

ISSN: 0188-9478

Año 32, vol. 63 (enero / junio 2022)

# DEBATE FEMINISTA



CENTRO DE INVESTIGACIONES  
Y ESTUDIOS DE GÉNERO

Centro de Investigaciones y Estudios de Género  
Ciudad de México, 2022

## 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, SciELO (Scientific Electronic Library Online).

CC BY-NC-ND 4.0

2022, 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: Eva Villaseñor Venegas

Imagen de portada: Mariana Elizabeth Gutiérrez Zamora: *Cuando la ciudad duerme, los muros hablan / 8M*

Desarrollo web: Diego A. Ramírez Muñoz

Diseño web: Cindy Carolina Martínez Lagos

Asistente editorial: Paola Gabriela Ortega Garay

Supervisión editorial: Modesta García Roa

Corrección de galeras: Alejandra Tapia, Modesta García Roa, Janaina Maciel y Salma Vásquez

Ventas y distribución: Ubaldo Araujo Esquivel

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

Teléfono: 55-5623-0020

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 diciembre de 2021. Imprenta: Gráfica Premier, S. A. de C. V., 5 de Febrero 2309, Colonia San Jerónimo, Chichahualco, 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

- 3** Sucesos comportamentales: estados mentales, cuerpo y género  
*Behavioral Events: Mental States, Body, and Gender*  
*Eventos comportamentais: estados mentais, corpo e gênero*  
Lucía Ciccía
- 30** Democracia, totalitarismo y progreso en *El cuento de la criada*: ¿un nostálgico cuento acerca de la esperanza?  
*Democracy, Totalitarianism, and Progress in The Handmaid's Tale: A Nostalgic Tale of Hope?*  
*Democracia, totalitarismo e progresso em O Conto da Aia: um nostálgico conto sobre a esperança?*  
Yael Valentina Yona
- 53** Plegarias diversas, cuerpos que oran. Género, religión y lenguaje  
*Diverse Prayers, Bodies that Pray. Gender, Religion, and Language*  
*Orações diversas, corpos que oram. Género, religião e linguagem*  
Enrique Vega-Dávila
- 77** Nahui Olin: el cuerpo en el verso. La escritura libre de Carmen Mondragón Valseca  
*Nahui Olin: the Body in the Verse. The Free Writing of Carmen Mondragón Valseca*  
*Nahui Olin: o corpo no verso. A escritura livre de Carmen Mondragón Valseca*  
Carolina Narváez M.

- 103** “Masculinidades callejeras”: construcciones sociales de género en Bogotá desde una perspectiva femenina y feminista

*“Street Masculinities”*: *Social Constructions of Gender in Bogotá from a Feminine and Feminist Perspective*

*“Masculinidades de rua”*: *construções sociais de gênero em Bogotá desde uma perspectiva feminina e feminista*

Nataly Camacho Mariño y Carolina Rodríguez Lizarralde

- 127** “Nos encontramos igual”. Prácticas de un feminismo intergeneracional durante el aislamiento

*“We Are in the Same Position”*. *Intergenerational Feminist Practices during Isolation*

*“Nada tem mudado”*. *Práticas de um feminismo inter-geracional durante o confinamento*

Paula Nurit Shabel

## **VIOLENCIA PATRIARCAL EN INSTITUCIONES DE EDUCACIÓN SUPERIOR**

- 153** Educación, masculinidades y violencias en la universidad

*Education, Masculinities, and Violence at the University*

*Educação, masculinidades e violências na universidade*

Mauricio Zabalgoitia Herrera

## **RESEÑAS**

- 179** Sexo y secularismo / Reseña de Joan W. Scott. (2020). *Sexo y secularismo*. Ciudad de México: CIEG-UNAM / PIEG-Colmex.

Alí Siles Bárcenas

- 185** Eros, jardín de espinas frágiles / Reseña de Alexandra Kohan. (2020). *Y sin embargo, el amor. Elogio de lo incierto*. Buenos Aires: Paidós.

María Mónica Sosa Vásquez

**190** La potencia feminista de Verónica Gago y el pensar situado desde una huelga de mujeres / Reseña de Verónica Gago. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Patricia Sánchez Aramburu

**205** NOTA SOBRE LA PORTADA



---

# ARTÍCULOS



# Sucesos comportamentales: estados mentales, cuerpo y género

*Behavioral Events: Mental States, Body, and Gender*

*Eventos comportamentais: estados mentais, corpo e gênero*

Lucía Ciccía

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

Ciudad de México, México

Recibido el 23 de diciembre de 2020; aceptado el 29 de julio de 2021

Disponible en Internet el 15 de diciembre de 2021

Cómo citar este artículo: Ciccía, Lucía. (2022). Sucesos comportamentales: estados mentales, cuerpo y género. *Debate Feminista*, 63, 3-29. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2311>

---

**Resumen:** Distintas disciplinas y epistemologías feministas han visibilizado los sesgos deterministas que permean el discurso científico predominante. Sin embargo, considero que ninguna de las críticas problematiza la lógica causa-efecto sobre la que se estructuran las relaciones físicas y simbólicas de género. En este sentido, se naturaliza una linealidad temporal que antepone lo biológico a comportamientos típicamente generizados, tales como la agresión y la competencia. Tal naturalización resulta de no problematizar lo suficiente la relación mente-cuerpo desde los estudios de género. Propongo un cruce entre el concepto de *suceso* y el *monismo anómalo* de Donald Davidson con ciertos aportes de los nuevos materialismos feministas, y sostengo que existe una sincronización temporal entre nuestros estados biológicos y nuestros estados psicológicos. A la vez, resalto la irreductibilidad de lo mental. Concluyo que interpretar de esta manera las conductas generizadas habilita una ontología del cuerpo que diluye la lógica causa-efecto, una lógica androcéntrica heredada de la ciencia moderna y fundada en un biologicismo inherentemente cisheteronormativo. *Palabras clave:* Lógica causa-efecto; Epistemología feminista; Sucesos-comportamiento

Correo electrónico: [lucia\\_ciccía@cieg.unam.mx](mailto:lucia_ciccía@cieg.unam.mx); <https://orcid.org/0000-0002-0644-883X>

Debate Feminista 63 (2022) pp. 3-29

ISSN: 0188-9478, Año 32, vol. 63 / enero-junio de 2022/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2311>

© 2022 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:** Various disciplines and feminist epistemologies have highlighted the deterministic biases permeating the predominant scientific discourse. Nevertheless, I consider that none of the criticisms problematizes the cause-effect logic structuring physical and symbolic gender relations. In this respect it is naturalized a temporal linearity that prioritizes biological aspects over typically gendered behaviors, such as aggression and competition. This naturalization results from insufficiently problematizing the mind-body relationship in Gender Studies. I propose a cross between Donald Davidson's concept of *event* and *anomalous monism* and certain contributions from the new feminist materialisms, and argue that there is a temporal synchronization between our biological and psychological states. At the same time, I highlight the irreducibility of mental aspects. I conclude that interpreting gendered behaviors in this way permits an ontology of the body that dilutes the cause-effect logic, an androcentric logic inherited from modern science and predicated on an inherently CIS-Heteronormative biologism.

*Keywords:* Cause-effect logic; Feminist epistemology; Events-behavior

**Resumo:** Diferentes disciplinas e epistemologias feministas tornaram visíveis os vieses deterministas que permeiam o discurso científico predominante. No entanto, creio que nenhuma das críticas problematiza a lógica de causa-efeito sobre a qual se estruturam as relações físicas e simbólicas de gênero. Nesse sentido, naturaliza-se uma linearidade temporal que coloca o biológico à frente de comportamentos tipicamente de gênero, como agressão e competição. Tal naturalização resulta de não problematizar suficientemente a relação mente-corpo a partir dos Estudos de Gênero. Proponho um cruzamento entre o conceito de *evento* e o *monismo anômalo* de Donald Davidson com certas contribuições dos novos materialismos feministas, e argumento que há uma sincronização temporal entre nossos estados biológicos e psicológicos. Ao mesmo tempo, enfatizo a irredutibilidade do mental. Concluo que interpretar os comportamentos de gênero nessa forma permite uma ontologia do corpo que dilui a lógica de causa e efeito, uma lógica androcêntrica herdada da ciência moderna e fundada num biologicismo inerentemente cisheteronormativo.

*Palavras-chave:* Lógica de causa e efeito; Epistemologia feminista; Eventos-comportamento

---

## Introducción a la introducción (precisiones conceptuales)

¿Cuáles son los alcances de las relaciones de género en nuestra destreza cognitiva, nuestra conducta, nuestra forma de habitar (en) el mundo? Esta pregunta, ampliamente abordada desde los estudios de género, me lleva a otros: ¿cómo puede todo ello materializarse en nuestro cuerpo, en un sentido biológico?, ¿cuál es la relación entre ese cuerpo y nuestros estados mentales,

que implican, a la vez, aprendizaje y memoria?<sup>1</sup> Estos cuestionamientos fueron disparadores de una trilogía de textos donde intento (re)pensarnos en términos de sucesos. Mi intención en tales textos no es entonces un análisis sociológico o antropológico de la forma en que el género estructura la vida social e impacta en nuestros comportamientos, sino explorar en un sentido ontológico la coimplicación entre nuestros procesos fisiológicos y estados mentales en el marco de las normativas de género.<sup>2</sup>

Pretendo aportar a una ontología del cuerpo desde una perspectiva feminista materialista capaz de diluir la actual lógica causa-efecto que, como mostraré, aún prevalece en la interpretación de nuestros comportamientos. Caracterizo dicha lógica como un rasgo constitutivo del sesgo biologicista heredado del discurso científico moderno que buscó reducir la mente al cerebro a fin respaldar una lectura cisheteronormada de los cuerpos (Ciccía, 2021a).<sup>3</sup>

Por *determinismo biológico* me refiero a la idea de que cierta configuración biológica, fija y definida —sea heredada o adquirida a lo largo de la vida—, puede disponernos de manera irrevocable a determinado tipo de conducta. Por *cerebro-centrismo* me remito a la crítica que subraya que no somos nuestros cerebros, y que la mente se encuentra corporizada, es decir, que el cerebro es necesario para nuestros estados mentales pero no suficiente. Considero *lógica causa-efecto* cualquier supuesto que implique interpretar que una cierta configuración biológica contribuye causalmente, y precede temporalmente, a un determinado estado psicológico o comportamiento típicamente generizado.

## Introducción: el caso hipotético

Los comportamientos típicamente generizados que abordo en este trabajo son la agresión, la actividad sexual, la competencia y la reactividad al estrés.

<sup>1</sup> Voy a usar indistintamente los términos *estados mentales*, *estados psicológicos* y, para los fines de este trabajo, también las nociones de *conducta* / *comportamiento*. Es decir, aquí solo me abocaré a los estados psicológicos que suponen una actitud observable. Por ejemplo, usaré de manera intercambiable *conducta agresiva* y *ser/estar agresiva*.

<sup>2</sup> En el primer texto abordé la salud mental, focalizándome en la depresión. El tercero, aún en proceso, trata de la habilidad atlética.

<sup>3</sup> Una lectura cisheteronormada es una lectura jerarquizadora en función de las relaciones de género que atribuye una naturalidad/normalidad biológica a los cuerpos cis y a las prácticas heterosexuales. Si bien en este trabajo me centro en las relaciones de género, destaco que el discurso científico moderno respaldó, simultáneamente, una jerarquización de los cuerpos en términos de raza.

Estructuro el trabajo a partir del siguiente caso que, si bien es hipotético, desde ciertas posturas podría considerarse factible en un futuro (quizás no tan lejano, quizás incierto):

Imaginemos que contáramos con la técnica y la tecnología que nos permitirían escanear la totalidad de nuestro cerebro hasta su estado molecular. Es decir, que pudiéramos “ver” número de neuronas, espinas dendríticas, densidad de receptores, qué neurotransmisores están en juego en qué sinapsis, patrones de activación y diferentes poblaciones neuronales, todo ello en un momento  $t$  específico. De la misma manera, imaginemos que podemos observar el resto de los parámetros fisiológicos asociados con otros órganos y, a la vez, su conexión con el cerebro, y que también es factible medir las concentraciones de todo metabolito, hormona, proteína u otro componente bioactivo en circulación.

Sumemos que fuera posible “capturar” a modo de fotografía y de manera instantánea la anterior descripción, exhaustiva, del estatus fisiológico global de un organismo en un tiempo  $t$  específico. Más aún, que dicha captura no requiriera de un lugar de experimentación, sino que la tecnología permitiera que el sujeto investigado no registrara que su estatus estaba capturándose. Supongamos entonces que un grupo de investigadorxs tomara *una foto de mi organismo* sin yo ser consciente de ello.

El primer interrogante es: ¿estaría este grupo de investigadorxs en condiciones de predecir cómo me comportaría en cierto contexto? En otras palabras, esa compleja descripción fisiológica contenida en la foto, ¿equivaldría a algún tipo de predictor de mi conducta en una determinada situación?

El segundo interrogante, vinculado al anterior, es: con base en mi estatus fisiológico, ¿podrían lxs investigadorxs describir mi estado psicológico sin conocer mi expresión facial-corporal? Es decir, con solo ver la foto, ¿podrían aproximarse a si en ese instante estoy siendo agresiva o competitiva, estresada, etcétera?

Ambos interrogantes comparten el presupuesto de que, a partir de un conocimiento pormenorizado de mi fisiología, puede “accederse a” ya sea mis conductas futuras, ya sea mi sentir presente. El punto neurálgico para problematizar los dos cuestionamientos radica en cómo interpretamos la relación entre nuestro cuerpo y nuestros estados mentales.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Podría argumentarse que los problemas aquí planteados resultan triviales y, en efecto, los estudios sociales responderían de manera evidentemente negativa a ambos interrogantes. Quiero

Mientras que el primer interrogante supone claramente un vínculo causal entre mi estatus fisiológico y mi conducta *posterior*, sea o no inmediata, el segundo interrogante no implica esta temporalidad causal. Sin embargo, supone una correlación de equivalencia entre mi estado fisiológico  $x$  y mi estado psicológico y en un momento  $t$ . De alguna manera, responder de manera afirmativa al primer interrogante supone también dicha correlación de equivalencia, solo que en dos tiempos. Por tanto, una respuesta afirmativa al primer interrogante difícilmente puede negar el segundo.

Aunque podemos pensar que el primer interrogante es negativo para las epistemologías críticas del discurso científico predominante, e incluso para ciertas corrientes feministas, en las dos primeras secciones sostengo que es afirmativo desde una reconceptualización de la noción de causa.

En la tercera sección sostendré que afirmar el primer interrogante resulta de reproducir ciertos sesgos biologicistas mediante los cuales naturalizamos el orden físico y simbólico de género. Para problematizar tal reproducción, incorporaré la noción de *suceso* y la propuesta del *monismo anómalo* del filósofo Donald Davidson.

Considero nuestras conductas como una sincronización *mental / corporal*, a la vez que expongo rasgos distintivos de lo mental. El objetivo es invalidar fundamentalmente el segundo interrogante, lo cual implica la negación automática del primero. Retomo algunos aportes de autoras de los nuevos materialismos y propongo reinterpretar nuestros comportamientos generizados en términos de sucesos.

Finalmente, subrayo la necesidad de profundizar en la relación mente-cuerpo desde los estudios de género, un punto estratégico para desandar la lectura cisheteronormada —androcéntrica— de los cuerpos.

---

mostrar que el *no* generalmente se basa en dejar a un lado el cuerpo en tanto materia, hecho que resulta en un vacío ontológico desde el que reproducimos la dicotomía materia-discurso. En consecuencia, solemos caer en lecturas biologicistas que no resultan tan triviales en el área de la salud ni en comportamientos específicos para interpretar la identidad, ciertas actividades y destrezas, etcétera. A lo largo del trabajo mostraré la relevancia de desarrollar desde una perspectiva materialista por qué son negativas ambas respuestas. Para ello, me serviré de algunas posturas pertenecientes a la esfera de la filosofía analítica (para un detalle de la tradición filosófica occidental relativa al problema mente-cuerpo sugiero Pérez, 1999) y ciertos aportes de los nuevos materialismos señalando, a la vez, que incluso estos últimos naturalizan la lógica causa-efecto que me propongo cuestionar.

## Comportamiento generizado: ¿cuáles son las críticas fundamentales al discurso científico?

El discurso neuroendocrinológico predominante sostiene que las diferencias comportamentales relativas a los géneros son consecuencia de los roles en la reproducción; argumenta que estos explican la existencia de dos cerebros sexo-específicos con habilidades cognitivas-conductuales características (Ciccía, 2018). En este contexto, el “género” incluye aquellas habilidades cognitivas-conductuales no vinculadas directamente con los roles en la reproducción, pero que se derivan de estos. En oposición con este discurso explícitamente determinista y biologicista, nos encontramos con ciertas teorías constructivistas provenientes de la sociología, la antropología, los estudios de género y la teoría queer, entre otras, que explican las diferencias comportamentales a partir del determinismo social implicado en los discursos normativos de género.

Para conciliar estas dos posturas antagónicas, en las últimas dos décadas han emergido nuevos marcos conceptuales que, por un lado, buscan invalidar el determinismo biológico y el cerebro-centrismo que caracterizan el discurso científico; y, por otro, problematizan el giro discursivo de las lecturas constructivistas que dejaron a un lado el cuerpo, el dinamismo y la agencia que caracterizan la materia (Alaimo y Hekman, 2008).<sup>5</sup>

Los intentos por tal conciliación podemos encontrarlos en la neurociencia social, la neuroendocrinología social, los trabajos de feministas empiristas pertenecientes a la *NeuroGendering Network* y los nuevos materialismos feministas. Con sus diferencias —especialmente respecto de su postura ante el cerebro-centrismo y de cómo entienden el determinismo—, el punto en común que reúnen los trabajos que se inscriben en una, o más de una, de estas categorías, es que incorporan la noción de *biosocialidad* para subrayar el carácter plástico de nuestro organismo, los procesos epigenéticos que en él ocurren y la experiencia como modificadora de nuestra fisiología. Si bien suscribo su reconceptualización de *lo biológico*, considero que estas posturas, al no problematizar el sesgo biologicista con que se interpreta nuestros estados mentales, terminan por adoptar una perspectiva evolutiva desde la cual asumen la lógica *causa-efecto* para interpretar conductas generizadas.

<sup>5</sup> Si bien en sociología de la salud hay una línea de análisis centrada en la experiencia subjetiva, no se ha ocupado de problematizar cómo se materializa biológicamente tal experiencia.

Por lo tanto, en esta sección reviso críticamente las posturas del aspecto social de las neurociencias y de ciertas investigadoras de la Red. La segunda sección la dedico a las autoras de los nuevos materialismos y señalo sus aportes y limitaciones.

## **Las críticas desde la neurociencia social y la neuroendocrinología social**

Para señalar los sesgos relativos al *determinismo biológico* que tiñe los presupuestos del discurso neuroendocrinológico predominante, los investigadores Cacioppo y Berntson (2002) plantearon la necesidad de un análisis multinivel. La idea central de este enfoque proviene de la neurociencia social y sostiene que no es posible explicar nuestro comportamiento ni desde un enfoque totalmente biológico ni desde un enfoque totalmente social, razón por la cual debemos implementar una lectura *biosocial* de nuestra conducta.

Cacioppo y Berntson consideran que el cerebro impacta la conducta al tiempo que la interacción social tiene un impacto sobre el cerebro y el *posterior* desarrollo comportamental. Aportan dos ejemplos para respaldar sus ideas.

En el primero se refieren a un estudio en el que se observó a monos que han experimentado una privación táctil en periodos tempranos del desarrollo, y para quienes el contacto es un factor más determinante que la alimentación respecto del apego materno-infantil, muestran un cambio permanente en el eje hipotálamo-pituitaria-adrenal (HPA). Dicho cambio, concluyen en el estudio, causa que, en contextos de estrés, se desencadene, vía cortisol, una respuesta más reactiva que la normal (Cacioppo y Berntson, 2002, p. 5).<sup>6</sup>

El segundo ejemplo que utilizan se basa en investigaciones en las que se concluye que los niveles de testosterona en primates machos no humanos promueven el comportamiento sexual, al mismo tiempo que la disponibilidad de hembras receptivas influye en estos niveles de testosterona. A continuación dirán que la psicología social demostró que “la exposición a materiales violentos y eróticos influye en el nivel de excitación fisiológica en los varones, y que este nivel de excitación fisiológica tiene una influencia recíproca

<sup>6</sup> Voy a volver a este ejemplo porque también es tomado por las nuevas materialistas para describir el impacto de los procesos epigenéticos en las personas que han vivido en el estigma social.

en las percepciones y tendencias hacia el sexo y la agresión” (Cacioppo y Bertson, 2002, p. 6).<sup>7</sup>

Como puede advertirse a partir de los estudios citados por los autores, la idea de un análisis multinivel supone que cierta interacción social afecta al organismo “preparándolo” para una respuesta ulterior. En otras palabras, a partir de una reconfiguración biológica dada por la experiencia social se desencadenaría una conducta específica.

Resulta paradójico que la crítica al determinismo biológico se dé con una propuesta que continúa enmarcada, literalmente, en una interpretación determinista de la conducta. Solo que, a diferencia del determinismo del innatismo clásico que desvincula los genes del ambiente, los autores consideran elementos sociales que actúan vía modificación cerebral y resultan en cambios *permanentes* que se reflejarán en conductas posteriores, como la reactividad al estrés.

La perspectiva evolutiva es evidente en la comparación entre primates no humanos y personas. La presunción de la testosterona como *causa* de una excitación fisiológica que luego explica ciertas conductas (como la sexualidad o la agresión) reproduce los estereotipos de género en términos físicos y simbólicos.

En términos físicos, porque los autores establecen una relación directa entre la testosterona, los machos/varones (cis) y la agresión y la sexualidad, como si hembras y mujeres no sintetizaran testosterona. Más aún, solo estarían disponibles para afectar los niveles de testosterona de machos/varones. En términos simbólicos, porque las conductas vinculadas con la testosterona son las típicamente asociadas con *lo masculino*.<sup>8</sup>

Finalmente, el enfoque multinivel es a todas luces cerebro-céntrico, puesto que los autores interpretan el cerebro como una especie de “filtro” en un flujo de doble dirección: del cerebro a la conducta social/de la experiencia social al cerebro. Asimismo, tratan los factores sociales como sumatorios o periféricos. Este tipo de postura se alinea con interpretaciones dimórficas de los cerebros.

Por su parte, la neuroendocrinología social es inversa a la neuroendocrinología del comportamiento. En contraste con la segunda —basada en el estudio

<sup>7</sup> Todas las traducciones son de la autora.

<sup>8</sup> Con *lo masculino*, en este trabajo me refiero a la masculinidad hegemónica: la asociada al varón cis blanco heterosexual.

de las hormonas en tanto causa de nuestras conductas—, la primera indaga de qué manera la experiencia social puede afectar los niveles hormonales.

Sari Van Anders es un referente en este campo de conocimiento, reconocida y citada por las investigadoras de la Red y ciertas autoras que se inscriben dentro de los nuevos materialismos feministas. El motivo es que su trabajo rompe con una lectura dimórfica de la testosterona. El equipo de Van Anders enfatiza que la herencia es un factor más que contribuye con su síntesis, entre otros. Asimismo, subraya que el factor heredable no está desvinculado de los contextos sociales (Hyde *et al.*, 2019, p. 6). Los otros factores van desde los ambientales (hora del día, estación del año) hasta nuestras prácticas sociales. En relación con este último punto, la investigadora realizó estudios para evaluar el impacto de prácticas típicamente generizadas en la regulación de la testosterona (Van Anders, 2013).

