políticos, como aliadas, como cuidadoras. Porque las trabajadoras sexuales —las que ejercen su profesión de forma autónoma— hacen la guerra al patriarcado y combaten la hipocresía de quienes afirman que todas las trabajadoras sexuales son víctimas sumisas. Levantan barricadas construidas con su propia piel, con su propia carne: una carne deseante y deseada, una carne que reconoce la urgencia de luchar contra la trata, pero que sabe muy bien que comparar prostitución y trata implica discriminar aún más la prostitución misma porque niega a todas las trabajadoras sexuales la capacidad de agencia y de libre decisión sobre sus cuerpos. Una carne que reivindica el derecho de hacer con su propio cuerpo lo que más le apetezca. Una carne que se hace trinchera de lucha y que goza, que disfruta, que ama, que apela a las otras carnes a unirse a la cartografía feminista de la disidencia.

<sup>23</sup> Fragmento de la carta de Dolores Juliano en apoyo a las trabajadoras sexuales, <<http://prostitutasindignadas.wordpress.com>>.

## Nota

Livia Motterle es becaria del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Este trabajo estuvo bajo la asesoría de la doctora Marta Lamas.

## Referencias

- Agustín, Laura María. (2007). *Sex at the Margins: Migration, Labour Markets and the Rescue Industry*. Londres: Zed Books.
- Ahmed, Sara. (2015). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Almeda, Elizabeth. (2002). *Corregir y castigar. El ayer y hoy de las cárceles de mujeres*. Barcelona: Bellaterra.
- Amades, Joan. (1934). *Guia llegendaria de Barcelona: el Raval*. Barcelona: La Neotípi.
- Arauzo, Veronika. (2014). Autónomo versus industria del sexo. Trabajo sexual. En Miriam Solá y Elena Urko (comps.), *Transfeminismos. Epistemes. Fricciones y flujos* (pp. 119-127). Tafalla (Navarra): Txalaparta.
- Arce, Paula. (2018). El modelo español de abordaje de la prostitución. *Collección Papeles el tiempo*, 13, 15-26.
- Barry, Kathleen. (1987). *Esclavitud sexual de la mujer*. Barcelona: La Sal, edicions de les dones.
- Berger, Michele Tracy y Guidoz, Kathleen. (2014). Researching Sexuality: The Politics of Location Approach for Studying Sex Work. En Carisa Showden y Samantha Majic (comps.), *Negotiating Sex Work. Unintended Consequences of Policy and Activism* (pp. 3-30). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bernstein, Elizabeth. (2012). Carceral Politics as Gender Justice? The Traffic in Women and Neoliberal Circuits of Crime, Sex and Rights. *Theory and Society Journal*, 41, 3, 233-259.
- Brussa, Licia. (2004). Migración, trabajo sexual y salud: la experiencia de TAMPEP. En Raquel Osborne (coord.), *Trabajador@s del sexo*. Barcelona: Bellaterra, pp. 193-205.
- Cabruja, Teresa, Íñiguez, Lupicinio y Vázquez, Félix. (2000). Como construimos el mundo: relativismo, espacios de relación y narratividad. *Análisi*, 25, 61-94.
- Chang, Grace. (2013). This is What Trafficking Looks Like. En Nilda Flores-González, Anna Romina Guevarra, Maura Toro-Morn y Grace Chang (comps.), *Immigrant Women Workers in the Neoliberal Age* (pp. 56-71). Chicago: University of Illinois Press.
- Cobo, Rosa. (2011). *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal*. Madrid: Catarata.
- Connelly Ullman, Joan. (1972). *La Semana Trágica*. Barcelona: Ariel.

- Corso, Carla. (2004). Desde dentro: los clientes vistos por una prostituta. En Raquel Osborne (comp.), *Trabajador@s del sexo* (pp. 120-134). Barcelona: Bellaterra.
- Crenshaw, Kimberle. (1989). Demarginalizing the Interseccion of Race and Sex: A Black Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*. 140, 139–167.
- Csordas, Thomas. (1994). *Emboding and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: University Press.
- Daich, Deborah y Sirimarco, Mariana. (2015). *Género y violencia en el mercado del sexo. Política, policía y prostitución*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- De Miguel, Ana. (2015). *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid: Cátedra.
- Elmainouni, Youssef (2012, septiembre y octubre). Prohibida, *Masala*, núm. 63, p. 9.
- Esteban, Mari Luz. (2008). Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos. En Miren Elixabete Imaz Martínez (comp.), *La materialidad de la identidad* (pp. 135-158). Barcelona: Alianza.
- Fabian, Johannes. (1990). Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing. *Critical Inquiry*, 16(4), 753–72.
- Fabre, Jaume, Huertas Claveria, Josep Maria. (1976). *El Distrite cinqué. Treball, lluita i plaer. Tots els barris de Barcelona*. Barcelona: Edicions 62.
- Federici, Silvia. (2004). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Fernández, Miquel. (2014). *Matar al Chino. Entre la revolución urbanística y el asedio urbano en el barrio del Raval en Barcelona*. Barcelona: Virus.
- Fitzgerald, Sharron A. y McGarry, Kathryn. (2018). *Realising Justice for Sex Workers. An Agenda for Change*. Londres: Rowman & Littlefield.
- Fraile, Pedro. (2005). *El vigilante de la atalaya: la génesis de los espacios de control en los albores del capitalismo*. Lleida: Milenio.
- Haraway, Donna. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harding, Sandra. (1998). Introduction: Is There a Feminist Method? En Sandra Harding (comp.), *Feminism and Methodology* (pp. 1-14). Bloomington: Indiana University Press.
- Harvey, David. (2007). *La solución espacial: Hegel, von Thünen y Marx. Espacios del Capital*. Madrid: Akal.
- Juliano, Dolores. (2002). *La prostitución: el espejo oscuro*. Barcelona: Icaria.
- Lamas, Marta. (2016). Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa. *Debate Feminista*, 51, 18-35.
- Lather, Patty. (1986). Research as Praxis. *Harvard Educational Review*, 56(3), 257-278.
- Leigh, Carol. (1997). Inventing Sex Work. En Jill Nagle (comp.), *Whores and Others Feminists* (pp. 123-134). Londres: Routledge.