En sus resultados encontró una correlación positiva entre las prácticas de crianza —que implican un contacto cálido, cercano, de apoyo o amoroso— y la disminución de concentración de testosterona en sangre. Ambas correlaciones independientemente del sexo (la genitalidad) de las personas. En contraste, en contextos de competencia —que implican disputas en la adquisición de recursos— observó un aumento en la concentración (Van Anders, 2013; Hyde *et al.*, 2019). Los estudios describen ciertas culturas en las que se observa que los padres que realizan tareas de cuidado muestran bajos niveles de testosterona, y constatan que tales tareas explican los niveles observados (Van Anders *et al.*, 2015).

El espíritu de la neuroendocrinología social es “estudiar los sustratos neurobiológicos que evolucionaron para el comportamiento social y atender a la vez los factores socioculturales” (Van Anders, 2014, p. 256). Van Anders concluye que la respuesta a la testosterona ha evolucionado para adaptarse a ciertos contextos conductuales, pero no a otros (Hyde *et al.*, 2019, p. 6). Quiero señalar dos cuestiones que se derivan de esta conclusión.

Primero, dicha conclusión supone que, en nuestra especie, el sentido evolutivo del aumento en las concentraciones de testosterona es su implicación en comportamientos sociales específicos. Al igual que en el análisis multinivel, en esta afirmación subyace el supuesto de un flujo de doble dirección, donde lo social modifica lo biológico para que luego dicha modificación oriente al organismo hacia cierta conducta. En segundo lugar, esta hipótesis parece cuestionar los binarios de género. En efecto, podríamos aceptarla en un sentido físico, esto es, porque rompe con la idea de los factores genéticos como únicos contribuyentes a las concentraciones de testosterona.

Sin embargo, este tipo de hipótesis e interpretaciones reproducen el sesgo biologicista que perpetúa el orden simbólico de género: alimenta un imaginario donde el cuidado es representado por personas “con bajos niveles de testosterona”. En consecuencia, legitima la feminización de las tareas de cuidado.

En otras palabras, las lecturas revisadas habilitan la siguiente interpretación: *por su rol en la reproducción, los varones (cis) producen, al menos en promedio (sea de manera basal, debido a una respuesta ambiental o a su desempeño en la caza), más testosterona que las mujeres, hecho que explica tanto su tendencia a competir por la adquisición de recursos como su alejamiento de las tareas de cuidado.*

El abordaje social desde las disciplinas científicas “neuro” critica el determinismo biológico solo en un sentido innatista, al enfatizar que la experiencia impacta y modifica nuestro organismo. Sin embargo, asume que tal modificación resulta en un aumento o disminución de testosterona que, vía cerebro, explica una conducta ulterior que *se convierte en permanente*. Así, los niveles de testosterona parecen fungir como una explicación causa-efecto de conductas típicamente generizadas, tales como la agresión, la sexualidad, la competencia y el cuidado.

En definitiva, la implementación de este tipo de enfoque continúa anclada en interpretaciones biologicistas y cerebro-centristas, que reducen la singularidad del comportamiento humano a una molécula.

## ¿Qué dicen las feministas empiristas de la Red?

Investigadoras de la *NeuroGendering Network*, una red interdisciplinaria creada en 2010 con el fin de sistematizar las investigaciones críticas del discurso neurocientífico predominante, han mostrado que no hay una correspondencia biunívoca entre los cerebros y la genitalidad.

La reconocida neurocientífica Daphna Joel sostiene que la variabilidad cerebral y, *consecuentemente*, comportamental, es una ventaja evolutiva, un aspecto adicional de la reproducción sexual como fuente de variabilidad (Joel *et al.*, 2020, pp. 165-166). Esta manera de interpretar la variabilidad cerebral hace explícita la asunción causal entre cerebro y conducta.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Abordo la idea de variabilidad cerebral, cerebro mosaico y plasticidad en Ciccía (2021b), donde muestro que persisten presupuestos acerca de configuraciones fisiológicas, cuando no sexo-específicas, biológicas, cuando no determinantes predisponentes, como desencadenantes de estados psicológicos depresivos.

Sigrid Schmitz, otra integrante de la Red y partidaria de los nuevos materialismos, sostiene que el cerebro está formado por la experiencia generizada, que influye recíprocamente en la cognición y el comportamiento. Esta investigadora plantea que la encarnación de la experiencia establece una conexión entre “las construcciones socioculturales y las constituciones de las corpo-realidades de género sin hacer deducciones tendenciosas sobre causa y efecto y sin dicotomizar sexo (como parte biológica) y género (como parte sociocultural)” (Schmitz, 2012, p. 163).

La explícita controversia causa-efecto planteada por Schmitz no problematiza la existencia de un principio causal, sino que lo complejiza de acuerdo con una lectura dinámica y plástica, la cual, al situarnos como organismos biosociales, cuestiona la dicotomía entre naturaleza y cultura mediante las nociones de *encarnación* y *reciprocidad*. Pero desde tal noción no se explora la relación mente-cuerpo, sino que predomina la idea de flujo en doble dirección donde, al igual que en la tesis central del análisis multinivel, el cerebro opera como un filtro que, en constante retroalimentación con nuestra experiencia social, nos prepara para desencadenar ciertas respuestas.

Por su parte, en una entrevista a Katrina Karkazis luego de la publicación del libro *Testosterona: una biografía no autorizada* (en coautoría con Rebecca Jordan-Young, integrante de la Red), le preguntan: “¿Creen que no existe un *link* entre testosterona y violencia?” Ella responde: “No, eso es muy plano [...] es que el *link* es débil. Dado este *link* débil, debe haber algo más [...] otros factores, y es probable que sean sociales y culturales” (Anthony, 7 de diciembre de 2019).

Al siguiente interrogante, “Los varones son alrededor de veinte veces más propensos a ir a la cárcel que las mujeres. ¿Tu argumento es que no hay razones biológicas para eso o simplemente que la biología aún no ha sido establecida?”, Karkazis responde: “Es lo último. No estamos diciendo que no haya alguna relación entre factores biológicos y agresión, pero ciertamente no podemos decir que se debe a la testosterona”.

Karkazis asume que tanto la testosterona como otros factores biológicos son contribuyentes causales de la violencia y la agresión. Más aún, sin problematizar las diferencias de género que arguye la persona entrevistadora al referirse a la probabilidad de ir a la cárcel, los factores biológicos que Karkazis asume suponen sexo-especificidad.

Las interpretaciones hasta aquí revisadas no solo se fundan en la lógica causa-efecto. Además, dejan sin cuestionar el cerebro-centrismo. Como he

destacado en otros trabajos, por supuesto suscribo la crítica que invalida la caracterización de los cerebros de acuerdo con la genitalidad, y además eso no implica considerarlos la *causa* de nuestra variabilidad comportamental.

## Los aportes y las limitaciones de los nuevos materialismos feministas

El espíritu de los nuevos materialismos es retomar la biología desde una dimensión social, sin miedo a caer en lecturas deterministas (Alaimo y Hekman, 2008, p. 1). Para las autoras que se inscriben dentro de este marco teórico es necesario resignificar la interpretación biológica de los cuerpos: enfatizar la diversidad, nuestra plasticidad y el constante “hacernos” a través de nuestro diálogo con un ambiente fluctuante (Pitts-Taylor, 2016, p. 4).

Un aporte teórico fundamental en este sentido lo encontramos en el concepto de intra-acción desarrollado por Karen Barad. A diferencia de la noción de interacción, que supone elementos que primero existen y “luego” interactúan, la intra-acción supone que tales elementos no preexisten. Más bien se trata de entidades que emergen y se constituyen como tales en el momento mismo de su intra-acción (Barad, 2003).

Para Barad, los elementos que intra-actúan no son solo materiales. Los discursos también forman parte del conjunto de entidades que intra-actúan y resultan en una unidad ontológica —fenómeno— *indeterminada* por su dinamismo. Muchas autoras han aplicado y desarrollado la noción de intra-acción para interpretar la relación que existe entre los discursos y el cuerpo, entre el sexo y el género.

### *Intra-acción y mente corporizada desde los nuevos materialismos*

En su obra *The Brain's Body: Neuroscience and Corporeal Politics*, Victoria Pitts-Taylor, feminista materialista e integrante de la Red, retoma el concepto de *intra-acción* para criticar tanto el determinismo como el cerebrocentrismo presente en los presupuestos e hipótesis del discurso neurocientífico dominante.

Su crítica al determinismo la encontramos en su análisis sobre la oxitocina. Pitts-Taylor alerta sobre el trato atomista que suele darse a la llamada “hormona del amor”, debido a que se la vincula con una variedad de experiencias afectivas que incluyen “confianza”, “amor romántico” y “lazos de parentesco”.

La autora sostiene que esta interpretación oscurece otros sistemas neurales de los cuales se piensa que también están involucrados en la confianza, la cooperación, el apego y la respuesta sexual. Tales sistemas, dirá la investigadora, pueden *intra-actuar* con la producción y el uso de oxitocina, así como con las relaciones dinámicas que estos mantienen con su ambiente (Pitts-Taylor, 2016, p. 102). De acuerdo con lo anterior, el modelo heteronormado de las investigaciones científicas “no considera que los vínculos no reproductivos, no heterosexuales u otro tipo de parentesco queer en la vida humana, estén biológicamente habilitados” (Pitts-Taylor, 2016, p. 115).

Con la alusión a una suerte de habilitación biológica de los lazos afectivos, la autora asume que una biología, en este caso dinámica y multicausal y que puede resultar de la *intra-acción* entre sistemas neurales junto con la experiencia social, desencadena —o habilita— cierto comportamiento de apego o respuesta sexual.

En efecto, la noción misma de *intra-acción* se funda en el principio de causalidad. La idea es que las entidades —que serían *las causas*— no tienen límites precisos y sus *efectos* no son fijos. En cambio, dependen de cómo intervienen en un fenómeno dado. Es decir, esta noción subraya la indeterminación de los elementos *intra-actuales* y sus efectos.

Respecto del cerebrocentrismo, la autora niega que la mente sea lo que “hace el cerebro”. Describe que tal idea es materialista —al asumir que todas las propiedades mentales derivan de la organización de la materia— y reduccionista —al postular que dicha organización se circunscribe a los procesos neuronales— (Pitts-Taylor, 2016, p. 44).

En contraste, Pitts-Taylor retoma la noción de *mente corporizada* propuesta en la década de 1990 por el neurobiólogo chileno Francisco Varela (Varela y Thompson, 2017). De acuerdo con esta, la mente no es reductible a un solo órgano o sistema, sino que depende de la experiencia vivida por un cuerpo con muchas capacidades sensoriomotoras. Es decir, “la mente es dependiente de, e incluso es constituida por, la acción del cuerpo en su conjunto y sobre el medio ambiente” (Pitts-Taylor, 2016, p. 45).

En palabras del propio Varela, “el cerebro está íntimamente conectado con todos los músculos, con el esqueleto, los intestinos y el sistema inmunitario, los flujos hormonales y así sucesivamente” (2000, p. 4). Destaco que el autor sostiene de manera explícita que la materia es el soporte de la mente, pero que la mente tiene un efecto directo sobre la materia: se trata de “una calle de dos direcciones y no tan solo de una dirección” (2000, pp. 6-7).

Si bien Varela (1995) incorpora la noción de *sincronización* para referirse a los diferentes ensambles neuronales que se activan de manera sincrónica (sincronía neuronal), dando al estado mental su característica multimodal (por ejemplo, sensorial, emocional, visual), no remite a una sincronización entre los estados cerebrales y los estados mentales. Su postura emergentista bajo la idea de flujo en dos direcciones se enfrenta con el problema de la causalidad descendente. Aunque no lo abordaré aquí, considero que el monismo anómalo de Davidson y su incorporación de la noción de *superveniencia* puede superar este problema.<sup>10</sup>

Finalmente, Pitts-Taylor hace un cruce entre la filosofía analítica y la epistemología feminista. Así, incorpora la idea de mente extendida de Andy Clark y la cognición situada de Haraway para, desde una lectura fenomenológica, afirmar que la mente es el cuerpo en el mundo y respaldar la noción de *pluralismo epistémico* (Pitts-Taylor, 2016, pp. 59-63).

Asimismo, la socióloga cuestiona que las propiedades mente-cuerpo estén prefiguradas por la evolución y resalta que se encuentran embebidas en eventos particulares, contexto-dependientes (Pitts-Taylor, 2016, pp. 63-64). Volveré a ello en la próxima sección, pero adelanto que suscribo cada una de sus posturas. Sin embargo, y también regresaré a ello, la autora no aclara cómo se relacionan la mente y el cuerpo, ¿son lo mismo? O, en sintonía con Varela, sostiene que la mente emerge y tiene efectos sobre la materia. Si así es, ¿de qué manera?

Por lo anterior, sumado a su análisis mediante el concepto de *intra-acción*, considero que Pitts-Taylor no cuestiona la lógica causa-efecto para interpretar nuestro comportamiento.

### *Procesos epigenéticos desde los nuevos materialismos*

Redefinirnos como seres biosociales encuentra respaldo en el giro epigenético ocurrido en los últimos treinta años. Un giro que rompió con la idea acerca de que una programación genética desvinculada de su ambiente desencadena mecánicamente nuestro fenotipo (Nicolosi y Ruivenkamp, 2012).<sup>11</sup>

La epigenesis vino a consolidar la idea de que la experiencia social modifica nuestro organismo, algo presente en las posturas que he revisado. Sin

<sup>10</sup> Aunque también hay críticas en este sentido (Kim, 1993).

<sup>11</sup> El concepto fue introducido en 1930 por Conrad Hal Waddington para describir las interacciones que en la ontogénesis dan origen a determinados fenotipos (Jablonka, 2016, p. 46).

embargo, este fenómeno es leído como un neodeterminismo: se asume que los cambios en la expresión génica dados en ciertos momentos del desarrollo o en situaciones adversas, como casos de desnutrición o violencia, son fijos y condicionantes de futuras experiencias, que incluyen el desarrollo de ciertas capacidades (Schmitz, 2012; Pitts-Taylor, 2016).

Alertando sobre la continuidad de este tipo de sesgos deterministas en clave epigenética, algunas autoras han interpretado estos procesos desde el marco de los nuevos materialismos. Antes de considerar a tres autoras fundamentales en este sentido, describiré brevemente la postura de Eva Jablonka, sin duda el referente de este campo de conocimiento y el punto de partida de las nuevas materialistas.

Jablonka subraya una función recíproca entre factores y mecanismos epigenéticos y conducta (Jablonka, 2016, p. 47), y explica que la desigualdad social (como la pobreza) está correlacionada con un riesgo incrementado a padecer cáncer, enfermedades cardiovasculares y desórdenes psicológicos; la autora sostiene que todas estas condiciones tienen subyacentes epigenéticos (Jablonka, 2016, p. 50).

Quiero detenerme en la equiparación de ciertas enfermedades orgánicas específicas (como las que resultan de células tumorales) con estados mentales que se interpretan como patológicos y para los cuales no se conocen correlatos neuronales específicos. Este tipo de equiparación, a mi juicio sesgada por una concepción biologicista, es la que permite a Jablonka referirse a la herencia epigenética y a trabajos que encontraron ciertas “susceptibilidades” en hijos de sobrevivientes del Holocausto. Por ello, insiste en la necesidad de indagar si los efectos epigenéticos de las guerras aumentan o disminuyen el riesgo de futuros conflictos domésticos y sociales, por ejemplo, si predisponen a los hijos de las víctimas a ser más sensibles al estrés, agresivos o reactivos a la agresión en condiciones adversas (Jablonka, 2016, p. 55).

Este tipo de conceptualizaciones será sobre el que se centren las nuevas materialistas. Así, Noela Davis retoma a Foucault y Barad para aludir a la epigenética como un fenómeno producido por la intra-acción de factores discursivos y materiales (Davis, 2014, p. 66). La epigénesis, en los periodos críticos durante el desarrollo temprano,

prepara el patrón típico de respuesta de un organismo al medio ambiente, dándole al organismo sus características particulares e individuales, sus resiliencias y debilidades, y la personalidad que guía, pero no determina de antemano, sus interacciones ambientales futuras [...] Aunque la expresión génica es relativamente estable, el organismo siempre

responde a las características específicas de su contexto ambiental y siempre está abierto a más modificaciones ambientales (Davis, 2014, p. 69).

Para respaldar esta afirmación, Davis menciona estudios en los que se observó que el estigma social repercute en el eje HPA y tiene como resultado una función incrementada de dicho eje, lo cual ocasiona una mayor reactividad al estrés (2014, p. 72). Esta idea, que recuerda al enfoque multinivel, es reforzada al afirmar que la reactividad puede heredarse incluso si una persona no experimentó el estigma. Es decir, con nacer en el estigma “el individuo está genéticamente preparado para responder a un ambiente de alto estrés” (Davis, 2017, p. 124).

En la misma línea se ubica la materialista Lisa Weasel, para quien los procesos epigenéticos

sirven como sitios de integración e interfaz entre fenómenos socio-materiales como el estrés, la dieta y las exposiciones químicas ambientales [...] que a su vez regresan a ciclos que influyen en nuestra percepción, representación y corporización en el mundo (Weasel, 2016, pp. 111-112).

Por su parte, Samantha Frost introduce la noción de *seres bioculturales*. En la obra fundacional donde trabaja dicha noción, *Criaturas bioculturales*, concluye que “los procesos de la percepción sensorial e imaginativa generan reacciones energéticas químicas dentro y entre las células, transformando el funcionamiento de las células y la respuesta del sistema endócrino” (Frost, 2016, p. 148).

La autora explica que estos procesos de materialización e incorporación no abonan para ceder terreno al reduccionismo biológico, puesto que una experiencia o una norma sea incorporada, materializada, biológicamente embebida, no significa que se convertirá en una “característica fija de la criatura biocultural en cuestión” (2016, p. 149). Por reduccionismo biológico ella entiende un tipo de determinismo: la idea de que un cambio epigenético sea irreversible. Su énfasis en el carácter dinámico de la epigénesis no deflaciona la lógica causa-efecto para interpretar nuestro comportamiento, sino para criticar la idea de mecanismos *causales lineales* (Frost, 2018, p. 558).

En un trabajo reciente, remite a los procesos epigenéticos como la capacidad del cuerpo para anticipar su respuesta en un contexto posterior. Así, incorpora el concepto de *cuerpo atento* (*attentive body*) para referirse a uno que adquiere conocimiento para moverse y funcionar en el mundo:

un cuerpo que activamente interpreta su entorno y es capaz de cambiar su composición y función de manera que disminuya los efectos negativos en experiencias futuras (2020, p. 26):

Las personas que atraviesan experiencias de desigualdad, ya sea a través de las formas en que el racismo estructural restringe los patrones de vida, a través de micro agresiones raciales y de género diarias o mediante jerarquías institucionales, generan perfiles epigenéticos que promueven, más adelante en la vida y transgeneracionalmente, una mayor reactividad al estrés, lo que a su vez las vuelve susceptibles a enfermedades (2020, p. 18).

En síntesis, la interpretación que hacen las autoras de los nuevos materialismos de los procesos epigenéticos sin duda amplía y profundiza el criterio de causalidad, e incorpora la temporalidad, el dinamismo y la reversión. Es decir, la predisposición no equivale necesariamente a predicción, puesto que el cuerpo puede seguir modificándose según la experiencia vivida y por tanto se plantea una disposición indeterminada. Además, las autoras comprometen todo el cuerpo y son críticas del cerebrocentrismo desde el que se pretende explicar nuestro comportamiento. La epigenética muestra que nos hacemos de prácticas discursivas-materiales.

Sin embargo, las autoras asumen que una reconfiguración biológica prepara el terreno para desencadenar una conducta específica en un contexto determinado, incluso de forma heredada. Así, validan el primer interrogante del caso hipotético, y esto es así, considero, porque no problematizan la relación mente-cuerpo.

Las ideas de *reciprocidad*, de *ciclos que influyen*, de una imaginación a partir de la cual se “generan” reacciones químicas, muestra un vacío ontológico relativo al cómo. Nuestros estados psicológicos parecen perder materialidad en una suerte de nuevo dualismo, o reducirse a una biología causal capaz de explicarlos.

## **El monismo anómalo de Davidson: del flujo en dos direcciones a los sucesos comportamentales**

Las nociones de *seres biosociales* y *bioculturales* no problematizan la causalidad para interpretar nuestros comportamientos, hecho que resulta de reconceptualizar la biología sin abordar la particularidad de nuestros estados psicológicos. Esto es especialmente evidente en los casos vistos para la testosterona, la agresividad y la competencia. En lo que refiere a procesos

epigenéticos y reactividad al estrés, persiste una interpretación que objetiva en clave molecular un estado mental generizado.

Vale precisar por qué generizado, puesto que no es tan explícito como en el caso de la testosterona. El estrés es definido como un miedo, real o percibido, por nuestra integridad física y psicológica, que dispara una respuesta adaptativa (Juster *et al.*, 2019, p. 2). La hormona principal liberada en estos casos por la vía del eje HPA es el cortisol, el glucocorticoide ya mencionado en el análisis multinivel, involucrado en la regulación de importantes funciones homeostáticas, metabólicas, inmunológicas y cardiovasculares (Lee *et al.*, 2015, p. 210). Se ha propuesto que la evolución ha conservado un patrón de “lucha o huida” típico de los hombres, y un patrón de “cuidar y hacerse amigo” típico de las mujeres, a fin de favorecer las conductas de crianza y socialización para hacer frente al estrés; asimismo, se sostiene que la reactividad del eje HPA difiere notablemente en función del ciclo menstrual, el uso de anticonceptivos y el embarazo (Lee *et al.*, 2015, p. 210). En otras palabras, la canalización del estrés sería sexo-específica, donde la respuesta agresiva se vincula con una respuesta adaptativa masculina, y la inestabilidad, con una femenina.

Es evidente que la pretendida objetividad molecular para interpretar nuestra conducta continúa anclada en la narrativa evolutiva del macho cazador y la hembra cuidadora; narrativa heredada del discurso científico androcéntrico de la segunda mitad del siglo XIX, y que desde los estudios de género ha sido tan ampliamente criticada por legitimar la polarización de los roles sociales mediante justificaciones biológicas sesgadas (Fox-Keller, 1991; Fausto-Sterling, 2006).

Así, acciones como agredir o cuidar continúan vinculadas de manera causal a ciertos parámetros fisiológicos interpretados como sexo-específicos, desde los que la genitalidad se vuelve *habilitación* y *legitimación* de conductas diferenciadas.

Es interesante ver cómo siguen operando estos sesgos biologicistas heredados, incluso en ciertas críticas al discurso científico predominante: ¿por qué miramos solo la testosterona para tareas generizadas? ¿Acaso no puede evaluarse si otros parámetros “no generizados” también varían? Con esto no estoy asumiendo que dichas variaciones sean la causa de conductas posteriores. Lo que quiero es evidenciar la manera en que estas hipótesis en sí mismas reproducen las normativas de género.

En el mismo sentido, puesto que los niveles de cortisol no han sido establecidos como sexualmente dimórficos, al menos por ahora, desde la

biomedicina se busca una diferencia sexo-específica, ya sea en su variación, su metabolismo, su secreción en ciertas condiciones o su impacto.

De cualquier forma, el hilo conductor entre el discurso neuroendocrinológico más conservador y las posturas críticas ante este es asumir que la biología, sea en clave determinista y dimórfica, sea en versión plástica y polimórfica, funge como causa o contribuyente causal de comportamientos típicamente generizados.

Si las prácticas generizadas no derivan causalmente de la genitalidad, problematizar esta supuesta lógica causa-efecto requiere profundizar en la noción de estado mental. Con este fin propongo incorporar desde los estudios de género y la epistemología feminista el *monismo anómalo* propuesto en la década de 1970 por Donald Davidson. Dicho monismo sostiene dos tesis fundamentales: la primera es la teoría de la identidad según la cual cada suceso físico es idéntico a un suceso mental (Davidson, 1981; Pérez, 1999). Davidson habla de sucesos mentales y físicos en el entendido de que un suceso corresponde con un estado mental y un estado físico particulares, es decir, individuales e irrepetibles, que ocurren en un tiempo singular (1981, p. 9).

En otras palabras, la teoría de la identidad plantea la posibilidad de que existan dos descripciones, una mental y una física, para un mismo suceso (Pérez, 1999, p. 38). Algo fundamental es que, para Davidson, el rasgo distintivo de lo mental es —siguiendo a Franz Brentano— la intencionalidad: las acciones intencionales, junto con los pensamientos, esperanzas y sentimientos, pertenecen al dominio de lo mental (Davidson, 1981, pp. 10-11). Un estado mental es, de acuerdo con lo anterior, aquel que puede describirse mediante verbos psicológicos (creer, desear, conocer, recordar, sentir). Por tanto, las conductas aquí revisadas entran en la categoría de lo mental e implican una actitud intencional.

Lo que Davidson entiende por *físico* es muy amplio, e incluye las ciencias naturales. Para el caso que nos ocupa, consideraré lo físico solo en relación con nuestro organismo; por lo tanto, me referiré a “lo biológico”, excepto al hablar de superveniencia.<sup>12</sup>

La segunda tesis del monismo anómalo es que los sucesos mentales *no son* reductibles a los sucesos biológicos por dos motivos: uno es que no

<sup>12</sup> Agradezco a Diana Pérez por sus precisiones acerca de la filosofía de Donald Davidson.

existen leyes psicofísicas estrictas que puedan explicar y predecir los estados mentales (Davidson, 1981; Pérez, 1999). Por ley psicofísica se entiende una correlación directa entre estados mentales y biológicos. La inexistencia de dichas leyes se debe al carácter *holístico* de lo mental (Pérez, 1999, p. 44).

Lo *holístico*, según Davidson, significa que un cierto estado mental implica un conjunto de creencias y deseos que no se circunscriben a tal estado. En sus palabras, “las creencias y los deseos se revelan en la conducta solo modificados y mediados por otras creencias y deseos, actitudes y atenciones, sin límites” (citado en Pérez, 1999, p. 44). Esta cualidad es lo que explica el carácter anómalo de lo mental.

Entonces, cuando un cierto estado mental nos sucede, existen, en simultáneo, otros estados mentales que se relacionan en red y que, a su vez, interactúan con el estado mental en cuestión. Desde esta perspectiva, la conducta agresiva o reactiva no puede recortarse de la historia de la persona que la manifiesta.

El segundo motivo es que no es posible definir los conceptos mentales apelando solamente a conceptos biológicos, debido al carácter *normativo* de lo mental. Por eso siempre terminamos por incurrir en un lenguaje puramente mental para explicar o describir nuestros estados psicológicos (Pérez, 1999, p. 44). Ni los estados cerebrales ni algún otro parámetro fisiológico serán suficientes para describir nuestros estados psicológicos.

Es decir, que exista un particular mental que sea idéntico a un particular físico —algo que, como sostiene Diana Pérez, es necesario si no queremos abandonar una postura materialista (1999, p. 30)—, no significa que ambos particulares sean literalmente lo mismo. Si así fuera, decir “estoy agresiva” y “tengo elevados niveles de testosterona o cortisol”, por ejemplo, serían expresiones equivalentes. Es decir, lo *normativo* supone que existe una dimensión de mi “estado mental” que excede el dato biológico para describir dicho estado. Incluso si llegáramos a un consenso para precisar qué significa “estar agresiva” —algo de por sí problemático, porque dicho consenso sería siempre histórico y situado—, dicha precisión nunca estaría contenida en datos fisiológicos.

En definitiva, lo *holístico* y lo *normativo* de lo mental invalidan la descripción de mis estados psicológicos mediante descripciones biológicas, por muy exhaustivas que sean. Por la misma razón, imposibilitan la predicción de qué tipo de conducta se puede presentar en una situación dada; siguiendo el *monismo anómalo*, ambos interrogantes del caso hipotético son negativos.

La noción de *suceso* nos permite (re)conceptualizar nuestras conductas generizadas de manera que mi actuar “agresivo”, mi “reactividad al estrés”, en tanto *sucesos*, suponen dos descripciones singulares que no implican causalidad, puesto que suceden de manera sincrónica. Si nos remitiéramos a la causalidad, sería en tal caso para mencionar hechos *entre sucesos*. En otras palabras, si ocurre el suceso de que la alerta sísmica suene, por ejemplo, causará mi reacción, un suceso posterior. Pero tal reacción no será primero psicológica o biológica, sino que será un evento singular factible de una doble descripción.

## **Sin causalidad, ¿cuál es la relación mente-cuerpo?: superveniencia y coimplicación**

¿Cómo interpretar desde la perspectiva de suceso la conexión existente entre las propiedades biológicas y las propiedades mentales?<sup>13</sup> Davidson incorpora la noción de *superveniencia psicofísica*, según la cual las propiedades mentales supervienen a las propiedades físicas.<sup>14</sup>

La noción de *superveniencia* se refiere a la relación entre propiedades (o universales) y no a sucesos (o particulares). Las propiedades son factores que no tienen un espacio-tiempo y se caracterizan por instanciarse en particulares, como el caso de los colores. En contraste, la noción de *suceso* nos remite a eventos en tanto particulares: un objeto será el particular donde se instancia la propiedad de rojo. Para lo que nos ocupa, la distinción fundamental entre una propiedad y un particular es que la primera, en tanto universal, puede estar presente en diferentes particulares. Por ejemplo, si tomamos la agresividad como una propiedad mental, puede instanciarse en diferentes sucesos, pero cada suceso es único por ocurrir un tiempo *t* específico. Esto implica que la reiteración de una actitud agresiva por parte de una misma persona podrá ser a lo sumo equivalente, pero nunca idéntica a la anterior, algo intuitivo si consideramos la memoria de la persona: *la memoria en sí misma como un encadenamiento de sucesos* que fungen como guía para

<sup>13</sup> Recordemos que Pitts-Taylor menciona propiedades mentales-corporales en tanto unidad ontológica desde la que no se plantea la relación entre propiedades.

<sup>14</sup> La idea de superveniencia viene del campo de la filosofía moral (para decir que los actos evaluativos supervienen a los descriptivos) y se incorpora a ciertas corrientes de la filosofía analítica en torno a la década de 1970 (Pérez, 2009).

un suceso posterior: una memoria que genera patrones de comportamiento; patrones no esenciales, que resultan del aprendizaje en un sistema de valores androcéntrico, y siempre susceptible de desaprenderse. La singularidad de los sucesos implica no solo el carácter indeterminado, sino también la irreductibilidad de nuestros comportamientos y nuestra memoria: lo molecular no opera como contribuyente causal de mi actitud intencional.

Cuando se dice que lo mental superviene a lo físico no significa que lo mental sea causado por lo físico: la idea de superveniencia se compromete con la coocurrencia entre lo mental y lo físico. Lo que supone la idea de superveniencia es una dependencia asimétrica, es decir, una prioridad ontológica de lo material respecto de lo psicológico. De acuerdo con Davidson, las propiedades físicas anteceden ontológicamente a las propiedades mentales. En este caso, por *físico* entiendo lo mismo que otros autorxs, quienes extienden el organismo al ambiente, al entorno e incluso a las relaciones interpersonales (Nöe, 2010). Los estados mentales comparten universales dados por las relaciones de género, los procesos de racialización, etcétera. Aquí retomo a Pitts-Taylor para pensar las propiedades no como hechos prefigurados, sino como dinámicos, y notar que la singularidad de nuestros estados implica intersubjetividad (Pitts-Taylor, 2016, p. 125).

Por lo anterior, en analogía con el concepto de *estados mentales*, me refiero a *estados biológicos* para enfatizar desde el lenguaje la existencia de una coimplicación sincrónica.

Así, retomando el dinamismo que describen las nuevas materialistas, un suceso supone una biología flexible, indeterminada y cambiante en un momento *t*. Pero, a diferencia de las nuevas materialistas, con la idea de suceso sugiero una coimplicación con nuestros estados mentales, a la vez irreductibles en vista del carácter *holístico* y *normativo* de lo mental. Es decir, mi conducta “no resulta de” cierta configuración fisiológica. En cambio, “es con” nuestros estados biológicos. Cada suceso comportamental equivale entonces a un estado biológico/psicológico o, de manera equivalente, a un estado psicológico/biológico. Un acoplamiento de coimplicación.

## Conclusiones

La agresividad, la competitividad, la sexualidad, la reactividad al estrés son todas conductas atravesadas por las relaciones de género; ciertos discursos pretenden naturalizarlas con el argumento de los “subyacentes biológicos” que, en última instancia, se explican según una perspectiva androcéntrica

de la evolución. Desde la sociología se ha señalado este reduccionismo ontológico enfatizando la singularidad de lo humano y que desde la estructura social deben comprenderse dichas conductas.

Así, las interpretaciones biologicistas de la evolución que siempre sirvieron para legitimar la jerarquización de los cuerpos han sido ampliamente cuestionadas. Pero, al disociar el cuerpo del discurso, ambas posturas, biologicistas y constructivistas, reproducen la dicotomía materia-discurso.

La recuperación que hacen las autoras de los nuevos materialismos en este sentido posibilita una ontología que rompa tal dicotomía. Sin embargo, incluso desde sus lecturas, que apelan a la multicausalidad, la indeterminación y el dinamismo, la interpretación del comportamiento humano sigue basada en una perspectiva androcéntrica de la evolución. Razón por la cual, si bien abonan a la diversidad y la multiplicidad, continúan embebidas en la lógica causa-efecto. Estas lecturas se sostienen por el sesgo biologicista que prevalece para conceptualizar la relación mente-cuerpo, relación no tan explorada por los estudios de género desde la filosofía, y menos aun partiendo de la conceptualización de cuerpo desde la propuesta ofrecida por las autoras de los nuevos materialismos. En este sentido, destaco el aporte fundamental de Pitts-Taylor.

Por lo anterior, propongo retomar la postura de Davidson e interpretar las conductas aquí revisadas como *sucesos comportamentales generizados*. Co-implicaciones psicológicas/biológicas. Estos sucesos, a través del aprendizaje y la memoria, se *traducen* en patrones de comportamiento; patrones, a su vez, sincrónicos con las normativas androcéntricas. En otras palabras, las normativas nos afectan de manera ontológica: somos/estamos a través de nuestras subjetividades generizadas, materializadas en procesos epigenéticos que debemos interpretar como difusos y también *holísticos*, en el sentido davidsoniano.

Nuestros patrones de comportamiento deben entenderse de manera no esencialista, no determinista, no reduccionista. Pero tampoco de manera constructivista, puesto que *nuestros comportamientos se expresan biológicamente*. En este sentido, si —como afirman las nuevas materialistas— los procesos epigenéticos relativos al estrés pueden dañar el organismo, deberían abordarse en el ámbito biomédico para comprender su impacto en las prevalencias y el desarrollo de enfermedades. Si los niveles de cortisol se vinculan con la historia de estrés vivida por una persona, y pudieron afectar su metabolismo y sistema inmune (Lee *et al.*, 2015, p. 210), esto es relevante en términos de

salud, pero no un indicativo de cómo esa persona podría comportarse en cierto contexto ni una justificación molecular de su intencionalidad presente. Una intencionalidad que, como sostiene Pérez (2016), no se trata de estados internos, sino que depende de factores externos. Además, una intencionalidad específica de nuestra condición humana: el lenguaje nos posibilita atender más allá del ambiente inmediato hasta factores que no están presentes.

No basta con afirmar que *lo biológico* no es el único agente causal. Una verdadera reconceptualización ontológica implica cuestionar que *lo biológico* “pueda identificarse como un agente causal”. Y esto, precisamente, no recae en un constructivismo, sino que es una apuesta a comprometernos con la materia desde una perspectiva sin trazas de biologicismo.

La lógica comportamental androcéntrica adecua representaciones moleculares a una cuantificación lineal de la complejidad de nuestros estados psicológicos: ¿cuanta menos testosterona, más cuidamos? ¿Cuánto más cortisol, más reactivxs somos?

Desligar nuestras conductas de la esfera mecanicista habilita pensarnos desde el cambio y la capacidad creativa para desarrollar otras actitudes y respuestas posibles. Nuestros patrones de comportamiento están en constante actualización, son aprendizajes reversibles, con el potencial de hacer nuevas memorias; memorias irreductibles que, quizás en algún mañana, constituyan trayectorias vitales no ancladas en el orden físico y simbólico de género.

El cruce que propongo entre el *monismo anómalo* y los nuevos materialismos feministas puede servirnos para, por un lado, no recaer en lecturas constructivistas que dejen a un lado la agencia de la materia, y sí problematizar el orden físico y el orden simbólico de género. Por otro, reinterpretarnos desandando los sesgos biologicistas que permean nuestra subjetividad y dan continuidad a la lectura cisheteronormada de los cuerpos. Profundizar en la relación mente-cuerpo desde los estudios de género y la epistemología feminista es clave en este sentido.

## Referencias

- Alaimo, Stacy y Hekman, Susan. (comps.) (2008). *Material Feminisms*. Bloomington: Indiana University Press.
- Anthony, Andrew. (2019, 7 de diciembre). Katrina Karkazis: ‘You can’t use testosterone levels to divide people into male or female’ [en línea]. *The Guardian*. Recuperado el 20 de septiembre de 2021 de <<https://www.theguardian.com/science/2019/>

- dec/07/katrina-karkazis-cannot-use-testosterone-divide-people-male-female-gender-aggression-sexual-function>.
- Barad, Karen. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women, Culture and Society*, 28(3), 801-831. <https://doi.org/10.1086/345321>
- Cacioppo, J. T. y Berntson, G. G. (2002). Social Neuroscience. En J. T. Cacioppo, G. G. Berntson, R. Adolphs, C. S. Carter, R. J. Davidson, M. K. McClintock, B. S. McEwen, M. J. Meaney, D. L. Schacter, E. M. Sternberg, S. S. Suomi y S. E. Taylor (comps.), *Foundations in Social Neuroscience* (pp. 3-10). Cambridge, MA: MIT Press.
- Ciccia, Lucía. (2018). La dicotomía de los sexos puesta en jaque desde una perspectiva cerebral. *Descentrada*, 2(2), e052.
- Ciccia, Lucía. (2021a). ¿Dimorfismo sexual o diferencias biológicas generizadas? Una reinterpretación de las categorías de sexo y de género en el ámbito biomédico. *Revista Bioética CFM*, 29(1), 66-75. <https://doi.org/10.1590/1983-80422021291447>
- Ciccia, Lucía. (2021b). Sucesos depresivos: la salud mental reinterpretada desde una epistemología feminista. En Siobhan Guerrero Mc Manus y Lucía Ciccia (comps.), *Materialidades semióticas*. Ciudad de México: UNAM-CEIICH (aprobado para su publicación).
- Davidson, Donald. (1981). *Sucesos mentales*. Ciudad de México: Crítica.
- Davis, Noela. (2014). Politics Materialized: Rethinking the Materiality of Feminist Political Action through Epigenetics. *Women: A Cultural Review*, 25(1), 62-77.
- Davis, Noela. (2017). Material Culture: Epigenetics and the Molecularisation of the Social. En Vicki Kirby (comp.), *What if Culture was Nature all Along?* (pp. 110-133). Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Fausto-Sterling, Anne. (2006). *Cuerpos sexuados, la política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- Fox-Keller, Evelyn. (1991). *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Alfons el Magnánim.
- Frost, Samantha. (2016). *Biocultural Creatures: Toward a New Theory of the Human*. Durham: Duke University Press.
- Frost, Samantha. (2018). The Biocultural is a Pluripotent Concept for Theory: A Response to Six Provocations. *Theory & Event*, 21, 549-561.
- Frost, Samantha. (2020). The Attentive Body: How the Indexicality of Epigenetic Process Enriches our Understanding Embodied Subjectivity. *Body and Society*, 26(4), 3-34. <https://doi.org/10.1177/1357034X20940778>
- Hyde, Janet, Bigler, Rebecca, Joel, Daphna, Charlotte, Chucky Tate y Van Anders, Sari. (2019). The Future of Sex and Gender, Psychology: Five Challenges to the Gender Binary. *American Psychologist*, 74(2), 171-193. <https://doi.org/10.1037/amp0000307>
- Jablonka, Eva. (2016). Cultural Epigenetics. *The Sociological Review Monographs*, 64(1), 42-60. <https://doi.org/10.1002/2059-7932.12012>

- Joel, Daphna, García-Falgueras, Alicia y Swaab, Dick. (2020). The Complex Relationships between Sex and the Brain. *The Neuroscientist*, 26(2), 156-169. <https://doi.org/10.1177/1073858419867298>
- Juster, Robert-Paul, Barbosa de Torre, Margot, Kerr, Philippe, Kheloui, Sarah, Rossi, Mathias, Bourdo, Oliver. (2019). Sex Difference and Gender Diversity in Stress Responses and Allostatic Load among Workers and LGBT People. *Current Psychiatry Reports*, 21(11), 110. <https://doi.org/10.1007/s11920-019-1104-2>
- Kim, Jaegwon. (1993). The Nonreductivist's Troubles with Mental Causation. En John Heil y Alfred Mele (comps.), *Mental Causation* (pp. 336-357). Oxford: Oxford University Press.
- Lee, Do Yup, Kim, Eosu y Choi, Man Ho. (2015). Technical and Clinical Aspects of Cortisol as a Biochemical Marker of Chronic Stress. *BMB Reports*, 48(4), 209-216. <https://doi.org/10.5483/bmbrep.2015.48.4.27510.1007/s11019-011-9342-z>
- Nicolosi, Guido y Ruivenkamp, Guido. (2012). The Epigenetics Turn: Some Notes about the Epistemological Change of Perspective. *Biosciences Med Health Care and Philosophy*, 15(3), 309-319. DOI: 10.1007/s11019-011-9342-z
- Nöe, Alva. (2010). Experience without the Head. En Tamar Gendler y John Hawthorne (comps.), *Perceptual Experience* (pp. 411-433). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199289769.003.0012>
- Pérez, Diana. (1999). *La mente como eslabón causal*. Buenos Aires: Catálogos.
- Pérez, Diana. (2009). Una breve historia de la superveniencia en la filosofía de la mente o contemporánea. En Óscar Nudler (comp.), *Espacios controversiales en las ciencias y la filosofía* (pp. 107-126). Madrid y Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Pérez, Diana. (2016). ¿Pueden las neurociencias enseñarnos cómo vivir mejor? *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XLII(1), 95-108.
- Pitts-Taylor, Victoria. (2016). *The Brain's Body. Neuroscience and Corporeal Politics*. Durham y Londres: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822374374>
- Schmitz, Sigrid. (2012). The Neurotechnological Cerebral Subject: Persistence of Implicit and Explicit Gender Norms in a Network of Change. *Neuroethics*, 5(3), 261-274. DOI: 10.1007/s12152-011-9129-1
- Van Anders, Sari. (2013). Beyond Masculinity: Testosterone, Gender/Sex, and Human Social Behavior in a Comparative Context. *Frontiers, Neuroendocrinology*, 34, 198-210. <https://doi.org/10.1016/j.yfrne.2013.07.001>
- Van Anders, Sari. (2014). Comment: The Social Neuroendocrinology Example: Incorporating Culture Resolves Biobehavioral Evolutionary Paradoxes. *Emotion Review*, 6(3), 256-257. 10 55. <https://doi.org/10.1177/1754073914523047>
- Van Anders, Sari et al. (2015). Effects of Gendered Behavior on Testosterone in Women and Men. *Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS)*, 112(45), 13805-13810. <https://doi.org/10.1073/pnas.1509591112>

- Varela, Francisco. (1995). Resonant Cell Assemblies: A New Approach to Cognitive Functions and Neuronal Synchrony. *Biological Research*, 28, 81-95.
- Varela, Francisco. (2000). *El fenómeno de la vida, cuatro pautas para el futuro de las ciencias cognitivas*. Recuperado el 9 de agosto de 2021, de <[https://des-juj.infod.edu.ar/sitio/biblioteca-formacion-situada/upload/El\\_fenomeno\\_de\\_la\\_vida-\\_Varela.pdf](https://des-juj.infod.edu.ar/sitio/biblioteca-formacion-situada/upload/El_fenomeno_de_la_vida-_Varela.pdf)>.
- Varela, Francisco y Thompson Rosch, E. (2017). *The Embodied Mind, Revised Edition: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press.
- Weasel, Lisa. (2016). Embodying Intersectionality: The Promise (and Peril) of Epigenetics for Feminist Science Studies. En Victoria Pitts-Taylor (comp.), *Mattering: Feminism, Science, and Materialism* (pp. 104-121). Nueva York: New York University Press.

# Democracia, totalitarismo y progreso en *El cuento de la criada*: ¿un nostálgico cuento acerca de la esperanza?

*Democracy, Totalitarianism, and Progress in The Handmaid's Tale:  
A Nostalgic Tale of Hope?*

*Democracia, totalitarismo e progresso em O Conto da Aia:  
um nostálgico conto sobre a esperança?*

Yael Valentina Yona

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires,  
Buenos Aires, Argentina

Recibido el 21 de febrero de 2021; aceptado el 31 de agosto de 2021

Disponible en Internet el 15 de diciembre de 2021

Cómo citar este artículo: Yona, Yael Valentina. (2022). Democracia, totalitarismo y progreso en *El cuento de la criada*: ¿un nostálgico cuento acerca de la esperanza? *Debate Feminista*, 63, 30-52. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2315>

---

**Resumen:** En este artículo abordo la serie televisiva *The Handmaid's Tale* —creada por Bruce Miller y basada en la novela de Margaret Atwood— a fin de mostrar su potencia crítica de las narrativas del progreso para advertir la fragilidad de nuestras democracias y, como sostiene Giorgio Agamben, su contigüidad con los totalitarismos. Asimismo examino la forma en que la tercera temporada pareciera aplacar las mencionadas críticas a través del desarrollo de lo que Fredric Jameson denomina *nostalgia del presente*. Igualmente, siguiendo a Mariela Solana, investigo de qué sentidos políticos se cargan la esperanza y la nostalgia en tanto afectos cuyos significados no es posible establecer *a priori*. Finalmente, sostengo que en la serie existe una convivencia extraña y perversa de dos modos de entender la nostalgia

Correo electrónico: [valenyona@gmail.com](mailto:valenyona@gmail.com); <https://orcid.org/0000-0001-5908-0111>

Debate Feminista 63 (2022) pp. 30-52  
ISSN: 0188-9478, Año 32, vol. 63 / enero-junio de 2022/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2315>

© 2022 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/>).

que hacen estallar la dicotomía entre deseos que, según Sara Ahmed, nos redireccionan hacia formas sociales en las que ya se han depositado las esperanzas y deseos de cambio radical.