- McAdam, Doug. (1999). Cultura y movimientos sociales. En Enrique Laraña *et al.*, *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad* (pp. 43-67). Madrid: Alianza Editorial.
- MacKinnon, Catherine (1989). *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge: Harvard University Press.
- Motterle, Livia. (2018). Y tenía corazón. Trabajo sexual, violencias y resistencias entre carne y piedra en el Raval de Barcelona. Tesis de doctorado. Universidad de Barcelona.
- Osborne, Raquel. (1991). *Las prostitutas: una voz propia*. Barcelona: Icaria.
- Parrini, Rodrigo. (2016). Heterotopías etnográficas. Lo distante, lo imposible, lo oculto. *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, 37, 97-111.
- Pateman, Carol. (1995). *El contrato sexual*. Madrid: Anthropos.
- Pheterson, Gail. (1989). *Nosotras, las putas*. Madrid: Talasa.
- Pons, Ignaci. (2004). Procesos explícitos e implícitos de exclusión social de las trabajadoras sexuales. En José Carlos Millán Calenti (comp.), *Exclusión social y políticas activas para la inclusión* (pp. 102-116). La Coruña: Instituto Gallego de Iniciativas Sociales y Sanitarias.
- Tedlock, Barbara. (1991). From Participant Observation to the Observation of Participation. The Emergency of Narrative Ethnography. *Journal of Anthropology Research*, 47(1), 69-94.
- Van den Anker, Christien L. y Doomernik, Jeroen. (2006). *Trafficking and Women's Rights*. Hampshire: Palgrave MacMillan.
- Villar, Paco. (1996). *Historia y leyenda del Barrio Chino (1900-1992): crónica y documentos de los bajos fondos de Barcelona*. Barcelona: La Campana.
- VV. AA. (2012). *Re-volucionando. Femenismos en el 15-M*. Barcelona: Icaria.
- Wacquant, Loïc. (2013). *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y estado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Yuval-Davis, Nira. (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies*, 13 (3), 193-209.

## Fuentes web

- Abordaje integral del trabajo sexual (ABITS) <<http://w110.bcn.cat/portal/site/Dones/>>.
- Àmbit Dona (ÀMBIT Prevenció Associació per a la Salut i la Qualitat de Vida) <<http://www.fambitprevencio.org/treball-sexual.php>>.
- Asociación para la Promoción e Inserción Profesional (APIP). <<http://www.bcn.cat/barcelonainclusiva7es>>.
- Feministas Indignades <<http://feministesindignades.blogspot.com>>.
- Genera Derechos <<http://genera.org.es/>>.
- Prostitutas Indignadas <<http://prostitutasindignadas>>.

---

## Un archivo de sentimientos

*Un archivo de sentimientos* es una vorágine emocional. Una forma de entender políticamente las emociones con raíces culturales, ubicadas en tramas espaciales y desenlaces subjetivos. Ann Cvetkovich (filósofa feminista y directora del Instituto Pauline Jewett de Estudios de la mujer y género en la Universidad de Carleton, Ottawa) comienza la argumentación de su singular archivo explicando una serie de dificultades individuales —una ruptura afectiva, un cambio en la identidad sexual, una tesis en proceso de escritura— para mostrar la profunda imbricación de la vida académica con su vida personal y la necesaria incorporación de la experiencia en la reflexión epistémica.

Cvetkovich incorpora la categoría de *trauma*, del psicoanálisis freudiano, y afirma que “a pesar de los riesgos de adoptar un discurso que ha sido dominado por médicos y enfoques patologizantes, me atrae la categoría de trauma porque abre un espacio para exponer el dolor como algo psíquico, no solo físico” (Cvetkovich, 2018, p. 17). Es decir, utiliza la categoría para texturizar las experiencias de “violencia política socialmente situada”, de modo que el trauma se expresa de múltiples formas entre los aspectos políticos y emocionales de la trama.

Los “archivos” que utiliza Cvetkovich para darle forma al trauma documentan abusos sexuales infantiles, incesto, activismo antisida, diáspora migratoria de sujetos a Estados Unidos y discursos *butch-femme* del argot lésbico. La narración y la afirmación identitaria de una posición lesbiana son sitios en los que encuentra rastros del trauma y formas de pensarlo lejos de discursos patologizantes. Utiliza el trauma como un espacio lesbiano político-afectivo, arrebatándolo del dominio médico y psiquiátrico, y se interesa no en quienes sobreviven el trauma, sino en aquellos sujetos cuyas experiencias se mueven dentro de los parámetros del trauma y están escindidos por él.



El discurso del trauma —asevera Cvetkovich— le permite, por un lado, preguntarse por las conexiones entre mujeres como ella (que se sienten mal) y ubicar esos acontecimientos junto con eventos históricos globales. Si bien el “trauma sexual”, por ejemplo, parece no ser relevante frente a sucesos históricos como las guerras o las masacres culturales, porque en el primero parece que no hay muertos o heridos, la intención de Cvetkovich es mostrar que ciertos acontecimientos permiten la emergencia de múltiples sentidos del trauma “como conexión con la realidad de la experiencia cotidiana” (Cvetkovich, 2018, p. 18). Así, al centrarse en las formas culturales del trauma, el proyecto político de Cvetkovich es oponerse a la autoridad del discurso médico y a su diagnóstico de la “experiencia traumática” en tanto trastorno de estrés postraumático.

En su reflexión sobre el incesto, genera alianzas con el lesbofeminismo estadounidense —Amber Hollibaugh, Joan Nestle, Leslie Feinberg y Cherríe Moraga— para mostrar que la movilización emocional de la ira en espacios públicos puede ayudarnos a reflexionar sobre el trauma y su manifestación colectiva de afecto en las calles. En este sentido, la crisis del sida es otro de los sitios del trauma. “El activismo queer insistió en la militancia sobre el duelo, pero además reelaboró el duelo bajo la forma de un nuevo tipo de funerales públicos e intimidades queer” (Cvetkovich, 2018, p. 20). Así, Cvetkovich analiza la relación entre activismo social y duelo a partir de algunas historias orales de activistas antisida lesbianas para pensar la muerte y el trauma ante un hecho emotivamente avasallador. El propósito de documentar una historia del activismo antisida es el de entender a las comunidades queer como colectivos con la necesidad afectiva de historiarse o archivar sus sentimientos.

Un tercer archivo aparece en el texto bajo la invocación de la “raza”. La autora analiza algunas historias raciales, como el genocidio o la esclavitud, para entender al trauma como un pilar fundacional en la historia “americana”. Traumas aparentemente “olvidados”, pero que han dejado sobrevivientes, como el del Holocausto o el de la guerra de Vietnam, ofrecen estrategias diversas para entender el trauma y el racismo. La necesidad de indagar la relación del trauma con la raza surge de pensar cotidianamente estos hechos en una escala local. Es decir, analizar esas narrativas a través de un *archivo afectivo* supone reflexionar aquellas sensibilidades que conforman una subjetividad singular-y-colectiva.