*Palabras clave:* Esperanza; Nostalgia; Biopolítica; *El cuento de la criada*

**Abstract:** In this article, I analyze the television series *The Handmaid's Tale*—created by Bruce Miller and based on the novel by Margaret Atwood—to show its critical power in the narratives of progress to warn on the fragility of our democracies and—as Giorgio Agamben argues—their contiguity with totalitarianisms. However, I also examine the way the third season seems to tone down the aforementioned criticisms through the development of what Fredric Jameson calls *nostalgia for the present*. Likewise, following Mariela Solana, I explore the political meanings of hope and nostalgia as affects whose meanings cannot be established *a priori*. Finally, I argue that in the series there is a strange, perverse coexistence of two ways of understanding nostalgia that explode the dichotomy between desires which, according to Sara Ahmed, redirect us towards social forms in which hopes and desires for radical change have already been placed.

*Keywords:* Hope; Nostalgia; Biopolitics; *The Handmaid's Tale*

**Resumo:** Neste artigo, abordo a série televisiva *O conto da Aia* (*The Handmaid's Tale*)—criada por Bruce Miller e baseada no romance de Margaret Atwood— com o objetivo de mostrar seu poder crítico das narrativas do progresso para alertar sobre a fragilidade de nossas democracias e —como Giorgio Agamben argumenta— sua contiguidade com totalitarismos. No entanto, também examino a maneira como a terceira temporada parece apaziguar as críticas mencionadas por meio do desenvolvimento do que Fredric Jameson chama de *nostalgia do presente*. Da mesma forma, seguindo Mariela Solana, investigo os significados políticos de esperança e nostalgia como afetos cujos significados não podem ser estabelecidos *a priori*. Por fim, defendo que na série há uma estranha e perversa coexistência de duas formas de entender a nostalgia que explodem a dicotomia entre desejos que —segundo Sara Ahmed— nos redirecionam para formas sociais onde esperanças e desejos de mudança radical já foram colocados.

*Palavras-chave:* Esperança; Nostalgia; Bio-política; *O Conto da Aia*

---

## Introducción

La aclamada serie *The Handmaid's Tale* (2017), creada por Bruce Miller y basada en la homónima novela de Margaret Atwood, es una distopía que tiene la fuerza de poner en cuestión las narrativas del progreso, de advertir

la fragilidad de nuestras democracias y, como sostiene Giorgio Agamben, su contigüidad con los totalitarismos. Sin embargo, la tercera temporada pareciera abandonar estas críticas a través del desarrollo de lo que Fredric Jameson (2005) designa *nostalgia del presente*, que repondría una narración histórica de corte teleológico-progresista. En este trabajo —siguiendo las reflexiones de Mariela Solana (2017)— investigo de qué sentidos políticos se cargan la esperanza y la nostalgia en tanto afectos cuyos significados no es posible establecer *a priori* (p. 120). En última instancia, sostengo que en la serie existe una convivencia “extraña y perversa” (Ahmed, 2019, p. 337) de dos modos de entender la nostalgia que hacen estallar la dicotomía entre deseos que nos “redireccionan hacia formas sociales donde ya se han depositado las esperanzas” (Ahmed, 2019, pp. 374-375) y deseos de cambio radical.

Este artículo centra el análisis principalmente en la serie televisiva; su objetivo no es examinar críticamente la adaptación de la novela de Atwood (2018) a la serie ni realizar una comparación entre ambas.<sup>1</sup> Asimismo, este trabajo, a diferencia de los de Nakamura y Baccolini, aborda los afectos de la nostalgia y la esperanza desde el marco teórico del “giro afectivo” para evaluar especialmente el rol que cumplen en la acción y en la imaginación política.<sup>2</sup> Sin embargo, me sirvo de la hipótesis de lectura de la novela de Baccolini (1996; véase también Baccolini y Moylan, 2003) sobre el valor progresista que toma la nostalgia en la misma para aplicarla a la serie, aunque, a diferencia de ella, sostengo que tal valor convive en tensión con un sentido conservador. Asimismo, si bien la autora italiana muestra cierto temor a que la comercialización y masificación de la adaptación de la novela a la serie conlleve una domesticación de la potencia crítica de la distopía y a una despolitización de la esperanza (Baccolini, 2020, pp. D39-D41), aquí, sirviéndome de los desarrollos de Carolyn Dinshaw (1999; 2011; 2012), trato de mostrar que la esperanza y la nostalgia también tienen en este producto cultural masivo un contenido ambiguo que continúa invitando al público a “movilizarse en contra del presente y los riesgos de sus posibles resultados” (Baccolini, 2020, p. D44).<sup>3</sup>

A continuación, en primer lugar, expongo la manera en que en la serie se efectúa la crítica a la narrativa del progreso y la contigüidad entre las demo-

<sup>1</sup> Para un examen del papel de la nostalgia en la novela véanse los trabajos de Asami Nakamura (2015) de Raffaella Baccolini (1996; 2007).

<sup>2</sup> Una presentación exhaustiva del “giro afectivo” puede encontrarse en Macón y Solana (2015).

<sup>3</sup> Todas las traducciones son de la autora.

cracias y los Estados totalitarios, sirviéndome de *Homo sacer I* (2006) y *Estado de excepción* (2005) de Agamben. En segundo lugar, a partir de las declaraciones de Slavoj Žižek (7 de octubre de 2019) acerca de la serie y la novela, desarrollo cómo es que la serie “es el mejor ejemplo de lo que Jameson ha denominado nostalgia del presente”, dando cuenta de la construcción temporal no lineal producida por esta distopía. Ello habilita la reflexión en torno al sentido más común en que suele entenderse la nostalgia como afecto políticamente conservador, anhelo de un pasado al que se quiere retornar (Dinshaw, 2011, p. 226). En lo subsiguiente, dirijo algunas críticas a la posición del filósofo esloveno que me permiten notar la convivencia, en la serie, del sentido ordinario de la nostalgia con lo que Dinshaw (2011) ha llamado *nostalgia crítica* (p. 226). Luego, este acercamiento crítico al pasado me permite examinar, a partir de un artículo de Cecilia Macón (2016), la manera en que la esperanza puede orientarse y dirigirse, en lugar de al futuro, al pasado; con consecuencias posiblemente agenciantes, movilizadoras de la resistencia contra un presente que nos resulta insatisfactorio. Por último, observo cómo la serie, a pesar de exponer cierta satisfacción con el presente y las políticas emancipadoras concretas que se han alcanzado —que aquí no pretendo negar ni dejo de celebrar—, no obtura el deseo de cambio ni la imaginación de un futuro nuevo, aunque tampoco presenta una alternativa, lo cual, contrario a lo que podría pensarse, como dice Sara Ahmed (2019), mantiene abierto al futuro como “la posibilidad de que las cosas no sigan siendo como son, que no sigan siendo como siguen siendo” (p. 389).

## I

*No es en absoluto filosófico el asombro acerca de que  
las cosas que estamos viviendo sean “todavía”  
posibles en el siglo XX.  
Walter Benjamin*

*Sean eternos los laureles que  
supimos conseguir.  
Himno Nacional Argentino*

La serie *The Handmaid's Tale* transcurre en Gilead, ubicada en lo que supo ser el territorio estadounidense, aquel país que muchxs consideran embajador de la democracia. En Gilead impera un régimen teocrático, totalitario y

gobernado por varones cis, donde quienes fueron asignadxs siguiendo una norma cisheterosexual al género femenino al nacer son esclavizadxs de distintos modos. La unidad básica de esta sociedad es una familia heterosexual conformada por el Comandante, su esposa, las “marthas” —encargadas de las tareas domésticas— y una criada. Estas últimas son cuerpos con capacidad de gestar que, o bien han tenido hijxs en el pasado, o bien se les han realizado estudios médicos que diagnostican su fertilidad. Ellas son quienes —mediante violaciones denominadas eufemísticamente “ceremonias” que se llevan a cabo los días fértiles— gestarán forzosamente hijxs para las familias de alto rango.

¿Pero cómo es que Estados Unidos se convirtió en Gilead? La serie lo explica a través de la narración de June, en primera persona —interpretada por Elisabeth Moss—, quien ha devenido en Offred, una criada en Gilead.<sup>4</sup> En este mundo distópico se vive una crisis de natalidad global causada por la infertilidad generalizada debida a la contaminación ambiental. En este contexto, en los Estados Unidos surge una organización de inspiración cristiana denominada Los Hijos de Jacob. Esta facción orquesta una serie de atentados que son atribuidos a grupos terroristas islámicos, a partir de los cuales se declara el estado de emergencia y se anulan la Constitución y los derechos de la ciudadanía. De este modo lo relata la voz en *off* de June, parafraseando el famoso poema de Bertolt Brecht:

Antes estaba dormida. Así es como permitimos que sucediese. Cuando masacraron el Congreso, no despertamos. Cuando culparon a los terroristas y anularon la Constitución, tampoco despertamos. Dijeron que sería temporal. Nada cambia al instante. En una bañera calentándose lentamente, te hervirías sin darte cuenta.

En *Estado de excepción* (2005), Giorgio Agamben desarrolla la tesis ya planteada en *Homo sacer I* (2006) de la existencia de una contigüidad entre las democracias occidentales actuales y los totalitarismos europeos (Agamben, 2005, p. 25). El estado de excepción, que suspende los derechos de la ciudadanía, se presenta cada vez menos como una medida provisional y más como el paradigma de

<sup>4</sup> Para la narración se usan los recursos de los planos subjetivos, los primeros y primerísimos primeros planos del personaje y la voz en *off*, que nos permiten acceder a lo que piensa y siente June en un mundo en el que la expresión de todo ello está al extremo restringida. Offred, en castellano traducido como “De Fred”, es decir, que le pertenece a Fred. Las criadas pierden su nombre propio y se llaman con un pseudónimo que indica a qué comandante sirven en determinado momento.

gobierno dominante en la política contemporánea, incluso en Estados que se denominan democráticos (Agamben, 2005, p. 25). Todo acontece, según el filósofo italiano, sin que lxs ciudadanxs lo adviertan (Agamben, 2005, p. 51).<sup>5</sup>

Esto aparece llevado a su extremo en la serie. Esta distopía permite realizar una lectura catastrófica de un presente en el cual “el umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo” (Agamben, 2005, p. 26) es expuesto de modo alarmantemente verosímil.

La justificación de las medidas de excepción tomadas antes de la instauración de Gilead se funda en la necesidad de salvaguardar la seguridad nacional ante los ataques terroristas. Esta forma de legitimar la necesidad de alterar provisoriamente el equilibrio de poderes propio de un régimen democrático para neutralizar una situación de peligro hasta restablecer la situación normal fue ya esgrimida por George W. Bush para reivindicar sus propios poderes soberanos después del 11 de septiembre de 2001 (Agamben, 2006, pp. 35, 58). Así, es comprensible que en la serie el pueblo estadounidense —el único que hubiera podido poner la medida y la garantía de que esos poderes de emergencia fueran utilizados con esos fines (Friedrich, citado en Agamben, 2006, p. 34)— no despertara inmediatamente, sino que tolerara las medidas por temor a la vulneración de su propia seguridad, esperando, como expresan muchos personajes, que fueran transitorias. Ello es un signo de que el paradigma de seguridad que sustituyó la declaración del estado de excepción ya se había vuelto una técnica normal de gobierno en las democracias occidentales (Agamben, 2006, p. 44).

Las manifestaciones callejeras en contra de Gilead acontecen luego de que se anularan derechos históricamente adquiridos en gran parte gracias a los movimientos feministas (se derogan derechos de las mujeres tales como el derecho a la propiedad, a tener un trabajo fuera del hogar y a administrar la propia economía) y en el espacio público apareciera una fuerza armada que no era el ejército, aunque tampoco hubiera una clara noción de qué era. Un nuevo, pero no por ello inédito, soberano estaba emergiendo a partir de ese estado de excepción, y abría espacio a un nuevo *nomos* —una nueva “situación normal” que se había convertido nuevamente en ley— donde

<sup>5</sup> La serie baraja esa hipótesis ambivalentemente. Cuando June se esconde en un edificio que solía ser un diario, investiga los orígenes de la organización Los Hijos de Jacob. Allí es cuando dice “Estuviste presente todo el tiempo, pero todos te ignoraron. Bueno, no todos” (refiriéndose al diario).

las personas asignadas al género femenino al nacer no podían trabajar ni cobrar un salario.<sup>6</sup>

Aquello que en el pasado fue justificado en el nombre de la protección de la constitución democrático-liberal, ahora demostraba conducir a su propia ruina (Agamben, 2006, p. 34), funcionando más bien como una fase de transición que llevó en la serie a la instauración de un régimen totalitario (Agamben, 2006, p. 46).<sup>7</sup>

Una vez en el poder, la República de Gilead excusa su atroz régimen, en el que las libertades individuales han sido absolutamente suspendidas, mediante argumentos bio-tanato-políticos. Si el problema de la caída abrupta de la tasa de natalidad mundial se debió a una crisis de contaminación ambiental, el Estado debe cumplir la función de producir fuerzas y hacerlas crecer, multiplicar la vida ejerciendo sobre ella una administración precisa (Foucault, 1998, p. 165). En este contexto, Gilead justifica el retorno a un “estilo de vida saludable y moral” —en palabras de su ideóloga Serena Joy— en nombre de la construcción de un mundo mejor, de “la salvación de la humanidad” —como lo enuncia un pastor integrante de Los Hijos de Jacob—, en donde la contaminación disminuya, mejore la calidad de vida y

<sup>6</sup> Estado de excepción es un concepto desarrollado por Carl Schmitt en *Teología política* (2009). Según Schmitt, el soberano es quien decide sobre el estado de excepción y el ordenamiento jurídico le otorga dicha prerrogativa. En tal estado, queda suspendida la validez del ordenamiento jurídico mismo, la ley. Así, en el estado de excepción “la norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella” (Agamben, 2006, p. 30), lo cual hace que la excepción se constituya en un caso de la exclusión, pero una exclusión que no queda completamente afuera, sino que está en relación con aquello de lo que fue excluida. Paralelamente, el soberano con poder de decisión sobre la excepción también se encuentra en un espacio de excepción: a la vez excluido de e incluido en el orden jurídico. En ello consiste, a su vez, la paradoja de la soberanía (Agamben, 2006, p. 27). El estado de excepción, sin embargo, es lo que le otorga validez al mismo ordenamiento jurídico, “soberano es quien con carácter definitivo decide si, en efecto, la situación es normal”, condición necesaria para que las normas tengan validez (Schmitt, citado en Agamben, 2006, p. 28). En consecuencia, es el estado de excepción el que abre el espacio del *nomos*, del ordenamiento jurídico desde este umbral, a partir de un espacio excluido-incluido.

<sup>7</sup> Las palabras de Agamben son aún más fuertes: “una ‘democracia protegida’ no es una democracia [...] el paradigma de la dictadura constitucional funciona sobre todo como una fase de transición que conduce fatalmente a la instauración de un régimen totalitario” (Agamben, 2006, p. 46). Aquí, como ha hecho Ernesto Laclau (2007), pongo en tela de juicio este fatalismo agambeniano que la distópica serie trata de advertir, quizás con la esperanza de evitarlo (véanse los trabajos de Malena Nijensohn [2019], y de Luciana Cadahia y Valeria Coronel [2018] para ampliar la línea del populismo laclausiano desde los feminismos en la búsqueda de una radicalización de la democracia que se fugue del fatalismo agambeniano). Por otra parte, también trato de enfatizar que las distopías, como parte del género de ficción especulativa, no suelen buscar tanto predecir el futuro, sino alertar sobre los peligros que encierra el presente (Nakamura, 2015, p. 112).

la tasa de natalidad aumente. Gilead se jacta de sus logros ante la comunidad internacional: disminuyen en tres años las emisiones de carbono en 78% y nacen niñas en todos los distritos del país.

¿A qué costo se alcanzan estos mentados éxitos? ¿Hasta qué punto aumentar la tasa de natalidad debe ser considerado un triunfo? ¿Por qué se sigue pensando a las niñas como sinónimo de futuro? Como dice el comandante Waterford, “‘Mejor’, nunca significa mejor para todos”.

Si bien se sostiene que en Gilead las mujeres —definidas, desde el punto de vista de Waterford, como cualquier cuerpo con vulva— son ahora respetadas, protegidas y pueden cumplir “su destino biológico en paz”, estimo, con Penelope Deutscher (2012), que aquí la maternidad no está siendo entendida solo como algo natural e inevitable sino, primordialmente, como una tecnología para asegurar el futuro de la nación (p. 54). Por un lado, quienes maternarán no son quienes gestan; por el otro, las criadas, a la vez que son concebidas como una suerte de beatas, bien supremo de Gilead, responsables de la reproducción de la vida, son también representadas como un potencial agente tanatopolítico de la destrucción de esa vida. Tienen “el potencial de destruirse a sí mismas, a sus niñas y de destruir colectivamente el futuro de la nación” (Deutscher, 2012, p. 54). Esto último hace que, de manera concurrente —mucho más allá de los límites de la ficción propuesta en la serie—, los derechos adquiridos por los cuerpos gestantes tengan un estatus siempre endeble y estén siempre en peligro de ser anulados y disminuidos, limitados por el Estado en pos de, por ejemplo, salvaguardar la salud nacional o proteger la vida humana (Deutscher, 2008, p. 63).<sup>8</sup>

Hasta aquí he expuesto los puntos que la serie ancla y luego lleva al extremo en fenómenos que ya han sucedido, para mostrar no solo un parecido con nuestra realidad que espanta, sino para realizar una crítica de las narrativas del progreso. Estas se sostienen en una aspiración dogmática basada en la

<sup>8</sup> Cuando se discutió el derecho al aborto en la Cámara de Diputados argentina en 2018, muchos argumentos en contra de la interrupción voluntaria del embarazo giraron en torno a esta cuestión, por ejemplo, el de Nicolás Massot. En el otorgamiento del derecho a abortar se le estaría dando a los cuerpos gestantes la potestad de decidir sobre la vida y la muerte del feto, concebido como un individuo con los mismos derechos que el cuerpo que lo gesta. Al negar el derecho a decidir del cuerpo gestante se está considerando que la vida del feto es más valiosa que la del cuerpo que lo gesta, cuya importancia solo reside en su capacidad de gestar. Así se reduce a estos cuerpos a mera vida reproductiva, y se les expone a ser el referente permanente de la violencia soberana (Deutscher, citada en Sutton, 2017, p. 894).

fe ciega en el progreso incesante, sin fin e imparable de la humanidad en su totalidad (Benjamin, 2008, p. 314). Ello implica una concepción homogénea y lineal de la temporalidad, como si los hechos se encadenaran uno a otro causalmente y condujeran teleológicamente hacia un futuro progresivamente “mejor”. Según esta concepción teleológico-progresista de la historia, debería asombrarnos que un futuro como el que plantea la serie fuese posible. Sin embargo, como también dice Walter Benjamin, el “enemigo no ha cesado de vencer” (2008, p. 308) y el subjuntivo de aquella frase del himno nacional argentino que expresa el deseo de que los laureles *sean* eternos da cuenta de que ningún “laurel” *es* eterno, alcanzado de una vez y para siempre, sino que todos son precarios y deben ser defendidos.

## II

*¿Y qué espera puede convertirse en esperanza si están todos muertos? ¿Y cuándo vendrá lo que esperamos? ¿Cuándo dejaremos de huir? ¿Cuándo ocurrirá todo esto? ¿Cuándo? ¿Dónde? ¿Cómo? ¿Cuánto? ¿Por qué? ¿Para quién?*

Alejandra Pizarnik

En la conferencia *Disorder under Heaven*, Slavoj Žižek (7 de octubre de 2019) sostiene que tanto la novela como la serie *The Handmaid's Tale* son el mejor ejemplo de lo que Fredric Jameson (1991; 2005) ha denominado *nostalgia del presente*. La serie, mediante la utilización del tropo del futuro anterior, permite aprehender nuestro presente como si fuese historia o un pasado distante (Jameson, 1991, pp. 284-285). La función de esta operación es, justamente, producir una desfamiliarización respecto del presente, un cambio en la perspectiva temporal (Jameson, 2005, p. 381). Este extrañamiento se refuerza mediante un *soundtrack* compuesto por canciones contemporáneas que generan una sensación de anacronismo y disonancia con el mundo giledeano.<sup>9</sup> Según Žižek

<sup>9</sup> Un ejemplo de ello se encuentra en la tercera temporada, cuando June es condenada a estar arrodillada frente a la cama de su comatosa compañera de caminata todo lo que dure el embarazo de la misma. Allí se ofrece un plano medio de June hincada que se va tornando en un primer plano de su rostro ojeroso con gesto de demencia junto a su voz en *off* canturreando *Heaven is a Place on Earth*, de Belinda Carlisle, y pregunta, mirando a cámara, si oímos la canción. Podríamos pensar que cualquier otro lugar del mundo lograría ser el cielo en la tierra, pero no justamente ese sitio en el hospital de Gilead en que se vive tal suplicio.

(7 de octubre de 2019), esto nos permite echar un vistazo al infierno en el que todavía no estamos para así contentarnos con la sociedad liberal y permisiva en la que vivimos en contraste con la crueldad de Gilead. Más aún, de acuerdo con el filósofo, ni la serie ni el libro realizan la pregunta fundamental: ¿cómo es que nuestra sociedad liberal dio a luz a Gilead? Aparentemente, lo que gusta de la serie es “los novedosos modos en que allí se tortura a las mujeres”.

A continuación expongo, en primer lugar, de qué modo Žižek está invocando la nostalgia como afecto, para comprender de qué contenido político la está cargando. En segundo lugar, ofrezco algunas objeciones a su crítica de la serie.

Como sostiene Mariela Solana (2017), los afectos tienen un carácter transideológico, plástico e indeterminado; no se puede establecer *a priori* su significado político, sino que es menester investigar cómo circulan, son usados y se cargan de sentido en cada caso particular (p. 120).

La nostalgia en la interpretación que hace Žižek de la serie y la novela pareciera significar un mero “anhelo ingenuo, acrítico e irresponsable hacia un pasado idealizado” o “un escape de un presente sentido como lúgubre y poco prometedor” (Dinshaw, 2012, p. 134). Este es el caso de muchos de los personajes femeninos, en especial el de June.<sup>10</sup>

En el contraste entre estos fotogramas emerge la nostalgia acrítica. A la izquierda observamos *flashbacks* que figuran, con colores brillantes, imágenes de momentos de ocio y felicidad de una familia heterosexual promedio de clase media estadounidense. A la derecha, los colores opacos y oscuros figuran el clima igualmente sombrío de Gilead. De un lado, el recurso a la *selfie* transmite la idea de la agencia de June cuando decide tomarse una foto sonriente junto a su marido. En oposición, del otro lado, los planos cenitales comunican una situación completamente opresiva donde el único acceso a

<sup>10</sup> Sin embargo, la serie también muestra personajes femeninos que se encuentran lejos de la nostalgia entendida de aquel modo. Por ejemplo, la segunda acompañante de caminata de June, Deglen #2 —interpretada por Tattiawna Jones—, al ver que June intenta vincularse con otras criadas que forman parte de la resistencia, la exhorta a no hacerlo. Para ello apela a los privilegios por ser blanca, cisheterosexual y de clase media que supone que June posea en el pasado: “¿Ibas a clases de yoga, de *spinning* o algo así antes? ¿A tu marido le gustaba cocinar? ¿Vivías en una casa de planta baja en Back Bay con jardín? A mí me cogían detrás de un contenedor para poder comprar drogas y comida. Ahora estoy limpia, tengo un sitio seguro donde dormir y gente que es amable conmigo. No quiero que arruines esto para mí. Quiero que siga siendo así. Lo que le hicieron a Desteven no van a hacérmelo a mí, ¿entendido?”. June le responde: “¿Ah, sí? ¿amables?”, ya que sabe que esa amabilidad se puede tornar arbitrariamente en completa agresividad de un instante a otro; como diría Jean-Jaques Rousseau (1995) “También en los calabozos se vive tranquilo” (pp. 9-10).

los sentimientos de June es el primer plano de su rostro. Adicionalmente, la ropa, en un caso, muestra de manera explícita los roles determinados de cada quien en la sociedad; mientras que en el otro observamos vestimentas que no están necesariamente atadas a una función social prescrita, sino que manifiestan la libertad de elección que se tenía antes de Gilead.

Este último punto es explicitado en la escena de la tercera temporada en que June habla con una de las niñas que será fugada de Gilead hacia Canadá en un avión de contrabando. Allí la nostalgia del presente brota de manera exacerbada cuando la niña le pregunta cómo es la vida afuera de Gilead, a lo que June responde: “Es como era aquí antes de Gilead. Serás libre. Podrás vestir lo que quieras. Nadie te lastimará por leer ni te dirá qué pensar o a quién amar. No tendrás que ser una esposa ni una madre si no quieres”. La niña pregunta entonces: “¿Y qué voy a ser?”, a lo que June responde: “Tú misma”. En estas líneas se esboza una clara añoranza de las libertades individuales propias de las sociedades capitalistas occidentales actuales.<sup>11</sup>

Más aún, Canadá es representado por June —al finalizar la tercera temporada, cuando, con la ayuda de otras criadas y “marthas”, logran que escape un gran número de niñas— como la tierra prometida. Citando el Antiguo Testamento, June dice: “El Señor dijo: He visto a mi pueblo esclavizado y he escuchado su lamento en presencia de sus opresores [...] vine a librarlos de la mano de los malvados para guiarles fuera de este doloroso lugar y hacia una tierra donde mana leche y miel” (Éxodo 3:7-8).<sup>12</sup>

Podría conjeturar que Canadá es el lugar de la utopía. Sin embargo, como lo indica su nombre, *utopía* significa no-lugar (οὐ-τόπος). Ahmed (2019) señala, siguiendo a Jameson, que las utopías no nos ofrecen una predicción

<sup>11</sup> Aquí es menester un breve comentario sobre la noción de libertad que se implica. Ante todo, se encuentra ligada al libre arbitrio: la elección de una opción entre tantas. Desde una posición hegeliana, cabría decir que tal libertad está atada a cierta contingencia impuesta desde el exterior que predetermina las opciones que tendremos para elegir (Hegel, 1999, p. 305). En tal caso, continúa siendo una libertad unilateral, acotada y dependiente; las opciones siguen sin ser puestas por la propia individualidad que se afana por satisfacer lo personal desinteresándose de lo general (Dotti, 1983, p. 131). Cuando finalmente la niña llega a Canadá, pregunta: “¿Es aquí el lugar donde podré vestir lo que quiera?”. La libertad del consumidor.

<sup>12</sup> Advertimos que ella se pone en el lugar del profeta Moisés, quien lleva a cabo los designios divinos. Ello se refuerza cuando Rita, una “exmartha” fugada en ese avión, le dice a Luke, esposo de June: “Ella hizo todo esto, June, tu June”. Entiendo que aquí se devalúa el trabajo colectivo y en red llevado a cabo para la realización de ese acto de resistencia, y se coloca todo el peso de la acción en la figura de un individuo heroico. En este punto, la serie muestra cierta ambigüedad, como si los espectadores no pudiéramos soportar una historia sin héroes ni heroínas individuales.

del futuro ni visiones de mundos felices, sino que “la forma utópica es la respuesta a la convicción ideológica universal de que ninguna alternativa es posible” (Jameson, citado en Ahmed, 2019, p. 337); ninguna alternativa a este mundo presente que el género de la utopía y el de la distopía se disponen a criticar. No obstante, Canadá es un lugar que existe tanto en nuestro presente como en el futuro distópico de la serie; en ese sentido, difícilmente funciona como alternativa y, por el contrario, termina por llevarnos a la conclusión conservadora de que “más allá de las injusticias persistentes, el presente es mejor” (Solana, 2017, p. 122). Así, renueva una narración histórica progresista demoliendo la crítica al presente.

Igualmente, esta obturación de la imaginación de un futuro alternativo en pos de una complacencia con nuestro propio presente histórico (Jameson, 1991, p. 286) desactiva el cuestionamiento y la insatisfacción respecto del presente cuando vuelve a “direccionarnos hacia formas sociales en las que ya se han depositado las esperanzas de felicidad” (Ahmed, 2019, pp. 374-375). Aquí me pregunto, entonces, ¿qué lugar queda para la esperanza y el “deseo utópico” (Muñoz, 2009, p. 24) de cambio radical, de un futuro nuevo, cuando lo que es figurado como alternativo no es sino el mundo donde vivimos?

Cecilia Macón realiza una revisión del arco afectivo de la esperanza y lo diferencia del optimismo. Por un lado, el optimismo —basado en una temporalidad lineal sostenida en lógica teleológica del progreso— brinda, a través de un audaz salto de confianza, ciertas garantías (2016, p. 136). La operación general del optimismo como afecto es explicada por Lauren Berlant en *Optimismo cruel* (2020) como la fuerza que nos inclina una y otra vez hacia un objeto de deseo entendido como un puñado de promesas, en tanto “la proximidad a él implica la proximidad al manojito de cosas que el objeto promete” (p. 57). Ese optimismo se torna cruel cuando aquello que se desea —y que enciende inicialmente la sensación de posibilidad— “vuelve de hecho imposible la transformación positiva que la persona o grupo de personas se esfuerzan por alcanzar” (p. 20), al procurar obtener lo que el objeto promete. El apego optimista cruel que trabaja Berlant se refiere a la “buena vida” que lleva en sí la paradoja de ser “para muchos [...] una mala vida que desgasta a sujetos que, a pesar de esto y al mismo tiempo, encuentran dentro de ella sus propias condiciones de posibilidad” (Berlant, 2020, p. 64). El optimismo cruel opera de manera desagraciada en tanto que el miedo a perder ese objeto de deseo frustra la capacidad de tener esperanza en general (Berlant, 2020, pp. 58-59).

Por su parte, una noción no progresiva de la *esperanza*, como la propuesta por Terry Eagleton (2016, p. 56), puede suponer una temporalidad abierta alérgica a la teleología y que se apoya en la experiencia de ansiedad, inquietud y deseo (pp. 98, 106), que presume la esperanza en tanto afecto siempre orientado hacia un tiempo que no es el presente, sino “el espacio desde donde poder escapar a la norma partiendo del señalamiento de algo no cumplido del presente” (Coleman y Moreno-Figueroa, 2010, p. 371). Es esto lo que motoriza la dimensión agencial de la esperanza (Macón, 2016, p. 135). Asimismo, la esperanza —caracterizada por Ernst Bloch (2014) como “el reino del ‘todavía no’” (p. 33)— “no apunta hacia un destino conocido sino que se sostiene en la incertidumbre” (Macón, 2016, p. 136). Así, a diferencia del optimismo, carece de un objeto predeterminado al que orientarse, lo cual la acerca al terreno de la fantasía y la imaginación, y deja espacio para la contingencia y la sorpresa (Macón, 2016, pp. 138-139).

En principio, en la perspectiva de June y de las conclusiones conservadoras a las que nos lleva la última temporada de la serie, encuentro, más que esperanza, optimismo cruel. Al orientar el anhelo hacia las democracias actuales como lugar suficientemente satisfactorio, llena al futuro de un contenido muy específico. El avión significa la posibilidad de un mañana mejor que salva del presente desdichado (Ahmed, 2019, p. 390). El avión llega y es literalmente llenado de contenido: de niñxs. Allí es donde June y la resistencia ensamblada en Gilead depositan sus anhelos de un futuro mejor por lo menos para esxs niñxs, para que vivan una vida menos horrosa que la que les aguarda en Gilead. Este modo de poner en primer plano a la niñez como justificativo de la necesidad de la acción política se inscribe en lo que Lee Edelman (2004) denominó “futurismo reproductivo” (p. 20), según el cual se soporta el sufrimiento que ocasionan las luchas del presente en función de la promesa de un futuro feliz para las generaciones que nos siguen (Ahmed, 2019, p. 369).<sup>13</sup>

<sup>13</sup> El carácter *reproductivo* del futurismo se refiere, en parte, a la reproducción del orden social. Dice Solana (2017): “En esta lógica reiterativa de lo social, que arroja el pasado idealizado hacia el futuro, la figura del Niño juega un papel central [...], es inmediatamente invocado ante cualquier pánico moral y es el lugar común al que todas las políticas recurren —tanto las progresistas como las conservadoras— para justificar sus posiciones” (p. 130). Esta lógica se encuentra muy en línea con una nostalgia del presente acrítica y sus efectos conservadores. Aunque también cabe señalar que la tierra prometida le ofrece a la niña una vida en la que ni la reproducción ni la heterosexualidad son obligaciones morales, como lo son en Gilead (“Fertilidad como recurso nacional, reproducción

Asimismo, ese avión es un objeto feliz (Ahmed, 2019, p. 61). Se espera que su arribo a salvo a Canadá cause felicidad. De esta manera, se lo llena de antemano de un determinado contenido: la democracia canadiense como lugar de libertad y fin de la desdichada vida en Gilead. El futuro, en vez de ser el reino del “todavía no”, un espacio propicio y abierto para el trabajo de la imaginación, es el lugar donde se vuelve a arrojar el pasado idealizado para ser reiterado (Solana, 2017, p. 130). Esta determinación del objeto del anhelo y direccionamiento de nuestros anhelos y esfuerzos vitales hacia él es más propio del optimismo que de la esperanza. Este optimismo se torna cruel cuando la nostalgia del presente se vuelve acrítica; cuando el punto de comparación es tan espantoso que nos lleva a complacernos con nuestro presente histórico antes que con Gilead, sin advertir que es ese mismo presente el que ya tiene en sí infiernos similares a Gilead. Esto deja poco espacio para imaginar una alternativa.

### III

*Soy todo lo que recuerdo y vos, todo lo  
que has olvidado.*  
Gabo Ferro

Sin embargo, como señala Ahmed (2019):

Podríamos considerar que esta incapacidad de ofrecer una verdadera alternativa para la reescritura del relato de la buena vida resulta reveladora [...] porque nos muestra que las alternativas no pueden trascender como por arte de magia lo que ha aparecido o ha recibido una forma dada. Esta incapacidad de trascenderlas constituye la necesidad de la lucha política (p. 375).

Es posible que aquella nostalgia acrítica del presente conviva “extraña y perversamente” (Ahmed, 2019, p. 337) con lo que Dinshaw (2011, p. 226) ha denominado *nostalgia crítica*.<sup>14</sup>

---

como imperativo moral”, señala Serena Joy). Se promete la interrupción de las lógicas de postergación propias del futurismo reproductivo (Ahmed, 2019, p. 369) para las generaciones venideras. Aunque, como procuro mostrar en la primera parte de este artículo, esta promesa, por lo que refiere a la no obligatoriedad de la reproducción, difícilmente sea cumplida de una vez y para siempre en tiempos de gubernamentalidad bio-tanato-política.

<sup>14</sup> Este sentido de la nostalgia podría ser análogo a lo que Baccolini conceptualizó como el *valor progresista* que asume la nostalgia en las distopías críticas feministas, en las que este afecto permite

Al inicio del apartado II, siguiendo a Jameson (1991; 2005), me refiero al uso del tropo del futuro anterior, que permite un extrañamiento del presente tal que es aprehendido como si fuese un pasado histórico. Esa distancia es capaz de propiciar una problematización del pasado añorado —que en este caso no es sino nuestro presente— para ponerlo en relación con el presente distópico de los personajes. Se abre así el espacio para una nostalgia crítica, una búsqueda de contacto con el pasado en la que cumple un rol fundamental el deseo presente de quien se acerca a lo que ha sido para contar una historia (Dinshaw, 1999, p. 142). Ese deseo no necesariamente pretende restaurar el pasado y repetirlo, sino que en ese contacto afectivo con el pasado pueden emerger nuevos interrogantes sobre el mismo, como también se pueden encontrar en él amistades y compañerxs pretéritxs (Dinshaw, 1999, pp. 1-3). Esto hace colapsar tanto la temporalidad lineal de la historiografía progresista como la de aquella que plantea una discontinuidad absoluta respecto del pasado y permite concebir un presente híbrido contaminado, habitado por fantasmas (Macón y Solana, 2015, p. 24).

En primer lugar, encuentro que la serie ejecuta la narración de lo acontecido a partir del relato personal de uno de los personajes: June. Su estructura narrativa gravita sobre una trama no lineal que puebla de fantasmas del pasado el presente desdichado de los personajes con permanentes *flashbacks*. Ello habilita no solo una comparación nostálgica en el sentido ordinario y conservador, sino también el encuentro con aquellas amistades pretéritas.

El modo en que June resignifica la relación con su madre es ilustrativa de este punto. La madre es presentada como una activista feminista, lesbiana y médica a favor del aborto que ha intentado criar a una hija feminista. Aparece en los recuerdos de June haciéndole notar que para que su esposo, Luke, cocine sin ser tildado de “marica”, hubo un trabajo de luchas colectivas (Atwood, 2018, p. 176). Pero, a la vez, es ella quien —cuando ocurre el golpe de Estado y no es claro aún quién es el soberano ni qué ejército está

---

a los personajes confrontar el pasado, no encontrar en este la solución (Baccolini, 2003, p. 132). Más aún, la autora sostiene que “la memoria y la imaginación se mezclan en la novela de Atwood [...] no para idealizar el pasado, sino para criticarlo y desestabilizarlo” (Baccolini, 1996, p. 354). A ese sentido progresista de la nostalgia Baccolini le opone uno regresivo que no estaría presente en las distopías críticas feministas (Baccolini, 2003, p. 132). La *nostalgia regresiva* (Baccolini, 2003, p. 127) es análoga a lo que defino, siguiendo a Dinshaw (2011), como nostalgia entendida en sentido ordinario en tanto afecto conservador. Empero, debido a las críticas realizadas a la temporalidad lineal de la historiografía progresista, prefiero apearme al vocabulario de Dinshaw.

en la calle— le dice: “el país se está cayendo a pedazos, es momento de salir a la calle y luchar, no de jugar a la familia”, y muestra así su desconfianza en la fe en el progreso. Asimismo, mientras June se asombra por los cambios que percibe como abruptos e indignantes, la madre y Moira, su amiga, ya se lo esperaban; para ellas, *dormirse en los laureles* no era una opción. Es a esa madre a la que añora, a quien desea tener cerca, en quien encuentra no solo los recursos para entender cómo los Estados Unidos llegaron a convertirse en Gilead, sino también la fuerza y algunas ideas para armar estrategias de resistencia en su propio presente.

Localizo aquí un tipo de esperanza ya no orientado al futuro, sino al pasado, lo que Macón (2016) denomina una esperanza *contra natura*. Cuando rememora, June no encuentra “experiencias pasadas de futuridad esperanzada” (Macón, 2016, p. 132), sino todo lo contrario: tropieza con las opresiones del pasado y logra ponerlas en relación con las de su presente, lo cual cambia su perspectiva. Si antes era criticada por su madre por dedicarse a editar los errores de tipeo de *bestsellers*, de pensar solamente en su vida y su familia, ahora, a fuerza de tortura, comunicación con sus pares y reflexión, ha entendido la necesidad de buscar, armar redes y resistir. En tal contacto con el pasado se ha topado con recursos cuestionadores de su presente que le han servido como puntos de partida para la acción. En ello consiste tener esperanza en el pasado, estar dispuestxs a tener un “enfrentamiento agenciador con la inestabilidad e inaprehensibilidad del pasado” (Macón, 2016, p. 141).

Žižek (7 de octubre de 2019), en aquella conferencia, sostuvo que el mayor atractivo de la serie se encuentra en “los novedosos modos en que se tortura mujeres”. Sin embargo, a pesar de que estoy de acuerdo en que hay cierta morbosidad en la exposición de los suplicios, estimo que no tienen nada de novedoso.<sup>15</sup> Además, Atwood (2017, 9 de julio) —que participa en la elaboración del guion de la serie— expresó: “Una de mis reglas fue que no iba a poner en los eventos del libro nada que no hubiese ya pasado en lo que

<sup>15</sup> Podría sostener, con Elsa Dorlin (2018), que esa exposición de la violencia, más que lograr una toma de conciencia política sobre la cuestión, refuerza y reproduce la norma dominante de la femineidad indefensa, rindiéndole tributo a los agresores que en esas imágenes pueden observar con gozo el espectáculo de su propia potencia de actuar y la impotencia del objeto de su acción (pp. 211-212). Considero que en la serie es posible hallar, nuevamente como paradójicos convivientes, tanto este tributo a lxs agresorxs como una exposición de “solidaridad feminista entre las mujeres en la lucha contra las violencias de las cuales son víctimas, lo que autoriza a la recalificación política de esas violencias en términos de relaciones de poder y dominación” (Dorlin, 2018, pp. 316-317).

James Joyce llama la ‘pesadilla’ de la historia ni ninguna tecnología que no existiera. Nada imaginario, ni leyes imaginarias, ni atrocidades imaginarias”.

Ubico aquí el trabajo de archivo que realiza la autora canadiense, el cual implica un acercamiento al pasado que no es meramente contemplativo, sino que moviliza una dimensión hasta aquí no mencionada de la esperanza: la visceralidad. La mirada esperanzada hacia el pasado puede generar un vínculo emocional y visceral con lo que ha sido capaz de movilizar el presente (Macón, 2016, p. 141). En este caso se pone en juego lo indigerible del pasado unido a la insatisfacción con un presente en el que las opresiones no han cesado, agitando corporalmente, visceralmente, la reacción al orden establecido (Macón, 2016, p. 142).<sup>16</sup> En Argentina, por ejemplo, la serie ha inspirado performances artísticas callejeras dirigidas a interpelar a la sociedad y a lxs legisladorxs sobre la urgencia de aprobar la ley de interrupción voluntaria del embarazo.<sup>17</sup>

Por último, quisiera llamar la atención acerca de quienes lograron escapar de Gilead y exiliarse en Canadá, donde son refugiadxs. Sus vidas están completamente dedicadas a buscar a sus amistades y familiares perdidxs en Gilead (no saben si están muertxs, si son criadas, “marthas”, si han sido llevadxs a las colonias); a ayudar a quienes sucesivamente consiguen fugarse y manifestarse en contra de la autodenominada República de Gilead.<sup>18</sup> El gobierno canadiense y la diplomacia internacional, por su parte, se comportan de forma errática. Oscilan entre, por un lado, recibir a la comitiva giledeana “respetando sus costumbres” (por ejemplo, a Serena Joy le dan un papel con ilustraciones y sin letras, ya que no le está permitido leer) con el objetivo biopolítico de realizar un acuerdo comercial en el que, quizás, el bien de intercambio sea, precisamente, aquello que escasea en el mundo: criadas, cuerpos gestantes fértiles. Además, no ceden ante las manifestaciones de lxs refugiadxs que exigen el encarcelamiento de Fred Waterford —encargado

<sup>16</sup> Véase, por ejemplo, Acuña (2019, 21 de marzo); ahí también se destaca que una de las fuentes con las que ha trabajado Atwood fue la dictadura cívico-militar argentina caracterizada por el secuestro, la tortura y desaparición de personas y la apropiación de niñxs nacidxs en cautiverio.

<sup>17</sup> Esta ley fue finalmente sancionada por el Congreso el 30 de diciembre de 2020. Ahora se inicia el proceso no menos complejo de su aplicación en todo el país. Sin embargo, legisladorxs opositorxs a esta ley —como Silvia Beatriz Elías de Pérez y Francisco Sánchez— han amenazado en sus discursos con trabajar para su derogación.

<sup>18</sup> Las colonias son análogos a los campos de concentración nazis donde se obliga a lxs prisionerxs a realizar trabajos en espacios con altos grados de contaminación radiactiva.

de la misión diplomática— por crímenes de lesa humanidad, sino que eligen creer el discurso de que las criadas deciden felizmente engendrar niños para Gilead. Solamente cuando se filtra y publica una serie de testimonios de las criadas y sus escabrosas vidas, el gobierno canadiense le comunica a Waterford que *ahora* no le creen a él, sino a ellas. Así, la dinámica bio-tanato-política descrita en la primera parte de este trabajo no es descartada por la serie. Canadá —que ocupa el lugar de nuestro presente—, o la sociedad liberal occidental por la que June siente nostalgia, no está libre de problemas.

El avión que llega a Canadá, tierra de promesas, como metáfora del futuro, no está tan lleno como parecía de un contenido determinado. Así, la serie no ofrece una verdadera alternativa a los peligros del presente, pero tampoco necesariamente redirecciona la esperanza hacia las sociedades permisivas y liberales occidentales, plagadas de violencia estructural de clase, de género y de raza, sino que la convierte en un mero apego optimista cruel. En cambio, nos propone el presente como un espacio de lucha política donde necesitamos vivir, como lxs refugiadxs, en un estado de búsqueda, donde el futuro no está determinado, sino abierto a la oportunidad, la contingencia y al “quizás del acontecimiento” (Ahmed, 2019, p. 391).

#### IV

*La utopía está en el horizonte. Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. ¿Entonces para qué sirve la utopía? Para eso, sirve para caminar.*  
Eduardo Galeano

Como conclusión, quisiera volver a las palabras de Žižek para considerar de qué significado político carga a la nostalgia. Su crítica parecería suponer que la nostalgia del presente, entendida como añoranza acrítica, conduce a consecuencias necesariamente conservadoras, ya que mira al presente con complacencia. En el segundo apartado desarrollo el modo en que en la serie la nostalgia se carga de un significado políticamente conservador, restaurador de narrativas del progreso y del futurismo reproductivo con la posible implicancia de transformar la esperanza en optimismo cruel.

Sin embargo, si bien este tratamiento parece dirigirnos a la conclusión žižekiana de que la serie no formula una interrogación fundamental sobre

cómo es que una sociedad liberal y democrática occidental devino en Gilead, aquí —como lo expuse en el primer apartado— pienso que no solo se realiza esa pregunta, sino que se ofrecen algunas respuestas que habilitan una mirada crítica —y hasta catastrofista o fatalista— de nuestro presente y de las narrativas del progreso.

¿Cómo es que conviven extraña y perversamente estas visiones catastrofistas del futuro junto con una mirada pretendidamente optimista del presente? ¿Cómo es que coexisten, asimismo, una nostalgia acrítica y otra crítica del presente? ¿Cómo es que, finalmente, se mezclan los impulsos reinscriptivos propios de un deseo por lo normativo con la insatisfacción con el presente y los deseos de cambio radical? (Solana, 2017, p. 141).

No es mi pretensión aquí desactivar la concurrente tensión que hay en la serie entre, por un lado, el elogio al presente en comparación con el posible infierno gileadiano y, por el otro, la crítica a la actualidad. Siguiendo la vertiente crítica o ironista del giro afectivo (Macón y Solana, 2015, p. 19), considero que no hay afectos que tengan consecuencias necesariamente agenciantes o desagenciantes, o que sean garantes o deshabilitantes de desplazamientos emancipatorios (Macón y Solana, 2015, p. 19). En este sentido, he intentado mostrar aquí cómo la nostalgia es capaz de ser cargada con significados políticos opuestos, sin por ello ser dicotómicos. Ahora repasaré lo dicho en el tercer apartado para añadir un sentido por el cual aquellos deseos, que desde cierto punto de vista pueden ser considerados reinscriptivos, que nos permiten mirar con cierta alegría nuestro presente, no son necesariamente conservadores.