La dinámica de la sexualidad y la identidad lésbica, los desplazamientos diaspóricos y el activismo antisida son recursos para pensar el archivo, el trauma y su respectiva conjunción. No se pretende formar un objeto con base

en eso, sino explorar sucesos empíricos para mostrar cómo la “experiencia afectiva” puede resultar la base de nuevas culturas: “el foco puesto en el trauma sirve como un punto de entrada a un vasto archivo de sentimientos, las muchas formas de amor, rabia, intimidación, pena, vergüenza, entre otras cosas que forman parte de la vitalidad de las culturas queer” (Cvetkovich, 2018, p. 22). En este contexto, el trauma critica las formas tradicionales de organización de documentación de los hechos, pensando más bien que los archivos pueden ser difusos, contradictorios y, en ocasiones, efímeros. El archivo del trauma reúne experiencias singulares registradas en testimonios orales, videos, biografías, cartas o diarios.

La propuesta epistémica y metodológica de Cvetkovich es que la memoria del trauma se refleje en la narración y sus artefactos de registro (diversos objetos aleatorios investidos de valor “sentimental”). Por eso, los archivos del trauma se valen de diversos materiales que van desde las entrevistas a las actuaciones teatrales, pasando por la novela, la poesía o la fotografía. Cvetkovich argumenta que, por su característica poco ortodoxa, los archivos del trauma se enlazan con las culturas lésbicas y gays porque han tenido que resistir para conservar y aparecer en sus historias. Por último, la investigación de Cvetkovich se centra en las “culturas del trauma”. Es decir, en culturas públicas que tienen sus límites en el trauma, que surgen a través de este. El trauma, por lo tanto, es una producción cultural emocional que atraviesa prácticas y públicos. Lo que nos recuerda que “un archivo contiene lágrimas e ira y, a veces, incluye el silencio sordo de la insensibilidad. Los sentimientos pueden pertenecer a una nación o a muchas, son íntimos y públicos a la vez” (p. 380). Un archivo de sentimientos se puede encontrar en las experiencias colectivas y singulares de las circulaciones afectivas o, a veces, inesperadamente diría Cvetkovich, “en lugares, objetos y gestos de las culturas públicas lesbianas”.

## Referencias

Cvetkovich, Ann. (2018). *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas* (traducido por Javier Sáez del Álamo). Barcelona: Edicions Bellaterra.

**Francisco Hernández Galván**

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México

Correo electrónico: franckhg93@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-2963-9644>

---

## Disidentes de género: la nueva generación

Desde el título original, *Gender Outlaws: The Next Generation* y el título de la traducción al castellano, *Disidentes de género: la nueva generación*, es posible entrever el contenido de esta antología. A pesar de la distancia entre el término anglosajón *outlaws* y su símil castellano *disidente*, ambos convocan una serie de imágenes que anticipa los relatos en los que el lector está a punto de adentrarse: desobediencia, rebeldía, subversión, disidencia, dislocación; en suma, posiciones fuera o más allá de la norma que, en este contexto, corresponde al binarismo masculino/femenino y al fantasma de heterosexualidad normativa que esta oposición compromete.

*Disidentes de género* es una compilación editada por Kate Bornstein y S. Bear Bergman, traducida al español por Ariadna Molinari Tato y Julia Constantino, y prologada por Siobhan Fenella Guerrero Mc Manus. Conjunta textos que van desde la lírica, la narrativa, pasando por el ensayo y la entrevista, hasta llegar a la tira cómica y el performance.

Clasificados en cinco apartados diferentes, estos relatos despliegan una diversidad de voces que dan cuenta, desde distintas perspectivas, no solo de las posibilidades articulatorias del género más allá del binarismo masculino/femenino sino, primordialmente, de la complejidad que caracteriza a la disidencia de género: complejidad que, como establece Julia Serano en “Pieza performativa”, la noción del género como mera *performance* o actuación reduce de manera significativa (p.103).

*Disidentes de género* ofrece a quien lee o presencia diversos escenarios que ponen de relieve, a través de su carácter ordinario/extraordinario, los diferentes elementos que conforman —mas no determinan o definen— la identidad de género: el cuerpo, el deseo, la sexualidad, la denominación, la autopercepción, la transición, la fantasía, el revestimiento, la ejecución

y, de manera privilegiada, el desplazamiento y la subversión de las normas de género prescriptas y, ahora, proscritas.

Cabe mencionar que, a la luz de estas narraciones, la identidad de género aludida en líneas anteriores es algo constantemente refutado: las diferentes voces que confluyen en *Disidentes de género* evidencian el hecho de que el concepto de identidad —y, junto con este, la noción de identidad de género— como algo unitario, coherente, idéntico a sí mismo, es desbordado por las posibilidades articulatorias del género e incluso, en los diferentes posicionamientos que toman la forma del yo o el nosotros en el texto, la identidad no aparece como algo cerrado, acabado, determinado.

En la primera sección *¿Me ves cara de disidente?*, relatos como “Todos somos el esperpento de alguien más” de Gwendolyn Ann Smith y “Por un chato de vino” de R. Lucas Platero Méndez muestran, desde narrativas distintas, el modo en que el tiempo, el espacio y el Otro ineludible forman parte —a momentos como contexto, a momentos como circunstancia— de cualquier posicionamiento en el terreno del género: circunstancia que —es preciso subrayar— no deja de ser violenta a pesar del paso del tiempo y de la ampliación de los marcos de inteligibilidad.

Por otra parte, en *Reconfigurarse no es lo mismo que reimaginarse*, textos como “La gran revelación” de Sherilyn Connelly dan lugar a la reflexión sobre el papel del imaginario social en la configuración de la identidad propia, así como de la importancia de la visibilidad y la representación de la diversidad: los diferentes cuerpos, deseos, sexualidades, prácticas y reflexiones que conforman el marco del género.

Al mismo tiempo, relatos como “El cuerpo equivocado” de Scott Turner Schofield, “Un drag queen que nació con cuerpo de mujer” de Adrian Dalton y “Trans-ar el género: la opción quirúrgica” de Mercedes Allen exponen de manera precisa el hecho de que la configuración de la identidad es un proceso sobre el cual no es posible fijar pasos, momentos, secuencias o lógicas que delimitarían de manera transparente su curso: a pesar de los intentos de la teoría por determinar una constante, y a despecho de las narrativas que poseen auditorios plenos, cada persona dicta el rumbo, el ritmo y la velocidad de su transitar por el género.

Por su parte, en *... Y por eso soy de un encanto inusitado* y *Quizá no es un picnic, pero hay un gran bufet*, tercera y cuarta secciones de *Disidentes de género*, textos como “En nuestra piel” de A. P. Andre y Luis Gutierrez-Mock, “la vida secreta de mi salchicha” de cory schmanke parrish y “El arte de masculinizar

el embarazo” de j wallace ofrecen reflexiones e imágenes íntimas sobre la sexualidad que había permanecido latente en los relatos anteriores y que, sin embargo, constituye uno de los pilares de la experiencia del género y, de manera implícita, del cuerpo.