En la sección anterior me aboqué a dar cuenta de cómo el extrañamiento del tiempo actual que implica la nostalgia del presente puede cargarse alternativamente de otro significado político, uno crítico, uno que deja abierto el futuro, volviendo a asociar la esperanza a la ansiedad, al deseo de algo que puede o no suceder (Ahmed, 2019, p. 368). Asimismo, esta nostalgia crítica del presente nos facilita la observación del tiempo y el trabajo que lleva alcanzar la conciencia política (Ahmed, 2019, p. 337). Al reparar en June, advertimos que este trabajo de desarrollo de la “conciencia revolucionaria” no es de modo alguno individual, sino que una polifonía de fantasmas de su pasado opera junto a compañeras del presente que dan cuenta de “la función del trabajo colectivo en el proceso de toma de conciencia acerca de formas de opresión ligadas a la clase, la raza y al género, procesos que siempre implican un necesario extrañamiento del presente” (Ahmed, 2019, p. 337).

En este punto, quisiera señalar que, aun siendo más claro en la novela que en la serie, June sabe que es inasequible “volver atrás”, a su vida normal de antes de Gilead; dice: “Quiero tener [a mi madre] a mi lado otra vez. Quiero tenerlo todo otra vez, tal como era. Pero este deseo carece de sentido” (Atwood, 2018, p. 177). Así, incluso cuando lo que se añora es nuestro presente en una sociedad democrática, liberal y permisiva —siempre dependiendo para quién—, no pareciera que se pretende restaurarlo, o no del todo. Quizás estamos aquí ante lo que Dinshaw denominó en *Getting Medieval* (1999) *nostalgia estratégica* (p. 15) del presente: lo que se anhela acaso no sea tanto volver a la normalidad como hacer manifiesta la fragilidad de los derechos adquiridos y la necesidad de continuar siempre despiertxs.

Este último giro procura considerar que el deseo por lo que hoy es normativo no debe ser desestimado por “conservador” o necesariamente fortalecedor de las normas (Solana, 2017, p. 141). Después de todo, no conocemos “el poder *desconocido* del deseo por lo ordinario” que podría llevar a “resultados extraordinarios a pesar de sí mismo” (Freeman, 2011, p. 29). Como sostiene Mariela Solana, siguiendo a Judith Butler, la temporalidad política se caracteriza por su incertidumbre, no es posible determinar cuáles serán las múltiples consecuencias y resultados futuros de las acciones políticas, “el juicio sobre el carácter subversivo de una acción siempre es un pronunciamiento retrospectivo” (2017, p. 139).

No sabemos si llegaremos fatalmente a Gilead o a la instauración de un régimen totalitario a partir de las democracias protegidas en las que vivimos (Agamben, 2006, p. 46), pero tampoco creemos en la promesa de felicidad del optimismo cruel que nos ata, también fatalmente, a la fantasía del progreso acumulativo (Macón, 2016, p. 140). Es necesario mantener el espíritu aguafiestas (Ahmed, 2019, p. 45), siempre insatisfecho con un presente en que el enemigo no ha cesado de vencer, recordando que la insatisfacción y la posibilidad del fracaso son uno de los motores de la esperanza y de la agencia misma.

## Referencias

- Acuña, Claudia. (2019, 21 de marzo). Criar rebeldía: la raíz argentina de Las Criadas [en línea]. *Lavaca*. Recuperado el 11 de enero de 2021, de <<https://www.lavaca.org/mu133/criar-rebeldia-la-raiz-argentina-de-las-criadas/>>.
- Agamben, Giorgio. (2005). *Estado de excepción. Homo sacer II, I* (trad. F. Costa e I. Costa). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

- Agamben, Giorgio. (2006). *Homo sacer I: el poder soberano y la nuda vida* (trad. A. G. Cuspinera). Valencia: Pre-textos.
- Ahmed, Sara. (2019). *La promesa de la felicidad: una crítica cultural al imperativo de la alegría* (trad. H. Salas). Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Atwood, Margaret. (2017, 9 de julio). Rojo y blanco [en línea]. *Página 12*. Recuperado el 11 de enero de 2021, de <<https://www.pagina12.com.ar/48906-rojo-y-blanco>>.
- Atwood, Margaret. (2018). *El cuento de la criada* (trad. E. Mateo Blanco). Barcelona: Salamandra.
- Baccolini, Raffaella. (1996). Journeying through the Dystopian Genre: Memory and Imagination. En Raffaella Baccolini, Vita Fortunatti y Nadoa Minerva (comps.), *Burdekin, Orwell, Atwood and Piercy, Viaggi in Utopia* (pp. 343-357). Ravenna: Longo.
- Baccolini, Raffaella. (2003). "A useful knowledge of the present is rooted in the past": Memory and Historical Reconciliation in Ursula K. Le Guin's *The Telling*. En Raffaella Baccolini y Tom Moylan (comps.) (2003). *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination* (pp. 113-134). Nueva York: Routledge.
- Baccolini, Raffaella. (2007). Finding Utopia in Dystopia: Feminism, Memory, Nostalgia, and Hope. En Tom Moylan y Raffaella Baccolini (comps.), *Utopia Method Vision: The Use Value of Social Dreaming* (pp. 159-189). Bern: Peter Lang.
- Baccolini, Raffaella. (2020). "Hope isn't Stupid": The Appropriation of Dystopia. *mediA-zioni*, 27, D39-D49.
- Baccolini, Raffaella y Moylan, Tom (comps.) (2003). *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination* (pp. 1-12). Nueva York: Routledge.
- Benjamin, Walter. (2008). Sobre el concepto de historia (trad. A. Brotons Muñoz). En *Obras* (libro I, vol. 2), Madrid: Abada Editores.
- Berlant, Lauren. (2020). *Optimismo cruel* (trad. H. Salas). Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Bloch, Ernst. (2014). *El principio esperanza* (3 tomos) (trad. F. González Vicéns). Madrid: Trotta.
- Cadahia, Luciana y Coronel, Valeria. (2018). Populismo republicano: más allá de "Estado versus pueblo". *Nueva Sociedad*, 273, 72-82.
- Coleman, Rebecca y Moreno-Figueroa, Mónica. (2010). Past and Future Perfect. Beauty, Affect, and Hope. *Journal of Cultural Research*, 14(4), 357-373.
- Deutscher, Penelope. (2008). The Inversion of Exceptionality: Foucault, Agamben, and "Reproductive Rights". *South Atlantic Quarterly*, 107(1), 55-70.
- Deutscher, Penelope. (2012). Sacred Fecundity: Agamben, Sexual Difference and Reproductive Life. *Telos*, 161, 51-78.
- Dinshaw, Carolyn. (1999). *Getting Medieval. Sexualities and Communities. Pre- and Post-modern*. Durham: Duke University Press.
- Dinshaw, Carolyn. (2011). Nostalgia on my Mind. *Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies*, 2, 225-238.

Democracia, totalitarismo y progreso en *El cuento de la criada*: ¿un nostálgico cuento acerca de la esperanza?

- Dinshaw, Carolyn. (2012). *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*. Durham: Duke University Press.
- Dorlin, Elsa. (2018). *Defenderse: Una filosofía de la violencia* (trad. M. Martínez). Buenos Aires: Hekht.
- Dotti, Jorge. (1983). *Dialéctica y derecho: el proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachette.
- Eagleton, Terry. (2016). *Esperanza sin optimismo* (trad. Belén Urrutia). Buenos Aires: Taurus.
- Edelman, Lee. (2004). *No al futuro: la teoría queer y la pulsión de muerte* (trad. J. Sáez y A. Baschuk). Barcelona y Madrid: Egales.
- Foucault, Michel. (1998). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (trad. U. Guinzáú). México: Fondo de Cultura Económica.
- Freeman, Elizabeth. (2011). Still After. En Janet Halley y Andrew Parke (comps.), *After Sex?: On Writing since Queer Theory* (pp. 25-33). Durham y Londres: Duke University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm. (1999). *Principios de la filosofía del derecho* (trad. J. L. Vermal). Barcelona: Edhasa.
- Jameson, Fredric. (1991). *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Londres: Verso.
- Jameson, Fredric. (2005). *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fiction*. Londres: Verso.
- Laclau, Ernesto. (2007). Bare Life or Social Indeterminacy? En Matthew Calarco y Steven DeCaroli (comps.), *Giorgio Agamben Sovereignty and Life* (pp. 11-22). Stanford: Stanford University Press.
- Macón, Cecilia. (2016). Esperanza contra natura o de los pasados queer como desafío en el presente. *El Banquete de los Dioses*, 5(7), 130-146.
- Macón, Cecilia y Solana, Mariela. (2015). Introducción. En Cecilia Macón y Mariela Solana (comps.), *Preterito indefinido: afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (pp. 11-40). Buenos Aires: Título.
- Muñoz, José Esteban. (2009). *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. Nueva York: New York University Press.
- Nakamura, Asami. (2015). "I'm a refugee from the past": The Function of Nostalgia in Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale*. *Sanglap: Journal of Literary and Cultural Inquiry*, 2(1), 111-127. Recuperado el 25 de agosto de 2021, de <<https://sanglap-journal.in/index.php/sanglap/article/view/85>>.
- Nijensohn, Malena. (2019). *La razón feminista*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1995). *El contrato social o principios de derecho político* (trad. M. J. Villaverde). Madrid: Tecnos.
- Schmitt, Carl. (2009). *Teología política*. (trad. F. J. Conde y J. Navarro Pérez). Madrid: Trotta.

- Solana, Mariela. (2017). Entre la nostalgia y la esperanza: afectos, tiempo y política en estudios queer. En Daniela Losiggio y Cecilia Macón (comps.), *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad* (pp. 117-144). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Sutton, Bárbara. (2017). Zonas de clandestinidad y “nuda vida”: mujeres, cuerpo y aborto. *Estudios Feministas*, 25(2), 889-902.
- Žižek, Slavoj. (7 de octubre de 2019). *Disorder under Heaven* [conferencia]. NYU Skirball Talks, Departamento de Alemán y Deutsches Haus, Nueva York, Estados Unidos. Recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=Jrx--4RLR0>>.

# Plegarias diversas, cuerpos que oran. Género, religión y lenguaje

*Diverse Prayers, Bodies that Pray. Gender, Religion, and Language*

*Orações diversas, corpos que oram. Gênero, religião e linguagem*

Enrique Vega-Dávila

Doctorado en Estudios Críticos de Género, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México

Recibido el 10 de marzo de 2021; aceptado el 11 de junio de 2021

Disponible en Internet el 15 de diciembre de 2021

Cómo citar este artículo: Vega-Dávila, Enrique. (2022). Plegarias diversas, cuerpos que oran. Género, religión y lenguaje. *Debate Feminista*, 63, 53-76. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2316>

---

**Resumen:** El presente artículo quiere evidenciar el proceso de deconstrucción y resignificación del Credo y del Padrenuestro en la Comunidad Cristiana Ecueménica Inclusiva El Camino (Perú). Ambas plegarias rituales son narrativas culturales vinculantes en el cristianismo, ya que canalizan la identidad comunitaria. Se contemplan estas dos puesto que poseen una carga casi fundante y son empleadas de múltiples maneras, ya sea en la expresión hegemónica de tal religión en Occidente o en otros espacios de fe que son disidentes o alternativos. La perspectiva de género da cuenta de las relaciones de poder que se sostienen en prácticas comunicacionales de lenguaje. Al ser el cristianismo una religión confesante, hace de la palabra un vehículo importante para fomentar su identidad; por esa razón se tendrán en consideración para el análisis los modos de callar y de enunciar, ya que si bien la identidad sexual no aparece de modo explícito en los textos oficiales, sí existe una mirada ausente de la sexualidad, situación que es mucho más explícita en la deconstrucción de estas nuevas plegarias. Puedo dar cuenta de este proceso analítico dado que yo mismo he formado parte de la institución religiosa como pastor.

*Palabras clave:* Lenguajes religiosos; Género; Religión; Diversidad sexual

*Correo electrónico:* [ceneda@gmail.com](mailto:ceneda@gmail.com); <https://orcid.org/0000-0002-1359-5010>

*Debate Feminista* 63 (2022) pp. 53-76

ISSN: 0188-9478, Año 32, vol. 63 / enero-junio de 2022/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2316>

© 2022 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 article attempts to show the process of deconstruction and resignification of the “Creed” and the “Lord’s Prayer” in the El Camino Inclusive Christian Ecumenical Community (Peru). Both ritual prayers are binding cultural narratives in Christianity in that they channel community identity. These two are examined since they have an almost foundational content and are used in multiple ways, either in the hegemonic expression of such a religion in the West or in other realms of faith that are dissident or alternative. The gender perspective explains the power relations sustained in communication and language practices. Considering that Christianity is a confessional religion, it makes the word an important vehicle to promote its identity. For this reason, ways of keeping silent and speaking will be taken into consideration for the analysis, since although sexual identity does not overtly appear in official texts, sexuality is overlooked, a fact that is much more explicit in the deconstruction of these new prayers. I am qualified to take part in this analytical process since I have been part of the religious institution as a pastor.  
*Keywords:* Religious languages; Gender; Religion; Sexual diversity

**Resumo:** Este artigo pretende mostrar o processo de desconstrução e ressignificação do “Credo” e da “Oração do Senhor” na Comunidade Cristã Ecumênica Inclusiva O Caminho (Peru). As duas orações rituais são narrativas culturais vinculantes no Cristianismo, pois canalizam a identidade da comunidade. Essas orações são contempladas por terem uma carga quase fundacional e são utilizadas de múltiplas formas, seja na expressão hegemônica de tal religião no Ocidente, seja em outros espaços de fé dissidentes ou alternativos. A perspectiva de gênero dá conta das relações de poder que se sustentam nas práticas de comunicação e linguagem. Como religião confessional, o Cristianismo faz da palavra um importante veículo para promover sua identidade. Por isso, as formas de silenciar e de enunciar serão levadas em consideração para a análise, pois embora a identidade sexual não apareça explicitamente nos textos oficiais, há uma visão ausente da sexualidade, situação muito mais explícita na desconstrução dessas novas orações. Posso explicar esse processo analítico, pois eu mesmo fiz parte da instituição religiosa como pastor.

*Palavras-chave:* Linguagens religiosas; Gênero; Religião; Diversidade sexual

---

## Introducción<sup>1</sup>

Abordar un estudio desde la intersección entre género y religión es importante dados los contextos políticos en nuestro continente. Si bien los

<sup>1</sup> Agradezco a Carola Suárez y a Érika Vega por su contribución en este trabajo.

fundamentalismos religiosos adquieren una creciente cobertura en diferentes sociedades en Abya Yala, deben tenerse presentes también otras agrupaciones religiosas que, desde el feminismo o desde la diversidad sexual, están dando una batalla que atraviesa lo ideológico y lo práctico.<sup>2</sup> En estas, el lenguaje adquiere un rol particular debido a que expresa su identidad comunitaria, y en las comunidades divergentes con el cristianismo adquiere una posición de resistencia frente al lenguaje hegemónico, de corte misógino, homolebótransfóbico, y que ha refrendado a través de los siglos el clasismo, el racismo y el colonialismo. Aunque estas comunidades no estén exentas de reproducir el mismo sistema, inician procesos críticos que cuestionan aquello que han recibido social y culturalmente en sus comunidades religiosas de origen.

En este artículo empleo como principio de análisis una idea de Foucault (2017), la cual indica que no solo debe observarse lo dicho y lo no dicho, sino las raíces que sostienen ese constructo. Al inicio se explicará el sentido que poseen en el cristianismo las dos plegarias elegidas —el Credo y el Padrenuestro— para luego analizar qué afirmaciones y ausencias existen ahí acerca de las sexualidades.

El mismo ejercicio de análisis se realizará en dos intervenciones sobre esos mismos textos de la Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino, institución religiosa nacida en el Perú, para acoger la diversidad sexual cristiana, se examinarán los llamados *Credo de la diferencia* y *Padrenuestro inclusivo*.<sup>3</sup>

Concluyo con una reflexión para sistematizar la importancia de estas representaciones culturales desde una perspectiva crítica de género y desde los estudios teológicos y expongo teóricamente las persistencias que sostienen la invisibilización de la diversidad sexual y los discursos de poder. Se presenta como anexo una serie de proposiciones sintéticas que ayudan a comunicar el contenido.

## Cuestiones iniciales

El cristianismo no es una realidad monolítica. Desde su nacimiento hasta la actualidad puede percibirse una serie de movimientos, algunos más

<sup>2</sup> Prefiero el empleo de la expresión *Abya Yala* para referirme a nuestras tierras, en lugar de América, por posicionarme en la perspectiva decolonial. Esta expresión proviene de los pueblos kuna (Gargallo, 2014).

<sup>3</sup> En adelante se hará referencia a esta congregación como El Camino o La Comunidad.

extendidos que otros, como el catolicismo romano, y otros menos conocidos, como la Comunión Anglicana, la Federación Luterana Mundial u otros cuerpos institucionales alrededor del mundo.<sup>4</sup> En medio de la diversidad de denominaciones cristianas existe una suerte de dos movimientos íntimamente relacionados; por un lado, quienes pertenecen a ellos se asocian mediante la profesión de la misma fe con sus variantes en torno a doctrinas y prácticas, y, por otro, la fe se asocia con otras denominaciones. Un elemento común en las grandes tradiciones cristianas es que la fe profesada se expresa mediante celebraciones, razón por la cual sus cultos o liturgias poseen como valor marcar la pauta para el carácter identitario. En ellas puede haber plegarias espontáneas u otras que son rituales ya establecidos, cantos o silencios; dos de estas plegarias y sus rituales serán analizados debido a la importancia que poseen.

El Padrenuestro se presenta en el cristianismo como una oración enseñada por Jesús de Nazaret, a quien se le considera el origen de esta religión. Es relatado en dos versiones distintas en los Evangelios (Mateo 6:9-13 y Lucas 11:1-4), cada una con matices que responden tanto a la subjetividad de quien la escribió como al tiempo en que fueron compuestas (Arens, 2006). Si bien en la Palestina del siglo primero, el mundo judío tenía como práctica realizar la oración del *Shemá* (Escucha Israel) dos veces al día (CIS, 2017), el mundo cristiano la fue reemplazando con el Padrenuestro ya desde los primeros siglos. Un texto del cristianismo primitivo, la *Didaché* —posterior a los textos bíblicos del Segundo Testamento— lo atestigua, con lo cual evidencia la importancia que esta plegaria cobró (Boff, 1988).<sup>5</sup> Su uso en las liturgias de las iglesias históricas es imprescindible: en todas ellas existe un uso oficial.

De modo similar, el Credo (su nombre proviene de las palabras en latín con que inicia la plegaria: *Credo in unum Deum*) es otra oración ritual que posee importancia debido a que expresa, en sus líneas recitadas en voz alta, los contenidos básicos de la fe que se profesa en el cristianismo. Otro de los nombres que recibe esta plegaria es el de “símbolo”, debido a que une la subjetividad de quien la enuncia con la institución (Gelabert, 2007). Existen

<sup>4</sup> La denominación más extendida del catolicismo romano es la de Iglesia católica romana. Para hablar de este, empleo la expresión “catolicismo romano” debido a que otras denominaciones también se asumen como católicas, apelando al sentido de la palabra *katolikós*, que significa universal, principalmente, en continuidad con la ramificación extensa del cristianismo.

<sup>5</sup> Prefiero la expresión Segundo Testamento en lugar de Nuevo Testamento, como un posicionamiento en contra del antisemitismo (Zenger, 2000).

muchos credos a través de la historia del cristianismo, los más conocidos son “Símbolo de los Apóstoles”, “Símbolo Niceno-Constantinopolitano” y “Símbolo de San Atanasio” (Meléndez, 2000). En esta reflexión empleo el “Símbolo de los Apóstoles” debido a que es reconocido como uno de los más antiguos y está más extendido que los otros.<sup>6</sup> Al servir de resumen de las creencias, el Credo posee un carácter vinculante y ahí radica su importancia; sin embargo, no es posible negar que su construcción sea el resultado de una serie de reuniones eclesíásticas donde unas doctrinas han vencido a otras en el curso de los primeros siglos del cristianismo (Schüssler-Fiorenza, 2000). Esto pone una vez más en evidencia que “el poder actúa como discurso” (Butler, 2004, p. 316), el cual se encarna a través e institucionaliza mediante la ritualización.

Ambas oraciones se enmarcan en la celebración litúrgica, con importancias y momentos diferentes, y han sido intervenidas de diferentes modos en la tradición cristiana.<sup>7</sup> En el Credo es posible identificar cambios en la expresión formal de sus diferentes versiones; de hecho, debe reconocerse que las tres mencionadas corresponden a diferentes épocas entre los siglos III y IV de la era cristiana.

En el Padrenuestro pueden evidenciarse variantes en algunas palabras de las formas católico-romana y protestantes.<sup>8</sup> Además, en el ritual protestante suele rezarse la doxología “Porque tuyo es el reino, el poder y la gloria, por siempre, Señor”, que no se dice en el mundo católico más que como una respuesta en el ritual de la Eucaristía, pero no propiamente como parte de esta plegaria.

La identidad del cristianismo se expresa en estas oraciones rituales. No se trata solo de un rezo en que se unen voces de modo comunitario, sino

<sup>6</sup> Existe una leyenda medieval que narra cómo cada uno de los doce apóstoles expresa, uno por uno, cada una de las frases de este credo, de allí el nombre. Más allá de lo inverosímil que puede ser este hecho, las comunidades cristianas transmitieron esta plegaria como fundante desde el tiempo apostólico. Ciertamente, la pseudoepigrafía y la eponimia son mecanismos que dan autoridad a estos textos, y deben también ser comprendidos como mecanismos de poder.

<sup>7</sup> Cada una de las expresiones en estas plegarias ha sido cuidada por quienes la redactaban. El credo que emite el Concilio de Nicea (325) se posiciona frente a una doctrina que negaba la divinidad de Jesús, el arrianismo. El añadido que aporta el Concilio de Constantinopla (381) responde a un grupo cristiano que negaba la divinidad del Espíritu Santo, los pneumatómacos. Estas pugnas han aportado cambios formales asociados directamente con la semántica. Por motivos de extensión no pueden ser abordados en su totalidad en este texto; no obstante, se espera en otra oportunidad realizar ese ejercicio.

<sup>8</sup> Por ejemplo, el uso de la palabra “deudas” en el ritual protestante, y “ofensas”, en el católico, que traducen el término griego ὀφειλήματα (*opheilēmata*) de diferentes modos y con intenciones diferentes.

también de subjetividades que sostienen aquellos grupos desde la aceptación, validación y repetición de estos textos. La oficialidad se identifica en su uso extendido y quienes se reconocen identitariamente como cristianxs se vinculan con esta institución mediante sus prácticas.<sup>9</sup> Una “identidad nos vincula con una comunidad” (Coll-Planas, 2009, p. 322) que se sostiene en una carga ideológica y es expresada mediante los propios códigos que van creando.