Finalmente, en la última sección *Y. aún así. nos lanzamos*, la fuerza que desprende un planteamiento como el de “NOS DISPARAN, APUÑALAN, ASFI-XIAN, ESTRAGULAN, QUIEBRAN: un ritual para el 20 de noviembre” de Roz Kaveney pone el acento en la dimensión política que subyace invariablemente a cualquier posicionamiento de género y el modo en que la violencia y las relaciones de dominación persisten en el terreno del género.

Adicionalmente, y en la medida en que están dictados desde el yo —o bien se refieren a la configuración personal, cotidiana, ordinaria/extraordinaria del género—, estos textos interpelan a la teoría, especialmente al feminismo y los estudios de género, para entrar en diálogo y denunciar sus apreciaciones parciales o momentos excluyentes.

De esta forma, los diferentes textos que conforman este libro reabren el debate sobre el significado del género: el papel de la persona en su constitución, sus posibilidades articuladoras, los elementos que conforman el espacio del género y los posicionamientos que tienen lugar en él, así como los entrecruces del género con otras marcas sociales: la raza, la etnia, la clase social, etcétera.

Concluyendo, de manera provisional, que el género es una experiencia holística que resulta inaprensible, difícilmente registrable en conceptos y categorías, *Disidentes de género* invita a pensar en la nueva generación de identidades o, como Kate Bornstein y S. Bear Bergman la califican, en la nueva *generación* (2019, p. 29).

## Referencias

Bornstein, Kate y Bergman, S. Bear. (comps.) (2019). *Disidentes de género: la nueva generación*. México: Texere.

**Fernanda Liceth Zavala Mundo**

Maestría en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

Correo electrónico: fzavalamundo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1495-4177>

---

## La épica común de una escritora mexicana

Al cerrarse la segunda década del siglo XXI, se puede identificar una corriente decididamente innovadora en la narrativa de América Latina. Existe un valioso grupo de narraciones breves cuyo elemento organizador es la exploración de la intimidad, tanto la que remite a las relaciones familiares, de amistad o de pareja, como la vinculada a las zonas de la vida privada de los personajes. Igualmente, en varias de estas narraciones, construidas predominantemente en primera y a veces en tercera persona, se producen distintos grados de la ficción y la autoficción al generarse un efecto de proximidad entre la voz que narra y quien lee el texto. Este fenómeno narrativo se manifiesta en las novelas *Formas de volver a casa* (2011) del chileno Alejandro Zambra y *El sistema del tacto* (2018) de la chilena Alejandra Costamagna. Se advierte igualmente en el libro de cuentos y relatos *La belleza bruta* (2005) del puertorriqueño Francisco Font Acevedo, en algunos de los cuentos de *La noche caníbal* (2008) del mexicano Luis Jorge Boone y en dos novelas breves del mexicano-argentino Mauro Libertella: *Mi libro enterrado* (2013) y *Un reino demasiado breve* (2017). En ese conglomerado de narraciones, el libro de cuentos *Carolina y otras despedidas* (2018), escrito por la narradora mexicana Elvira Liceaga y publicado por Caballo de Troya, ocupa un lugar destacado. La oración inicial de la contraportada del libro es elocuente y a la vez provocadora: “La intimidad es nuestra única épica común”. Se cifra en ese enunciado lo que es posiblemente un proyecto literario compartido que ha venido generándose en varios países.

Habría que preguntarse por qué en estas dos décadas del nuevo siglo se ha producido ese giro hacia lo íntimo en la narrativa breve de América Latina. A los ejemplos mencionados seguramente se podrían añadir otros. La base o incitación preliteraria de estas narraciones que privilegian la complejidad de la comunicación y la representación de las relaciones íntimas

podría venir de un proceso de saturación de algunas obras narrativas de la segunda mitad del siglo XX que se inclinaron por la creación de universos de ficción totalizadores. También podría representar una estrategia que emplea la narrativa breve para insertarse en el presente dominado por comunicaciones rápidas y centradas en lo puramente informativo precisamente con el fin de otorgarles una mayor complejidad a esos intercambios. Puede plantearse que la narrativa del siglo XXI se apropia de la brevedad que caracteriza a los textos de internet y devuelve o produce obras narrativas complejas, reticentes y fragmentadas en las cuales lo sugerido o imaginado tiene más peso que la información factual y “transparente” que se acumula y viaja por internet. Esas obras narrativas breves se enfrentan al debilitamiento de los vínculos interhumanos que, al decir del sociólogo Zygmunt Bauman, ha producido la sociedad digital. Se puede articular una posible respuesta a la interrogante sobre el surgimiento de esta vertiente narrativa echando una mirada a ese espacio paralelo a la literatura que es la historia reciente de la comunicación y la red cibernética. La antropóloga y especialista en comunicaciones Paula Sibilia sostiene que a través de la red cibernética circulan historias de subjetividades que se han adaptado a la internet y las redes sociales y han desembocado en una transformación de la intimidad del yo en un espectáculo. Por su parte, Bauman considera que la internet o las llamadas autopistas de la información se han caracterizado por una acelerada circulación informativa que impide la articulación de ideas profundas que exijan reflexión. En el campo de la filosofía, el pensador Byung-Chul Han enfoca su cuestionamiento del mundo digital en el aislamiento que genera en sus usuarios, quienes pasan a formar parte de una especie de enjambre que vive coaccionado a comunicarse. Destaca Han que a la información que circula por el mundo digital le falta interioridad. Mediante un empleo eficaz de procedimientos o mediaciones literarias, el libro de Elvira Liceaga cobra distancia de esos modos y hábitos de la comunicación cibernética.

*Carolina y otras despedidas* dialoga con esas formas de la comunicación contemporánea explorando la complejidad de una diversidad de inflexiones y articulaciones de la intimidad. La vida privada y el modo en que viven el cuerpo varios personajes femeninos de este libro sugiere que esos cuerpos o conjuntos de sistemas orgánicos se convierten en un campo de batalla, tanto por las expectativas morales e ideológicas de la sociedad dominante como por la precariedad que marca la existencia de varias de esas figuras.

Se narran aquí situaciones en las cuales el cuerpo femenino adquiere una dimensión épica precisamente en el ámbito de las luchas cotidianas. De igual modo, en varios de los cuentos se dramatiza ese punto de inflexión de las relaciones íntimas que es la despedida: así sucede en “Carolina”, “Alejandra”, “Aníbal” y “Sofía”. El universo ficcional de estos cuentos es fundamentalmente urbano y variado en su representación de las clases o grupos sociales: no se limita a la clase media, ya que abarca varias representaciones de los sectores populares. En lugar de representar la intimidad como un coto cerrado de las relaciones humanas, en el libro se despliega una riqueza de posibilidades a la hora de presentar la experiencia de la proximidad humana. A la cercanía en la que se conjugan la amistad y el amor no correspondido en “Carolina”, se agrega la intimidad familiar en “Rocío”, “Raquel”, “Alejandra” y “Don Luis”. En “Sin nombre”, cobra forma un ejemplo paradójico de la intimidad entendida como solidaridad entre los sectores populares. En cambio, en “Aníbal” se genera una intimidad impuesta mediante el diálogo entre desconocidos en espacios urbanos de reunión o coincidencia, como puede ser un parque de la Ciudad de México. A esta diversidad se añade una gama amplia de modos y perspectivas narrativas: predomina la primera persona, elemento que establece un efecto de proximidad con lectoras y lectores, pero hay de igual modo varios textos contruidos a partir de una tercera persona que Liceaga ha sabido manejar para propiciar la cercanía entre los personajes y quienes leen el libro.

A grandes rasgos, se observa en estas narraciones breves una manera de representar que se aparta de un yo centrado en una clase social, algo que claramente se desmarca de la espectacularización del yo que puebla espacios cibernéticos tales como Facebook o los blogs y que Paula Sibia ha estudiado con detenimiento. En fechas más recientes, habría que pensar también en Twitter e Instagram. Varios de los cuentos que se conciben a partir de la primera persona coinciden con un empleo excelente de la retención narrativa: en “Carolina”, texto que presenta la amistad y el amor no correspondido entre dos amigas latinoamericanas que residen en la ciudad de Nueva York, hay una serie de datos que se sugieren, pero no llegan a explicitarse; o una información que Carolina, la amiga chilena de la narradora innominada de nacionalidad mexicana, decide silenciar. Con cierta frecuencia, ante la privación afectiva de su amiga Carolina, la narradora enuncia conjeturando acerca de lo que siente y vive su amiga. La especulación narrativa acompaña y nutre un complejo proceso de intimar. Esa doble retórica del



decir solo en parte y de la conjetura sugiere la dimensión compleja de la comunicación humana que se desarrolla en una amistad, sobre todo cuando esa relación se desenvuelve en una ciudad masificada como Nueva York. En “Don Luis”, otro texto de autoficción protagonizado por una figura de clase media que se asemeja parcialmente a la autora, se produce la dificultad de la comunicación entre el padre inmigrante y su hija, quien regresa a vivir a la Ciudad de México y decide despedirse de la casa de su padre y mudarse a un departamento. En este texto se cruzan con gran pericia la intimidad familiar y el oficio de escribir. En vano, la narradora intenta dialogar con su padre acerca de su obra y en particular sobre el cuento “Carolina”, pero el padre cambia el tema de la conversación. Mientras ambos se desplazan en el auto del padre desde el Centro Histórico hasta la Colonia Narvarte, la narradora rememora los desencuentros y las faltas de comunicación en los diálogos que ha sostenido con don Luis. Se instala aquí una vez más la reticencia: la hija reflexiona en la mente acerca de la vida de su padre, pero se abstiene de comunicarle lo que piensa. A su vez, el padre no le da detalles de Portugal, su lugar de origen, ni de su crianza. La situación que se crea con estas reticencias resulta claramente paradójica: se produce un diálogo al tiempo que se filtra o se recorta lo que se logra comunicar. Otro ejemplo de la reticencia narrativa es el que se registra en “Rocío”, cuya acción transcurre en México, en una reunión familiar clasemediera. Contrario a lo que podría esperarse, la casa familiar es un espacio articulado a partir de silencios, segregaciones y exclusiones. Concretamente, se excluye a la tía Rocío, quien, según la narradora innominada que se encuentra en la niñez y otros niños de la familia, se ha embarazado posiblemente porque acordó participar en un proceso de maternidad subrogada. A diferencia del resto de la familia que está en el jardín, la tía se encuentra aislada en la terraza. En este caso, son los niños quienes especulan acerca del embarazo de la tía. La reticencia se descubre en el núcleo familiar y la generan los adultos que excluyen a la tía: nunca se aclara por qué rechazan a Rocío ni tampoco se tiene conocimiento de la razón por la cual ella se embaraza con cierta frecuencia. El gusto por la reticencia no solo activa la imaginación de quien lee, sino que podría ser un acto de resistencia ante la compulsión por la información acumulativa que rige en la sociedad neoliberal y de mercado y que cobra vida a diario en internet.

Al pasar a la zona de las representaciones de la intimidad de los sujetos populares, se observa otro de los grandes aciertos de *Carolina y otras despe-*

*didas*: Elvira Liceaga se enfrenta al reto de representar a los grupos sociales que no necesariamente coinciden con la clase media de la cual ella proviene. ¿Cómo puede representarse la diversidad social sin caer en uno de los dos extremos que señaló en un momento el escritor Ricardo Piglia al reflexionar sobre la representación del otro y de su cultura: el populismo o, por el contrario, la fobia o paranoia social que puede desatar discursos del odio y la exclusión? Los cuentos “Raquel”, “Sofia” y “Sin nombre” ejemplifican la capacidad de representar la intimidad marcada por las carencias y la precariedad de varias figuras femeninas.

Si en “Sofia” se lee la desgarradora historia de una mujer pobre que se ve obligada a alquilar su vientre para sobrevivir, pagar deudas y alimentar a un hijo pequeño, “Sin nombre” coloca a quien lee en presencia de una prostituta que carece de nombre, casa y comida y a la cual rechazan de manera sistemática los representantes de la Iglesia católica que dirigen un albergue de trabajadores. Un trabajador o una trabajadora de una maquila que se solidariza con ella decide ayudarla brindándole un líquido que posiblemente la deje sin vida. Detener el hambre, la intemperie y la sed se convierte, en este caso, en una rearticulación de la intimidad que constituye un acto solidario o acaso un acto heroico. Hay un eco aquí de las palabras de Liceaga que se encuentran en la contraportada del libro: la intimidad es una forma de épica común en la sociedad contemporánea tan marcada por la desigualdad.

Mención especial merece “Raquel”: se trata, sin duda, del texto más denso y resistente en lo que toca a la organización formal. De un modo sutil y a la vez reticente, este cuento que consta de un solo párrafo nos coloca, de manera sostenida, a lectoras y lectores en una posición incómoda, inestable y precaria, ya que los enunciados se suceden rompiendo la ilación o coherencia que se espera encontrar en un texto narrativo. Las tres mujeres —la madre o la mayor, la hija de en medio y Raquel (la menor)— coexisten en el prostíbulo de un patrón innominado. De manera semejante a la prostituta de “Sin nombre”, la menor es una figura en la cual se acumulan carencias y precariedad: es una niña de clase popular, epiléptica y la obligan a prostituirse. En el cuento se representan los ataques epilépticos que sufre Raquel mediante la pesadilla y metáfora recurrente de un avión que se cae. La epilepsia o enfermedad de la caída se puede trasladar a la propia sintaxis narrativa del cuento: los hiatos y carencias de ilación pueden asociarse con las ondas de actividad eléctrica cerebral que se producen en un ataque epi-

léptico. Al descartar la prédica, el populismo y la paranoia, Liceaga genera en quien lee un desconcierto y una incomodidad en los cuales se cifran su modo oblicuo e innovador de hacer literatura social. De principio a fin, en el proceso de lectura se nos coloca en un espacio incómodo e inestable, muy semejante al que ocupa la niña epiléptica.