## Lo dicho y lo ausente sobre sexualidad en el Credo y el Padrenuestro

La sexualidad no es una doctrina explícita que haya sido establecida en la profesión de fe cristiana; no existe una eticidad sexual que sea confesada, aunque en la práctica esta religión esté plagada de afirmaciones sobre el comportamiento sexual de quienes participan en ella en sus diferentes manifestaciones públicas. Intervenciones relacionadas en contra del matrimonio igualitario, sobre el aborto o la virginidad pueden servirnos de ejemplo. El cristianismo antiguo no posee una mirada única sobre el ser humano.<sup>10</sup> El proceso que lleva a declaraciones oficiales es largo e implicará también pugnas; la visión que el cristianismo posee de las personas será dependiente de la visión que tienen de Cristo, reconocido como un cuerpo masculino.<sup>11</sup> Esta perspectiva va evolucionando a partir de discursos de poder, lo que Elizabeth Schüssler-Fiorenza (2000) denominará una *actitud kyriarcal*.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Empleo la “x” para el plural, tanto en lo que he escrito como en las intervenciones de citas textuales. Esto para reconocer en el lenguaje escrito lo agramaticales que son los cuerpos, y como una crítica al masculino genérico.

<sup>10</sup> Al estudiar el cristianismo como fenómeno histórico se suele realizar distinciones por generaciones. La expresión cristianismo antiguo se refiere principalmente al tiempo de los padres (y madres!) de la Iglesia, que va desde su nacimiento, en el siglo I, hasta aproximadamente el siglo VII.

<sup>11</sup> La primera manifestación eclesial de carácter vinculante, es decir, mediante un ejercicio de poder, se da durante el periodo imperial en el Concilio de Nicea y su interés es totalmente cristológico. La mirada sobre el ser humano en este tipo de expresiones como tecnología de control será posterior; en los primeros siglos del cristianismo se darán diferentes posiciones sobre el cuerpo, el alma o el espíritu, dependiendo de las escuelas teológicas y como consecuencia de su reflexión acerca de Cristo (por ejemplo, si tiene una sola alma o dos, si se poseen dos voluntades, etcétera). No deja de ser otro ejercicio de poder emplear ciertas afirmaciones y dejar de lado otras.

<sup>12</sup> Este neologismo sugiere que el poder paterno, que está presente en la palabra “patriarcado”, no es el único que existe en las relaciones de dominio en el mundo antiguo, sino más bien el de ser sometidas o sometidos al señor (en griego, *kyriós*).

## *Apuntes sobre el Credo*

*Creo en Dios, Padre todopoderoso,  
creador del cielo y de la tierra  
[...]  
Creo en el Espíritu Santo...*

La masculinización de lo divino puede establecerse como primer punto del discurso autorizado por la fe cristiana; la divinidad es nombrada de ese modo, y se ha extendido al punto de ser solo considerada así. La crítica feminista establece que esta mirada es totalizante y que significaría pensar lo divino “como demasiado pequeño, muy reducidamente” (Sölle, 2000, p. 111). A esa masculinidad se le atribuyen calificativos que implican ejercicio de poder y que, en el devenir del tiempo, han servido para validar posiciones patriarcales (Sölle, 1997) como la imposibilidad de acceso al sacerdocio por parte de las mujeres, como ocurre en el catolicismo romano y en muchas otras denominaciones cristianas.

Es interesante, además, recordar que la palabra “espíritu” —masculina en castellano— es la traducción del sustantivo griego πνεῦμα (*neuma*), que es de género gramatical neutro, a diferencia del sustantivo latino *spiritus*, que es de género masculino. El castellano recoge ese uso gramatical. No obstante, en el idioma hebreo (de donde se traducen πνεῦμα y *spiritus*), la palabra no es ni masculina ni neutra, sino más bien femenina; se trata del sustantivo רוּחַ (*ruah*) (Congar, 1999), lo cual nos permite apreciar que la masculinización en las traducciones invisibiliza otras identidades en la concepción de lo divino.

*Creo en Jesucristo, su único Hijo, Nuestro Señor,  
que fue concebido por obra y gracia del  
Espíritu Santo,  
nació de Santa María Virgen,  
padeció bajo el poder de Poncio Pilato,  
fue crucificado, muerto y sepultado,  
descendió a los infiernos,  
al tercer día resucitó de entre los muertos,  
subió a los cielos  
y está sentado a la derecha de Dios,  
Padre todopoderoso.  
Desde allí ha de venir a juzgar  
a vivos y muertos.*

Los únicos nombres mencionados, además de las personas divinas, son el de Poncio Pilatos —al parecer, para darle un carácter histórico al proceso realizado a Jesús de Nazaret— y el de María, quien es considerada una matriz sagrada en el texto. La única persona que habita la categoría *mujer* posee en este discurso religioso una función que será sacralizada a través de los siglos: por un lado, su rol materno y, por el otro, la insistencia en su virginidad. Ambas consideraciones serán más importantes que su propia identidad, la cual queda totalmente subordinada al discurso del cristianismo sobre la sexualidad de los cuerpos feminizados, particularmente el catolicismo romano, donde tal figura es empleada de manera ideológica y colonizadora (Althaus-Reid, 2000).

No existe en el texto ninguna afirmación explícita acerca de la sexualidad de Jesús, aunque sí se puede afirmar, siguiendo a Monique Wittig (1992), que si la heterosexualidad es extensiva a todas las personas, también atraviesa la vida de este personaje histórico, por lo que en algunos espacios no es ni siquiera permitida la posibilidad de preguntas abiertas sobre el tema.<sup>13</sup> Ciertamente, la orientación sexual no es un debate en el mundo antiguo como lo es ahora; la llamada homosexualidad y, por consiguiente, la heterosexualidad, adquieren existencia en torno a la patologización de una de ellas (Foucault, 2017). La ausencia de cualquier aclaración en el texto vinculante es una posición ideológica a favor del pensamiento heterosexual; el silencio habla por sí mismo.

### *Apuntes sobre el Padrenuestro*

*Padre nuestro...  
venga a nosotros tu reino...  
como también nosotros perdonamos  
a los que nos ofenden.*

En el mundo religioso palestino del siglo primero, la forma de nombrar lo divino estaba relacionada con expresiones tales como el Santo, el Fuerte, el Señor; llamarle “padre” no era habitual. Si bien los textos sagrados cristianos

<sup>13</sup> Un interesante caso es el escándalo que grupos cristianos hicieron a Netflix por un especial que fue difundido en su plataforma. Titulada *A primeira tentação de Cristo*, la narrativa presentada es la de un Jesús en una relación afectiva con un personaje llamado Orlando. Dos millones de personas en Brasil firmaron para que fuera retirado ese material del catálogo, y un día antes de la Navidad de 2019, la productora sufrió un ataque con bombas molotov (Barifouse, 2019).

registran esta palabra como tal, los estudios histórico-críticos afirman que lo más próximo al pensamiento del Jesús histórico fue la palabra *abbá*, que es empleada por lxs niñxs para referirse cariñosamente a quien cumple el rol de padre; su traducción puede ser “papito” (Johnson, 2003).

Para no redundar en las críticas al leguaje androcéntrico en el mundo religioso, me gustaría insistir más bien en la expresión *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* (*eltheto he basileia tou*), que literalmente podría traducirse como “venga el reino tuyo” o “venga tu reino”. No está de más recordar que la gramática griega no contempla flexión genérica en los pronombres, por lo que el pronombre dativo *ἡμῖν* (*hemin*) y el pronombre genitivo *ἡμῶν* (*hemon*), traducidos al español como “nosotros” y “a los” respectivamente, emplean el género gramatical masculino de modo arbitrario. Tal uso es un posicionamiento que responde a matrices sociales, culturales y también políticas, lo que nos recuerda lo expresado por Judith Butler: “ni la gramática ni el estilo son políticamente neutros” (2007, p. 22). La transmisión de este texto de esa manera sostiene una ideología, en este caso, literalmente, “una forma ritual” (Butler, 2004, p. 50) que perenniza el masculino genérico y la visión masculina de la realidad, incluida la sacra.

## La propuesta de la CCEI El Camino

La Comunidad Cristiana Ecueménica Inclusiva El Camino fue fundada en Lima en 2009 como un espacio que alberga a personas de la diversidad sexual con la “misión de difundir un mensaje de reconciliación entre la fe cristiana y las minorías sexuales” (Fonseca, 2013, p. 260).<sup>14</sup> Es curioso lo engañoso del significado de *diversidad* o de *minorías sexuales*, porque en muchos espacios, debido a las prácticas con que se asocian, son sinónimos de cuerpos masculinos. Es así que esta comunidad está inicialmente formada por “maricas” y poco a poco se va abriendo a otras identidades sexo-genéricas, aunque “[e]llo provocó ciertos problemas de integración con algunos de los integrantes originales de la comunidad, quienes no concordaron con la apertura de la comunidad hacia una plena inclusividad y ecumenismo” (Fonseca, 2018).<sup>15</sup> Estos problemas

<sup>14</sup> El abanico conceptual que abarca la diversidad sexual agrupa a personas que no necesariamente nos enunciamos desde la heterosexualidad. Se trata de un concepto paraguas que se posiciona políticamente en contra de la ideología heterosexual (Nuñez, 2005).

<sup>15</sup> Prefiero el uso transgresor e incómodo de la palabra “marica” debido a la carga negativa que posee en el contexto peruano, en lugar del anglicismo “gay”, o de la palabra “homosexual”, que nace

tienen relación con la presencia de lesbianas, trans, e incluso heterosexuales, que ha sido no solo intermitente, sino también sofocada de diferentes modos.<sup>16</sup> Esto muchas veces ha significado optar por el irenismo, es decir, por evadir el problema. Al final, en la Comunidad se consiguió que distintas personas participaran, ya sea en liderazgos o como congregantes, y que aportaran a la comprensión de lo divino desde sus tradiciones.

### *El Credo de la diferencia*

El *Credo de la diferencia* es una adaptación que realizó J. Fonseca, uno de los fundadores de la Comunidad, a partir de un texto escrito por L. C. Ramos; en diferentes momentos, este texto ha tenido modificaciones que comento más adelante. El texto intervenido por Fonseca es el siguiente:

*Creo en Dios, Padre de todas las gentes,  
Madre de todas las razas.  
Y en Jesucristo, Dios humano,  
en todo semejante a nosotros  
en su sangre, roja en su color  
y en su sangre vertida en el dolor.  
Creo en el Espíritu de la Vida,  
consolador de tantos llantos,  
pacificador de tantas luchas,  
inspirador de la vida santa.  
Creo en la comunión del pueblo oprimido,  
en la resurrección de los cuerpos abatidos  
y en el gesto eterno del pan repartido.  
Creo en la vida plena para todos los pueblos,  
del Norte y del Sur, del Este y del Oeste.  
Creo en la paz para todos los pueblos,  
blancos, negros, amarillos y rojos.  
Creo en la justicia para todos los hombres  
y en el derecho para todas las mujeres.<sup>17</sup>*

---

en un contexto psiquiátrico en el siglo XVIII. En la misma Comunidad, compuesta mayoritariamente por cuerpos masculinos, no hay un consenso sobre el uso de esa categoría. Mi participación en ella ha fomentado la reapropiación de términos transgresores e incómodos.

<sup>16</sup> Luego de una discusión profunda sobre las mujeres en la Comunidad, *Purisaq warmikuna* (Mujeres en camino), uno de sus grupos, que contaba con más de 15 mujeres diversas, decidió separarse al experimentarla como un espacio no seguro.

<sup>17</sup> Esta distinción binaria proviene del original. Que no haya habido cambio en El Camino es muestra de los procesos que se deben realizar dentro de la misma comunidad. En otro espacio donde

*Creo en la equidad para todas las personas,  
homosexuales, lesbianas, transexuales o  
heterosexuales, que, desde la diversidad de  
su sexualidad, son hijos e hijas de Dios.  
Creo, en fin, que somos  
idénticos en el color de la sangre,  
diferentes en el color de la piel,  
y equivalentes en la comunidad humana,  
rumbo a la plenitud divina.*

Si bien dentro de la Comunidad no existe la idea de vinculación —como en las otras denominaciones cristianas—, el *Credo de la diferencia* ocupa el mismo lugar que otras denominaciones cristianas le han asignado: por lo general, se dice después de terminadas las lecturas bíblicas proclamadas y del sermón u homilía. Aquí no solo destaco lo enunciado y lo invisibilizado, sino que quiero rastrear su sentido.

La divinidad está referida de modo binario: referirse a lo divino como Madre es una novedad que no viene de las comunidades cristianas para la diversidad sexual, sino más bien de la teología feminista.<sup>18</sup> Estos primeros esfuerzos por fomentar concepciones de lo divino que rompen con la hegemonía patriarcal se prolongarán más adelante en las teologías indecentes, raras o *viadas*.<sup>19</sup>

Si en el *Credo de los Apóstoles* se podía apreciar un silencio absoluto sobre la sexualidad de Jesús, este texto habla de la total semejanza con quienes lo siguen; aunque tiene carácter reivindicativo, no utiliza un discurso donde la sexualidad juegue un rol protagónico. No obstante, la experiencia humana es puesta de manifiesto y deja abierta la posibilidad para esa interpretación. El ejercicio sexual de Cristo no tiene tanto interés como la igualdad para la humanidad entera.

---

participo, la Comunidad Luterana Santísimo Redentor, se reza de esta manera: “Creo en la justicia, en el derecho y en la equidad para todas las personas: homosexuales, lesbianas, bisexuales, trans y heterosexuales”.

<sup>18</sup> Para Sallie McFague (1997), hablar de la divinidad como Madre es una metáfora que, lejos de envilecer o destruir lo divino, ayuda más bien a que pueda desarrollarse una riqueza debido a la relación que existe con la propia experiencia humana.

<sup>19</sup> Palabra en portugués brasileño que se emplea como insulto a personas que habitan la categoría hombre pero rompen la heteronorma, ya sea sexo-afectivamente, ya sea desde otras identidades de género.

En la sección relacionada con el reconocimiento de la tercera persona de la Trinidad, el tercer párrafo del texto adaptado ha sufrido variaciones importantes en más de una ocasión; en ciertos momentos, el texto ha abandonado el masculino Espíritu Santo para dar paso a una mejor correspondencia con el hebreo, llamándole “Espíritu Santa”, y a la feminización de otras categorías que aparecen en relación con ella. De hecho, muchas ceremonias religiosas de El Camino se inician con la siguiente invocación: “En el nombre del Padre que nos ama como madre; en el nombre del Hijo, nacido de mujer; en el nombre de la Espíritu Santa que es cercanía y ternura”.

Un hecho llamativo, ciertamente, es la aparición de identidades sexuales en la profesión de fe de esta comunidad de creyentes, puesto que llega a re-conceptualizar lo divino desde las experiencias fundantes de la diversidad de identidades sexuales, situación que genera agencia o soberanía desde su lugar de enunciación. A propósito, Judith Butler dirá que el o la hablante

asume responsabilidad precisamente a través del carácter citacional del lenguaje. Renueva los detalles lingüísticos de una comunidad, volviéndolos a emitir y reforzando su lenguaje. La responsabilidad está relacionada con el lenguaje en tanto que repetición, y no con el lenguaje como origen (Butler, 2004, p. 69).

Teniendo en cuenta esta responsabilidad ético-política, destaca la ausencia de otras identidades —como las de quienes se travisten o son transgénero—, quizá por su ausencia en la Comunidad o por no haberlas tenido en cuenta conscientemente. Como lo afirma Fonseca, puede ser una combinación de ambas circunstancias.<sup>20</sup>

Ciertamente, un discurso trasgresor que parte de la marginalidad hacia la aceptación no deja de ser un elemento destacable, propio de la resignificación propuesta por la teoría queer y que es una propuesta en medio de la diversidad cristiana.

### *Padrenuestro inclusivo*

Fruto de una experiencia en la misma Comunidad, el llamado *Padrenuestro inclusivo* es producto de una elaboración entre varias personas, pero que tiene su inicio en una publicación de S. de Soria, pseudónimo de uno de

<sup>20</sup> Agradezco la pertinente observación de la maestra Laura Pedraza.

los pastores de la Comunidad. Propuesto en una celebración dominical, el texto ha sufrido aceptación y rechazo por parte de varios de sus integrantes debido a posicionamientos tradicionales con relación al uso de las oraciones. La preferencia de los textos clásicos ha sido un debate interno durante parte de mi participación; no obstante, la oración ha sido empleada en muchas ocasiones, incluidos los últimos aniversarios de El Camino, celebrados en el mes de agosto. El texto completo es:

*Padre y madre de nosotros y nosotras  
que estés en el cielo y en nuestras aflicciones,  
que sea santificado tu nombre en nuestras acciones;  
venga a nosotros y nosotras tu reino,  
reino que es justicia y solidaridad;  
hágase tu voluntad de vida para todos los pueblos  
en la Tierra como en el cielo.  
Danos hoy nuestro pan de cada día,  
lo necesario para vivir con dignidad  
y servir con disponibilidad;  
perdona nuestras ofensas  
y nuestras omisiones  
como también nosotros y nosotras  
perdonamos a quienes nos ofenden;  
no nos dejes caer en la tentación,  
en la indiferencia,  
en el individualismo, en la intolerancia,  
y líbranos del mal.  
Porque tuyo es el reino,  
tuyas las sonrisas y las flores,  
tuyas las esperanzas, tuyas las luchas  
por los siglos de los siglos.  
Amén*

El primer detalle que puede resaltarse es que no existe un cambio radical en el texto rezado en las otras denominaciones cristianas, sino que más bien puede apreciarse una suerte de prolongación de las mismas palabras empleadas por la cristiandad, como si esta plegaria de la Comunidad se presentase no en ruptura sino en continuidad con la experiencia cristiana, y no en oposición como los sectores fundamentalistas pretenderían afirmar.

La invocación Padre y Madre para referirse a lo divino mantiene la misma perspectiva mencionada en el *Credo de la diferencia*; se podría hablar de una

suerte de “binarismo estratégico” que ayuda a deconstruir la concepción de la divinidad, considerando, además, que la mayor cantidad de participantes de la Comunidad proviene de un catolicismo o de prácticas evangélicas donde el discurso feminista cristiano no tiene eco alguno.<sup>21</sup> Aunque es una posición binaria, es un paso hacia la complejización de lo divino; si bien

los discursos de género patriarcales hegemónicos toman la diferencia esencial de género como un hecho biológico dado del “sentido común”, la teología patriarcal puede presentar persuasivamente la condición de varón de Jesús como algo revelado divinamente y dado históricamente. Los argumentos eclesásticos en contra del acceso de las mujeres a todos los niveles del liderazgo de la Iglesia por medio de la ordenación han dotado al sexo biológico del Jesús histórico de una significación teológica (Schüssler-Fiorenza, 2000, p. 73).

Llamar “madre” a Dios, como en esta oración, combate directamente la imagen uniformada que estableció un cristianismo ampliamente extendido.

En esta plegaria tampoco aparecen de modo explícito las identidades sexuales, pero existe una insistencia en presentar, a modo de binomio, la realidad de las corporalidades que conviven en la Comunidad, a diferencia de otras oraciones de carácter religioso que mantienen e imponen el masculino genérico. Se puede reconocer el esfuerzo de presentar identidades que se posicionan desde el binarismo de género, lo que podría hacer pensar que, al aparecer otras identidades o al visibilizarlas en tal espacio, la plegaria podría seguir modificándose.

La razón por la cual este proceso de deconstrucción se ha dado guarda relación directa con las diferentes corporalidades que se expresan mediante lenguajes religiosos. Su lugar de enunciación —desde la abyección; desde el rechazo debido a la vivencia de su sexualidad— condiciona la forma de nombrar lo divino; lo que otrora realizaran esfuerzos como el de las teologías de la liberación en Abya Yala, al expresarse con frases como el “dios de los

<sup>21</sup> El adjetivo “evangélico” proviene del sustantivo “evangelio”. La Reforma Protestante del siglo XVI en Alemania asumió el nombre de *Evangelische Kirche*, Iglesia evangélica, en oposición al catolicismo romano que había perdido prácticas del Evangelio y saturado la vida cristiana con una serie de rituales; el nombre no prosperó y a este movimiento se le suele llamar Iglesia luterana, por el iniciador de la Reforma, Martín Lutero. Por extensión, a los movimientos nacidos en el mismo tiempo se les suele llamar “protestantes”. El autonombramiento como “evangélicos” o “cristianos” es de uso reciente en algunas denominaciones; inicia en el siglo XVIII en los Estados Unidos y se extiende a las denominaciones cristianas nacidas de estas. La referencia “evangélicas” indica que no se trata de iglesias con una tradición histórica, sino de movimientos más cercanos en el tiempo (García-Leguizamón, 2012).

pobres”, “dios de la vida” o “Jesucristo liberador”, se da también en este caso: la expresión desde una particular situación existencial. Aquí, las personas de la diversidad sexual cuestionan cánones establecidos en las mismas oraciones.

## Género, religión y lenguaje

Lo religioso es ciertamente un constructo social; los estudios realizados en torno a género y religión se encuentran —como afirma Sylvia Marcos (2008, p. 9)— “en la intersección de múltiples disciplinas. Entre ellas destacan, por una parte, las teologías de las religiones institucionales, la hermenéutica bíblica y la ética y, por otra, la sociología, la psicología y la antropología de las religiones”. Todos estos saberes discuten con los diferentes “juegos de verdad” (Foucault, 1990, p. 48) instalados en cada una de las disciplinas. Esto reclama un estudio crítico que considere las “relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos” (Scott, 1996, p. 289) y es “una invitación para pensar críticamente acerca de cómo son producidos, desplegados y cambiados los significados de los cuerpos sexuados, lo que finalmente implica conocer qué cuenta para su longevidad” (Scott, 2008, pp. 1422-1423).<sup>22</sup> Aproximarnos a esta intersección demanda considerar los giros que la categoría *género* ha dado desde la década 1980; si bien ha tenido relación directa con los estudios relacionados con la multiplicidad de las mujeres, luego pasó a considerar la construcción de masculinidades para abrirse paso entre las “identidades sexuales y de género no heterosexuales, primeramente a través de los *gay and lesbian studies* y posteriormente con los estudios queer” (Bárceñas, 2015, p. 35).

### *Existe una intencionalidad*

Las plegarias religiosas, especialmente las que hemos analizado, son muestra del universo simbólico, de los conceptos normativos, de cómo se van estructurando instituciones y fomentando la construcción de subjetividades que se alinean dentro de ellas. Y es que

[el lenguaje] significa un sistema que constituye sentido, o sea, cualquier sistema estrictamente verbal o de otro tipo mediante el cual se construye significado y se organizan prácticas culturales, y por el cual las personas representan y comprenden su mundo, incluyendo quiénes son ellas y cómo se relacionan con los demás (Scott, 1992, p. 89).

<sup>22</sup> La traducción es del autor.

El lenguaje es una de las formas en que el mundo religioso revela su identidad de manera ordinaria y, de hecho, es un vehículo cultural que autoriza o rechaza la comprensión de algún tema, de modo que podría estudiarse también cómo aparece o está ausente lo político. “El lenguaje acepta y cambia su poder para actuar sobre lo real mediante actos locutorios que, al repetirse, se transforman en prácticas afianzadas y, con el tiempo, en instituciones” (Butler, 2007, p. 233), por lo que la repetición de un credo o de un padrenuestro que rompen con los cánones establecidos por la heteronormatividad cristiana puede ayudar a construir nuevas identidades.

Si bien el lenguaje forma parte de nuestra cotidianidad, al punto que es reconocido que “[e]l ser humano habla. Hablamos *despiertxs* y en sueños. Hablamos continuamente; hablamos, incluso, cuando no pronunciamos palabra alguna y cuando solo escuchamos o leemos” (Heidegger, 1990, p. 11), se debe tener en cuenta también que el lenguaje es instrumento tanto de liberación como de opresión. No debemos olvidar que “[e]l discurso, por más que en apariencia sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él, revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y con el poder” (Foucault, 1992, p. 6), con lo que se destaca que no existe neutralidad en el lenguaje, mucho menos en el religioso y en los textos analizados.