Por su rica ambigüedad, por la amplitud de su representación de las figuras femeninas, por su amplio registro social, así como por el arco de voces y perspectivas narrativas que articula, *Carolina y otras despedidas* es, sin duda, una aportación sólida a este grupo de obras de la narrativa breve de la intimidad que viene poblando el nuevo siglo en América Latina.

## Referencias

Liceaga, Elvira. (2018). *Carolina y otras despedidas*. Ciudad de México: Caballo de Troya.

**Juan G. Gelpí**

Universidad de Puerto Rico, San Juan, Puerto Rico

Correo electrónico: [jggelpi@yahoo.com](mailto:jggelpi@yahoo.com)

<http://orcid.org/0000-0002-5942-5818>



# Convocatoria para publicar en *Debate Feminista*

La revista *Debate Feminista* es una publicación mexicana fundada en 1990 por la doctora Marta Lamas. En sus primeros 25 años de actividades publicó 50 números sobre diversos temas relacionados con el género y la sexualidad desde diversos enfoques disciplinarios y un amplio espectro temático.

A partir de 2016, *Debate Feminista* forma parte del patrimonio de la Universidad Nacional Autónoma de México y es editada por el Centro de Investigaciones y Estudios de Género como una revista de corte académico donde los materiales se someten a dictamen por pares, siguiendo los lineamientos de las publicaciones universitarias. Aparece dos veces al año en forma impresa y también en versión electrónica.

## Convocatoria

El Centro de Investigaciones y Estudios de Género invita a especialistas e integrantes de la academia nacional e internacional a someter trabajos inéditos y originales de investigación o reflexión teórica y metodológica, o bien a presentar reseñas de libros, sobre cualquier temática relacionada con estudios de género y sexualidad para su publicación en *Debate Feminista*.

Los artículos pueden ser enviados en español, inglés o portugués; deberán ser originales e inéditos y no estar postulados simultáneamente para su publicación en otras publicaciones. Cada texto entrará en un proceso de selección que responderá a estrictos criterios de revisión por pares bajo la modalidad de doble ciego.

Los textos deben cumplir con las normas de presentación de originales que acompañan esta convocatoria. El envío de colaboraciones se hará por medio del gestor editorial en la siguiente liga: [http://debatefeminista.cieg.unam.mx/df\\_ojs/index.php/debate\\_feminista](http://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista) o a la siguiente dirección electrónica: [debatefeminista@cieg.unam.mx](mailto:debatefeminista@cieg.unam.mx)

## Responsabilidades de los y las autoras

1. Quienes sometan manuscritos deben garantizar que son producto de su trabajo original y que los datos han sido obtenidos de manera ética.
2. Deben garantizar que los trabajos sometidos no han sido previamente publicados o difundidos en algún otro medio o idioma, ni están siendo considerados en otra publicación.
3. En el momento de someter un manuscrito, los o las autoras aceptan en su totalidad las normas, criterios y procedimientos editoriales de la revista; y en particular, la forma en que la revista realiza el dictamen editorial, el proceso de revisión por pares y la fecha señalada para la publicación por parte del Comité Editorial.
4. Las y los autores declaran que la información recuperada de trabajos previos dentro del texto fue debidamente citada de manera textual o con paráfrasis mediante la norma APA.
5. Si la contribución propuesta es aceptada para su publicación, las y los autores aceptan que será difundida por primera vez en *Debate Feminista*, que cuenta con una política de acceso abierto bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), la cual permite a terceros copiar y redistribuir el contenido en cualquier formato, así como reutilizar la información de la revista, siempre que se reconozca su autoría y se indique de forma explícita.
6. Los o las autoras no reciben ningún pago de parte de la revista por los textos publicados.

## Recepción de originales y arbitraje

1. Para ser incluidos en *Debate Feminista*, todos los artículos serán sometidos a una fase de selección y a un proceso de dictamen.
2. En el primer filtro, todos los trabajos recibidos se someterán a revisión por parte del Comité Editorial para determinar su pertinencia temática, metodológica y formal.
3. Solamente los trabajos que cumplan con los requerimientos editoriales (primer filtro) serán sometidos al proceso de arbitraje, donde dos o más especialistas en la materia determinarán si son susceptibles de ser publicados.
4. El proceso de arbitraje se llevará a cabo “a doble ciego”, es decir, observará el principio de anonimato tanto del autor o autora como

de los o las dictaminadoras, y se apegará a las mejores prácticas académicas.

5. El resultado puede ser:
  - a) publicable
  - b) publicable con recomendaciones que podrían mejorar el artículo
  - c) publicable a condición de que se realicen cambios importantes
  - d) no publicable

## **Trabajos aceptados para su publicación**

1. En cuanto se haya completado el proceso de revisión externa, el o la autora recibirá los dictámenes por escrito y, si es el caso, se le solicitará que atienda a las observaciones planteadas en cada dictamen en un plazo determinado.
2. Una vez revisado, el trabajo se remitirá de nueva cuenta a la revista, acompañado de una carta en que se indiquen los cambios realizados y, si alguna de las observaciones no fue atendida, se justifique debidamente.
3. El Comité Editorial revisará los dictámenes, así como la carta, y dará su visto bueno para que el trabajo pase a la siguiente fase.
4. La dirección de *Debate Feminista* informará a los y las autoras del estatus de cada artículo y enviará una notificación de las diferentes fases del proceso editorial.
5. Al enviar un original, su autor o autora (o autores y autoras) aceptan que, si el arbitraje es favorable, se publique en *Debate Feminista* y sea puesto en línea en versión de texto completo en el sitio web [www.debatefeminista.cieg.unam.mx](http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx). *Debate Feminista*, por su parte, respeta el derecho de cada autor o autora a publicar ulteriormente el texto en otros medios o formas que considere convenientes, a condición de que reconozca de forma explícita que ha sido previamente publicado en *Debate Feminista* y proporcione la referencia hemerográfica completa.
6. Las y los autores firmarán de forma autógrafa y enviarán escaneada a la revista una carta compromiso —cuyo original deberán descargar de nuestro gestor editorial— donde declaran:
  - a) la originalidad de su contribución
  - b) que el artículo postulado no se ha difundido por otros medios ni se ha sometido de forma simultánea a otra revista
  - c) que en su elaboración se observaron prácticas éticas

- d) que las o los autores aceptan las normas y plazos de la revista
- e) que las o los autores se responsabilizan del contenido y los derechos de autor utilizados para la investigación y su reporte
- f) que no se cometió ningún tipo de plagio
- g) que aceptan la fecha y las condiciones de publicación y difusión de la revista

Los autores y autoras deberán firmar y enviar a la revista un acuerdo de publicación.



# Normas para la presentación de originales

El envío de un trabajo a *Debate Feminista* supone el compromiso de garantizar que el texto es inédito y original, y que no se ha enviado de manera paralela a otra revista para su publicación.

Se aceptarán trabajos escritos en español, inglés o portugués.

El envío de colaboraciones se hará por medio del gestor editorial en la siguiente liga: <[http://debatefeminista.cieg.unam.mx/df\\_ojs/index.php/debate\\_feminista](http://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista)> o a la siguiente dirección electrónica: [debatefeminista@cieg.unam.mx](mailto:debatefeminista@cieg.unam.mx)

## Requisitos formales

1. Los artículos tendrán una extensión mínima de 7,000 y máxima de 9,000 palabras, incluidos cuadros, gráficas, referencias y notas. Las reseñas no deberán exceder las 4,000 palabras.

Excepcionalmente, el Comité Editorial someterá a arbitraje trabajos que excedan la extensión indicada, si tuvieran un alto interés académico.

2. Los trabajos se enviarán con las siguientes especificaciones técnicas:

- en formato digital compatible con el procesador Word
- en página tamaño carta (21.5 x 28 cm)
- en letra Arial de 12 puntos, a doble espacio
- los márgenes superior e inferior serán de 2.5 cm, e izquierdo y derecho de 3 cm
- el cuerpo del texto debe ir justificado

3. Además de su pertinencia y calidad, damos por sentado que los originales recibidos cumplirán con altos estándares en cuanto a sus características formales: respeto de la ortografía, la sintaxis y el género literario, claridad en la redacción y la estructura, y apego a las normas de citación. La dirección de *Debate Feminista* podrá hacer correcciones de estilo menores a los originales aceptados para su publicación sin consultar con el o la autora, en el entendido de que no se alterará el sentido del texto.

## Datos del autor o autora, resumen y palabras clave

1. Cada trabajo deberá incluir una portada donde se especifique:
  - a) Título del artículo o reseña
  - b) Nombre completo del autor o autora (o autores y autoras)
  - c) Breve semblanza curricular de no más de 15 líneas donde se indiquen:
    - adscripción institucional
    - grado académico e institución donde lo obtuvieron
    - líneas de investigación
    - número telefónico
    - correo electrónico
    - dirección postal
    - dos referencias bibliográficas de su producción reciente
  - d) Una breve declaración que indique que el artículo es original y no ha sido publicado ni está siendo considerado en ningún otro lugar
2. Se presentará un resumen o *abstract* no mayor a 150 palabras, en español y en inglés, en el que se describa la intención, los resultados y conclusiones del artículo.
3. Se incluirán entre tres y seis palabras clave / *key words* (en español e inglés). Sugerimos consultar el tesoro en línea del Instituto Nacional de las Mujeres: <[http://www.oei.es/genero/documentos/bibliografia/Bib\\_5.pdf](http://www.oei.es/genero/documentos/bibliografia/Bib_5.pdf)>.

## Notas, citas y bibliografía

1. Las notas irán a pie de página y deberán incluirse de la siguiente manera:
  - justificadas, en fuente Arial, a 10 puntos y con interlineado sencillo
  - la numeración de las mismas deberá ser consecutiva, en números arábigos volados (o en superíndice) y no se colocará punto en la llamada
  - se utilizará la menor cantidad posible de notas y serán únicamente explicativas
2. Todas las citas bibliográficas se harán en el cuerpo del texto. Se citarán en la modalidad de la American Psychological Association (APA), entre paréntesis, con el apellido del o la autora (o autores y autoras), el año de publicación y la(s) página(s) de donde se extrajo la cita. Por ejemplo: (Butler, 2002, p. 45), (Yagüello, 1999, pp. 117-119) o (Muñoz, Reyes, Covarrubias y Osorio, 1991, p. 29). Se pueden consultar más ejemplos en [www.apastyle.org](http://www.apastyle.org).

3. Las citas textuales de menos de cuatro líneas se incluirán en el cuerpo del texto entre comillas; las que tengan más de cuatro líneas se compondrán en un párrafo aparte con una justificación de 2 cm del lado izquierdo, en tipo de 11 puntos, sin entrecomillado y con interlineado sencillo, y se rematarán con la referencia entre paréntesis.

4. Si las citas no son textuales, se incluirán en el cuerpo del texto sin entrecomillado, indicando entre paréntesis la referencia correspondiente.

5. La lista bibliográfica se incluirá al final del texto y solo se listarán las referencias citadas. La lista se presentará en orden alfabético según el apellido de los y las autoras; cuando aparezcan varias obras de un mismo autor o autora, se repetirá el nombre y se ordenarán en orden cronológico (de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente), identificándolas con letras "a", "b", "c", etcétera, después del año de publicación.

6. Se seguirá el sistema APA, en su modalidad de nombre completo, para la lista bibliográfica, presentándola con el siguiente formato:

#### Libro de autor único:

Butler, Judith. (2002). *Cuerpos que importan / Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

#### Libro de dos autores:

Wellek, René y Warren, Austin. (1996). *Teoría literaria*. Madrid: Gredos.

#### Libro de varios autores:

Fernández, Sara Yaneth, Hernández, Gloria Estella y Paniagua, Ramón Eugenio. (2005). *Violencia de género en la Universidad de Antioquia*. Medellín: Universidad de Antioquia-Centro de Investigaciones Sociales y Humanas y Centro Interdisciplinario de Estudios de Género.

#### Compiladores:

Diamond, Larry y Plattner, Marc, F. (comps.) (1996). *El resurgimiento global de la democracia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.

#### Organismo, institución o asociación como autor/a:

CEPAL (Comisión Económica para América Latina) (2000). *Inversión extranjera directa en América Latina*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina.

## Capítulo o artículo en libro:

Yagüello, Marina. (1999). Las palabras y las mujeres. En Carlos Lomas (comp.), *¿Iguales o diferentes? / Género, diferencia sexual, lenguaje y educación* (pp. 101-112). Barcelona: Paidós Educador.

## Artículo en revista académica impresa:

Moreno Olivos, Tiburcio. (2015). Las competencias del evaluador educativo. *Revista de la Educación Superior*, 174, 101-126.

## Artículo en revista no especializada impresa:

Lamas, Marta. (2014, septiembre). ¿Prostitución, trata o trabajo? *Revista Nexos*, 13-16.

## Artículo de periódico impreso:

Reyna Quiroz, Julio. (2015, 24 de noviembre). En México, la violencia contra mujeres es "patrón generalizado". *La Jornada*, p. 17.

## Libro electrónico:

Vasilachis de Gialdino, Irene. (coord.) (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa. Recuperado el 13 de agosto de 2014, de <<http://jbposgrado.org/icuali/investigacion%20cualitativa.pdf>>.

## Artículo de revista electrónico sin versión impresa:

Centelles, Miquel. (2005). Taxonomías para la categorización y la organización de la información en sitios Web. *Hipertext.net*, núm. 3. Recuperado el 26 de septiembre de 2008, de <<http://www.hipertext.net/web/pag264.htm>>.

## Artículo de revista no especializada en línea proveniente de una versión impresa:

Melgar, Lucía. (2014). Nuestra violencia, nuestra impunidad [en línea]. *Revista Nexos*. Vol. 30(6).

## Artículo de periódico en línea proveniente de una versión impresa:

Miranda, Juan Carlos. (2015, 23 de noviembre). La mayoría de empleos no ofrecen ingresos ni condiciones adecuadas [en línea]. *La Jornada*. Sección Economía. Recuperado el 24 de noviembre de 2015 de <<http://www.jornada.unam.mx/2015/11/23/economia/031n1eco>>.

## Base de datos electrónica:

Rodríguez, José Luis. (2007). Comunidades virtuales, práctica y aprendizaje: elementos para una problemática. *Teoría de la educación: educación y cultura en la sociedad de la información*. 8(3), 6-22. Recuperado el 13 de octubre de 2008 de la base de datos IRESIE.

## Textos electrónicos:

Pritzker, Thomas J. *An Early Fragment from Central Nepal*. Recuperado el 8 de junio de 1995 de <<https://www.asianart.com/pritzker/pritzker.html>>.

## Tesis:

Contreras, Óscar F. (1999). Empresas globales, actores locales. Producción flexible y aprendizaje industrial en las maquiladoras. Tesis de doctorado. El Colegio de México.

## Ponencias presentadas en simposios o congresos no publicados en memorias:

Alcántara, Sánchez, Bertha María. (abril de 2015). El capital afectivo en los procesos agenciales: su acumulación y contribución en la de-re-construcción de representaciones de género. En Hortensia Moreno (coord.), *Memorias del Primer Congreso Internacional sobre Género y Espacio*. Congreso llevado a cabo en Ciudad Universitaria, D.F.

7. Las siguientes palabras en la lista de referencias bibliográficas se abreviarán así: compilador (comp.), traductor (trad.), coordinador (coord.), editor (ed.), número (núm.), sin fecha (s.f.), volumen (vol.), página (p.), páginas (pp.).

## Cuadros, gráficas y figuras

1. Los cuadros, gráficas y figuras se incluirán al final, numerados (por ejemplo: cuadro 1, figura 1, etcétera); se indicará en el texto el lugar donde se insertará cada uno.
2. Deberá enviarse el archivo original de cuadros o gráficas en Excel o Word para facilitar los procesos de edición.
3. Se procurará evitar notas en gráficas y cuadros, pero en caso de haberlas, se incluirán al final del texto con llamadas numéricas en el texto. Estos elementos de apoyo (gráficas, esquemas, figuras y cuadros) deben comprenderse sin necesidad de recurrir al texto del documento.
4. Se recomienda restringir el número de cuadros y gráficas a lo estrictamente indispensable.

5. Para la elaboración de cuadros, figuras y gráficas deben considerarse los siguientes criterios:

- el título debe ser sintético, pero suficientemente explícito
- deben indicarse las fuentes de donde procede la información
- las siglas, abreviaturas y acrónimos que aparezcan en las gráficas, cuadros, figuras y similares, deberán ser adecuadamente descritos en una nota al pie de los mismos

6. Si se incluyen figuras, cuadros o gráficas, deben citarse en el texto siguiendo una numeración arábica (por ejemplo: figura 1, gráfica 3, cuadro 5).

7. En caso de incluir fotografías u otras imágenes, deberán anexarse al final, citarse en el texto y listarse con numeración arábica (por ejemplo: figura 1, figura 2). Además, se deberán enviar en archivos adicionales por separado, en formato .jpg con un mínimo de 300 dpi. Si se usan imágenes con *copyright*, es responsabilidad de la autora o autor tramitar los permisos correspondientes.

## Nota sobre la portada

Fabián Cháirez (Chiapas, 13 de diciembre de 1987)

Egresado de la licenciatura en Artes Visuales de la Facultad de Artes en la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (2012). A lo largo de su carrera artística se ha enfocado en retratar masculinidades disidentes a través de la reinterpretación de personajes masculinos de la cultura popular mexicana. Con su obra busca cuestionar los estereotipos de género, sobre todo los que están más claramente marcados por la heteronorma.

Dentro de sus referentes en la pintura se encuentran Diego Velázquez, Joaquín Sorolla, Tamara Lempicka, Saturnino Herrán, Jesús Helguera. También es afecto a la literatura de Reinaldo Arenas, Yukio Mishima y Pedro Lemebel, como referentes cercanos a masculinidades detractoras y confrontativas que cuestionan las normas, la sexualidad y la expresión de la masculinidad.

En su obra visibiliza cuerpos disidentes, sobre todo relacionados con personajes cercanos al común étnico en México: hombres morenos con cuerpos diversos. Busca dignificar ese tipo de expresiones personales porque estamos muy acostumbrados a ver este fenotipo como algo denigrado, sobajado. Ha sido una forma de representarse y representar a esa parte de la sociedad que se ha tomado como gente de segunda o de tercera clase. Se trata de darle un giro a las representaciones negativas que se han hecho de la población queer, de la población gay, de las masculinidades disidentes, y sublimarlas dentro de la pintura.

*Novo, 2013*

*Novo, 2013* fue pintado como homenaje al escritor Salvador Novo, a quien Fabián Cháirez admira por vivir abiertamente y de manera digna y aguerrida su homosexualidad en una época en que el machismo regía en todos los ámbitos del país, incluyendo el artístico. Novo se enfrentó a un México hostil —por decir lo menos— con las personas sexodiversas y mantuvo siempre una actitud elegante pero contestataria para con ese entorno.

Al fondo de la pintura se puede ver garabateado el escudo nacional mexicano con la intención de representar una patria machista. El personaje —Novo— refleja cierto hartazgo. El artista lo presenta en una postura que

el poeta adopta en varios retratos, pero lo atavía con un vestido ampón y lo deja semidesnudo —motivos que Cháirez utiliza en varios de sus cuadros— dado que, en ocasiones, “estos elementos considerados femeninos son la única arma con la que nos enfrentamos al mundo, nuestra forma de luchar y de abrirnos espacio”.