### *Sexualidad por expresarse*

Es imposible negar que el cristianismo se sirve de un discurso sobre las prácticas y los discursos en torno a la sexualidad (Foucault, 2017) que han forjado la conciencia colectiva de Abya Yala; a través de su historia, ha negado lo que quería que fuera negado y ha afirmado e invisibilizado de acuerdo con su concepción ideológica. Los dos textos analizados nos remiten a eso; “padre”, “todopoderoso” o “creador” son palabras de mayor importancia que otros sustantivos o adjetivos empleados para referirse a lo divino. La ausencia habla por sí misma. Las sexualidades se encuentran, ciertamente, arropadas o revestidas de una serie de datos que requieren una deconstrucción a la que podríamos llamar desnudamiento. Se requiere un proceso histórico-crítico que continúe evidenciando cómo las doctrinas, plegarias o liturgias fueron modeladas por intereses políticos concretos (Schüssler-Fiorenza, 2000) y por cuerpos que se impusieron frente a otros. Se debe tener presente que estas corporalidades dominantes se han presentado en géneros normalizados que han sido valorados diferencialmente. La ausencia en los liderazgos religiosos o en la producción de saberes de cuerpos que habitan la categoría mujeres

es expresión clara de que unos cuerpos han valido más que otros (Butler, 2002) y se han expresado mediante lenguajes que oprimen, legitimándose en instituciones y, por lo mismo, reproducen el círculo de la violencia.

El modo que se tiene para hablar de lo divino, desde la crítica marxista y psicoanalítica, responde ya sea a la minimización de la consciencia o a la proyección simbólica de carencias; las teólogas feministas han desarrollado una fuerte crítica al lenguaje religioso patriarcal, al punto de asumir que esas categorías son una prisión resguardada por magisterios masculinos (Sölle, 1997). En ese sentido, proponen como tarea seguir discutiendo la forma en que los discursos validados adquieren poder y vigencia (Foucault, 2017). Al ser la sexualidad un aspecto no reconciliado en el mundo cristiano hegemónico, los lenguajes religiosos reproducen la heterosexualidad obligatoria (Rich, 1996) al insistir tanto en la reproducción como en la constitución de familia monoparental como algo fundamental en la construcción de sociedad, y al luchar contra todo aquello que pueda alterar ese orden. Y ya que también en el campo religioso, “[e]l lenguaje adquiere el poder de producir ‘lo socialmente real’ a través de los actos locutorios de sujetos hablantes” (Butler, 2007, p. 231), se ha terminado por construir una divinidad masculina y heterosexual que le impone a lo divino nuestras propias normas de convivencia (Althaus-Reid, 2000). Si se toma en cuenta el carácter trasgresor que puede adquirir el lenguaje, se avizora una tarea permanente para las comunidades cristianas que parten de la diversidad sexual para establecer sus posicionamientos religiosos: cuestionar, desde dentro del cristianismo, la heteronormatividad y todas las formas religiosas que, expresadas en lenguajes, subyacen a esa experiencia. El lenguaje religioso libre y creativo puede desnudar esos ropajes dogmáticos con que se ha cubierto la divinidad cristiana.

### *Colonizado*

Es necesario destacar que la experiencia religiosa actual en Abya Yala está influenciada por la concepción europea que, a través del catolicismo romano y sus misioneros, se instauró a la fuerza como hegemónica. La concepción patriarcal del mundo, existente también en estas tierras, entronca con la traída por los colonizadores (Paredes, 2014) y se legitima de ordinario una visión que será cuestionada por teologías feministas e indecentes del Sur global que no solo toman en cuenta la intersección género y religión, sino también la crítica al poder de las denominaciones cristianas a partir de la imposición colonial establecida.

El cristianismo, principalmente el católico, se ha consolidado con la idea de que su visión sobre lo divino es única, normal y, por ende, superior a los otras existentes. Una aproximación decolonial puede establecer otros vínculos relacionales que rompan con la “concepción de humanidad que se consolidó con esa mitología [colonial que] [...] diferenció en dos grupos: superior e inferior, racional e irracional” (Lugones, 2014, p. 20), donde unos detentan un lugar privilegiado del que no desean moverse y otros son proscritos al silencio y al oprobio. Las teologías de la liberación consiguieron llamar a lo divino, por ejemplo, en lengua quechua con palabras como *taita* o *apu*, ciertamente masculinas, pero iniciaron una valoración que no existía de las lenguas propias de este continente.

### *Cuerpos que oran*

Analizar el fenómeno religioso y su correspondiente lenguaje exige que sean considerados los fundamentalismos cristianos contrincantes —bueno sería que fueran interlocutores— que se extienden por toda Abya Yala. El escenario político-religioso en Latinoamérica ha cambiado en los últimos años; la presencia de Jair Bolsonaro, presidente de la República Federativa de Brasil, o de Jeanine Áñez, expresidenta interina del Estado Plurinacional de Bolivia, ha sido gestada con el apoyo de sectores integristas del cristianismo. Las denominaciones cristianas que avalan este posicionamiento político han aumentado, el caso de Brasil es ejemplar (Lacerda y Brasilense-Carneiro, 2018).

El esfuerzo actual por seguir legitimando la familia monogámica y las relaciones heterosexuales como únicas, en contra de cualquier otra manifestación, es una estrategia política. La oposición a lo que ciertos grupos cristianos han denominado “ideología de género” no solo ha consagrado la heterosexualidad, sino también su propia homobisexualtransfobia.<sup>23</sup> En palabras de Angélica Mota, el movimiento Con mis Hijos No te Metas, de gran extensión en el continente con variantes en cada país, es un

<sup>23</sup> La reacción conservadora de Juan Pablo II no se hizo esperar en la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo celebrada en El Cairo en 1994, lo mismo que en Beijing, no solo por el envío por la vía diplomática de una serie de “reservas” con las que se adhieren parcialmente a las conclusiones de la Conferencia (Secretaría del Estado Vaticano, 15 de septiembre de 1995), sino también con un posicionamiento en contra de los estudios de género a los que se empieza a llamar “ideología”. Un ejemplo de esto es el panfleto escrito por el obispo peruano Óscar Alzamora (1998) titulado “Ideología de género. Sus peligros y alcances”, editado por la no menos conservadora Conferencia Episcopal Peruana.

proyecto religioso-político de lo más conservador [...] [que] intenta consolidar un discurso sexista y homofóbico que reedita una vez más determinismos biológicos ultra reduccionistas para sostener la desigualdad entre hombres y mujeres y la patologización (y con ello la negación de la humanidad) de la diversidad sexual y de género [...] se trata de una campaña que mueve millonarios fondos a nivel internacional, y a nivel local es clara su alianza con importantes sectores de la Iglesia Católica y [en el caso peruano] con la bancada parlamentaria fujimorista (Mota, 2012).

Desde púlpitos, ambones, cartas pastorales, etcétera, estos sectores integristas han ido creando un enemigo con el que se debía luchar y de ese modo justifican su presencia pública en la sociedad.

En una forma de agrupación como la religiosa, en que los cuerpos que valen son los que experimentan ciertos tipos de afecto y se niega la posibilidad a otras expresiones, las corporalidades que han sido calificadas como aberrantes o abominaciones de manera individual, o como herejes, blasfemos o diabólicos desde lo comunitario, reivindican desde sus identidades el derecho a dirigirse a lo divino. Así como “[e]n otras palabras, los epítetos racistas no solo apoyan un mensaje de inferioridad racial, sino que ese ‘apoyo’ supone la institucionalización verbal de esa misma subordinación” (Butler, 2004, p. 127), en el mundo religioso dominante se ha favorecido una cultura discriminadora: los cuerpos que valen son los cuerpos escuchados y a quienes se les ha dado voz.

Las denominaciones cristianas extendidas y validadas materializan a través de normas reguladoras (Butler, 2002) cómo debe ser nombrado lo divino, pero en el mismo hecho de posicionar el valor de su divergencia, las comunidades cristianas para la diversidad no solo reivindican sus corporalidades abyectas como importantes, sino que además se presentan como cuerpos que oran, capaces de romper con las mediaciones institucionales para expresarse.

Frente a estas agrupaciones, se avizoran varios retos para los cristianismos disidentes, como la necesidad de mayor presencia en el espacio público y de desarrollar un posicionamiento político. Tanto el *Credo de la diferencia* —cuando afirma que “somos idénticxs en el color de la sangre, diferentes en el color de la piel y equivalentes en la comunidad humana”— como el *Padrenuestro inclusivo* —cuando pide “hágase tu voluntad de vida para todos los pueblos [...] no nos dejes caer [...] en la indiferencia, en el individualismo, en la intolerancia”— son proposiciones políticas que deben ser explicitadas y puestas en práctica. Este es un factor que las agrupaciones integristas cristianas han comprendido muy bien: existe una suerte de amor que se concreta en el orden público; lamentablemente, su propuesta busca anular derechos

y favorecer la heteronorma; no obstante, la propia existencia de las comunidades para la diversidad sexual cuestiona la norma religiosa; los ataques que estas pudieran recibir podrían ser vividos como una oportunidad, como dice Sara Ahmed (2015), de encontrar sentido a la lucha contra las injusticias y colocar las múltiples emociones como un motor para la resistencia.

## Conclusiones

La reflexión que he desarrollado permite visibilizar, a partir de dos representaciones culturales —el Credo y el Padrenuestro—, un posicionamiento que enuncia y silencia temáticas de acuerdo con mecanismos de poder. Sus raíces se encuentran en corporalidades que se han posicionado sobre otras, donde los discursos que han emitido estuvieron al servicio de ello. Este mismo análisis podría realizarse en torno a otras expresiones religiosas que hacen posible cierta comprensión de lo divino y, por ende, de lo humano.

La Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino ha realizado un proceso de resignificación mediante la intervención de textos fundantes del cristianismo; ello no solo ha significado una reinterpretación, sino también una reivindicación de su identidad. Los cuerpos abyectos construyen identidad desde los lenguajes y se vinculan mediante estos. El análisis crítico de género ha sido un ejercicio para identificar escenas disimétricas del pasado violento de una institución misógina, pero también para hacer un balance y proyectar la constitución de las agrupaciones que se van acuerpando desde sus subjetividades, y cómo desde sus diferentes lugares de enunciación van creando nuevas narrativas que permiten tanto leer otras corporalidades como que esas corporalidades sean leídas.

Lo que en un principio la propia vivencia sexo-afectiva puede significar desde el mundo religioso —como la marginación, la expulsión o el rechazo—, puede convertirse en un ejercicio cuir, en una respuesta creativa. El proceso de deconstrucción y resignificación que la Comunidad Cristiana Ecuménica Inclusiva El Camino ha realizado del Credo y del Padrenuestro son expresión de un proceso grupal o comunitario en que, si bien existe un liderazgo que ha fomentado estas nuevas plegarias, la aceptación y repetición ritual las ha consagrado.

Por un lado, queda claro que lo dicho en estas oraciones revela el discurso ideológico con que el cristianismo se ha validado y, al mismo tiempo, generado una cultura. El lenguaje religioso ha sostenido, mantenido y difundido

lo masculino como forma de expresión. En la Comunidad se aprecia una posibilidad de interpretación e identificación con lo diverso de modo mucho más amplio que el de la normatividad convencional. La raíz de todo se encuentra, en definitiva, en legitimar presencias y formalizar prácticas que atraviesan los cuerpos devenidos en historia. Los lenguajes religiosos cobran importancia en la vida cotidiana y, con la repetición ritual, la posibilidad de generar identidades.

Profesar la fe cristiana y vivir la diversidad sexual ha significado para muchas personas o bien abandonar la práctica de su fe o bien vivirla dentro de una estructura culposa y alienante. Las expresiones de la diversidad sexual que permiten vivir la experiencia religiosa de modo pleno abren un abanico de posibilidades, entre ellas, la de desnudar la creencia religiosa —extendida en el cristianismo— de la heterosexualidad obligatoria y su representación divina. Los lenguajes, incluidos los religiosos, son aprendidos y se vuelven viables a través de la cultura donde se desarrollan las diferentes corporalidades. Ciertamente, es innegable la decisión ética de construir una situación diferente. Las sexualidades diversas no solo son una oportunidad de identificar patrones de dominio en un ámbito que adquiere cada vez mayor importancia dado el contexto político de Abya Yala, sino que también construyen la pluralidad.

## Tuits sintéticos

Para ayudar en la comunicación de las ideas, propongo una serie de frases sintéticas que condensan el mensaje del artículo. Para no extenderme, empleo el formato tuit:

- I El cristianismo es diverso y expresa su identidad comunitaria mediante lenguajes que acuerpan. Las identidades comunitarias se expresan mediante lenguajes.
- II El Padrenuestro y el Credo son plegarias rituales que, al ser repetidas en voz alta, presentan y fomentan una concepción acerca de lo divino.
- III Las sexualidades no forman parte del discurso sobre la fe. La doctrina que establecen sobre el ser humano se desprende de su visión de Cristo; no se puede olvidar que esa reflexión se construyó a partir de discursos de poder.

- IV El Credo y el Padrenuestro reproducen la masculinización de lo divino; su repetición fomenta la idea de lo masculino como superior.
- V La traducción al español de la palabra hebrea *Ruah* ha invisibilizado la posibilidad de hablar de lo femenino en Dios.
- VI Al no posicionarse sobre la sexualidad de Jesús, la doctrina afianza la idea de que es heterosexual. Si bien las orientaciones sexuales no son un debate en su contexto histórico, en el nuestro se proyecta lo que Monique Wittig (1992) llama *pensamiento heterosexual*.
- VII En el Credo se le ha dado mayor importancia a la maternidad y a la virginidad de María —la única persona que habita la categoría mujer en esa plegaria— que a ella misma.
- VIII El fuerte androcentrismo de los lenguajes religiosos reduce o minimiza la concepción de lo divino. Otras metáforas, como la de la madre, pueden ayudar a desmitificar, al mismo tiempo que enriquecen, la experiencia de lo sagrado.
- IX El *Credo de la diferencia* y el *Padrenuestro inclusivo* son muestra de la reivindicación de la diversidad sexual que reafirma la identidad sexo-genérica y la religiosa.
- X El cristianismo no se concilia con las sexualidades. Hay una tarea pendiente allí; los cristianismos abyectos pueden ayudar a replantear esta situación.
- XI Los lenguajes vuelven viable la cultura, ciertamente la que es asumida por las corporalidades; no obstante, es fundamental que se asuma su carácter performativo. Los lenguajes del mundo cristiano son una oportunidad de construir en esa línea.
- XII Los cuerpos que oran establecen sin mediación un contacto con lo divino. Desde un discurso que revela y valora quiénes son, cuestionan las formas en que se ha expresado lo divino.

## Referencias

- Ahmed, Sara. (2015). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: UNAM.
- Althaus-Reid, Marcella. (2000). *Teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra.
- Arens, Eduardo. (2006). *Los evangelios ayer y hoy. Una introducción crítica*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

- Bárceñas, Karina. (2015). De los homosexuales también es el reino de los cielos. Las iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en el campo religioso de Guadalajara. Tesis de doctorado. CIESAS.
- Barifouse, Rafael. (2019). Porta dos Fundos: qué se sabe del ataque a la productora brasileña que retrató a Jesucristo como gay en un filme de Netflix. Recuperado el 28 de abril de 2020, de <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-50921654>>.
- Boff, Leonardo. (1988). *El Padrenuestro. La oración de liberación integral*. Madrid: Paulinas.
- Butler, Judith. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, Judith. (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- CIS. (2017). Cartillas de judaísmo: *shemá* Israel. Recuperado el 6 de mayo de 2020, de <<https://soyjudio.org/cartillas-de-judaismo-shema-israel-5b1194d0dc26>>.
- Coll-Planas, Gerard. (2009). La voluntad y el deseo. La construcción social del género y la sexualidad: el caso de lesbianas, gays y trans. Tesis de doctorado. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Congar, Yves. (1999). *Espíritu Santo*. Barcelona: Herder.
- Fonseca, Juan. (2013). CCEI El Camino: experiencias de una comunidad inclusiva en Lima. En S. B. Lima, *Teorías queer y teologías: estar en otro lugar* (pp. 260-267). San José: DEI.
- Fonseca, Juan. (2018). Voces silenciadas. En Priscila Barredo y Nicolás Panotto (comps.), *Juventudes: Otras voces, nuevos espacios. Confrontando la teología y la misión* (pp. 79-94). Ciudad de México: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Foucault, Michel. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, Michel. (2017). *Historia de la sexualidad I*. Ciudad de México: Ediciones Gandhi.
- García-Leguizamón, Fernando. (2012). Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social. *Folios*, 171-187.
- Gargallo, Francesca. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 60 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Corte y Confección.
- Gelabert, Martin. (2007). *Creer solo en Dios*. Madrid: San Pablo.
- Heidegger, Martin. (1990). *De camino al habla*. Barcelona: Serbal-Guitar.
- Johnson, Elizabeth. (2003). *La cristología hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*. Santander: Sal Terrae.
- Lacerda, Fabio y Brasilense-Carneiro, José Mario. (2018). Brasil: La incursión de los pentecostales en el Poder Legislativo brasileño. En José Luis Pérez Guadalupe y Sebastián Grundberger (coords.), *Evangélicos y poder en América* (pp. 144-179). Lima: Konrad Adenauer Stiftung.

- Lugones, María. (2014). Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial. En Isabel Jiménez-Lucena, Walter Mignolo y Madina Tolstanova (comps.), *Género y descolonialidad* (pp. 13-42). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Marcos, Sylvia. (2008). *Religión y género*. Madrid: Trotta.
- McFague, Sallie. (1997). Dios como madre. En Mary Judith Ress, Ute Steibert y Lene Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista* (pp. 297-310). Santiago de Chile: Sello Azul.
- Meléndez, Andrés. (2000). *Libro de Concordia*. San Luis Misuri: Concordia.
- Mota, Angélica. (2012). La biología del odio. Recuperado el 20 de mayo de 2020, de <<https://revistaideele.com/ideele/content/la-biolog%C3%ADa-del-odio>>.
- Núñez, Guillermo. (2005). *La diversidad sexual y afectiva: Un nuevo concepto para una nueva democracia*. Ciudad de México: Nimeo.
- Paredes, Julieta. (2014). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Bajo una licencia Creative Commons.
- Rich, Adrienne. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA. Revista de Estudios Feministas*, 15-42.
- Schüssler-Fiorenza, Elizabeth. (2000). *Cristología feminista. Jesús, hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*. Madrid: Trotta.
- Scott, Joan. (1992). Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista. *Debate Feminista*, 5, 87-107.
- Scott, Joan. (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En Marta Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). Ciudad de México: PUEG.
- Scott, Joan. (2008). Unanswered Questions. *The American Historical Review*, 1422-1429.
- Secretaría del Estado Vaticano. (15 de septiembre de 1995). La Santa Sede. Recuperado el 12 de mayo de 2020, de <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/archivio/documents/rc\\_seg-st\\_19950915\\_conferenza-pechino-riserve\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19950915_conferenza-pechino-riserve_sp.html)>.
- Sölle, Dorothee. (1997). La búsqueda feminista de los nombres de Dios. En Mary Judith Ress, Ute Steibert y Lene Sjørup (comps.), *Del cielo a la Tierra. Una antología de teología feminista* (pp. 311-320). Santiago de Chile: Sello Azul.
- Sölle, Dorothee. (2000). Los nombres de Dios. *Alternativas*, 111-125.
- Wittig, Monique. (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.
- Zenger, Erich. (2000). El significado fundamental del Primer Testamento. *Selecciones de Teología*, 252-258.

# Nahui Olin: el cuerpo en el verso. La escritura libre de Carmen Mondragón Valseca

*Nahui Olin: The Body in the Verse. The Free Writing of  
Carmen Mondragón Valseca*

*Nahui Olin: o corpo no verso. A escritura livre de  
Carmen Mondragón Valseca*

Carolina Narváez M.

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

Recibido el 25 de noviembre de 2020; aceptado el 20 de mayo de 2021

Disponible en Internet el 15 de diciembre de 2021

Cómo citar este artículo: Narváez, Carolina. (2022). Nahui Olin: el cuerpo en el verso. La escritura libre de Carmen Mondragón Valseca. *Debate Feminista*, 63, 77-102. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2317>

---

**Resumen:** Este ensayo muestra la importancia de la labor literaria desarrollada por Carmen Mondragón Valseca, conocida como Nahui Olin, a mediados del siglo XX en México. La vida y obra literaria de esta escritora muestran una extraordinaria autenticidad en la que su cuerpo es fuente inagotable de conocimiento y expresión de libertad. En el contexto en que la escritura de Nahui Olin se desarrolló, también se hacían visibles la vanguardia y los planteamientos del México moderno. La autora respondió a estas transformaciones con un ejercicio literario apasionado y sincero. Carmen Mondragón escapó de las miradas explicativas de la ciencia psiquiátrica; sin embargo, el apelativo de “ninfómana” parece haberla alcanzado. El poemario *Óptica cerebral. Poemas dinámicos* (1922) sirve aquí como puente para acercarnos a unos versos en donde se puede reconocer la voz de una mujer que encontró en la escritura la forma de comunicarse y comprender el misterio de lo infinito.

*Palabras clave:* Crítica literaria feminista; Poesía escrita por mujeres; Enfermedad; Sexualidad; Nervios; Ninfomanía

*Correo electrónico:* [cnmfem@gmail.com](mailto:cnmfem@gmail.com); <https://orcid.org/0000-0002-9614-1793>

Debate Feminista 63 (2022) pp. 77-102  
ISSN: 0188-9478, Año 32, vol. 63 / enero-junio de 2022/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2317>

© 2022 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 essay shows the importance of the literary work produced by Carmen Mondragón Valseca, known as Nahui Olin, in the mid-20th century in Mexico. The life and literary work of this writer display an extraordinary authenticity in which her body is an endless source of knowledge and expression of freedom. In the context in which the writing of Nahui Olin developed, the avant-garde and approaches of modern Mexico were also beginning to emerge. The author responded to these transformations with a passionate and sincere literary exercise. Carmen Mondragón escaped the explanatory gaze of psychiatric science, yet she seems to have been labeled a nymphomaniac. The collection of poems, *Óptica Cerebral. Poemas dinámicos* (1922) serves here as a bridge to verses that reveal the voice of a woman who found writing to be a means of communicating and understanding the mystery of the infinite.

*Keywords:* Feminist literary criticism; Poetry written by women; Disease; Sexuality; Nerves; Nymphomania

**Resumo:** Este ensaio mostra a importância da obra literária de Carmen Mondragón Valseca, conhecida como Nahui Olin em meados do século XX no México. A vida e a obra literária desta escritora revelam uma autenticidade extraordinária sendo o seu corpo uma fonte inesgotável de conhecimento e expressão de liberdade. No contexto em que se desenvolveu a escrita de Nahui Olin, a vanguarda e as abordagens do México moderno também se tornaram visíveis. A autora respondeu a essas transformações com um exercício literário apaixonado e sincero. Carmen Mondragón escapou dos olhares explicativos da ciência psiquiátrica; no entanto, o apelido de ninfomaníaca parece tê-la alcançado. A coleção de poemas, *Óptica Cerebral. Poemas Dinámicos* (1922) serve aqui de ponte para abordar alguns versos onde é possível reconhecer a voz duma mulher que encontrou na escrita a forma de se comunicar e compreender o mistério do infinito

*Palavras-chave:* Crítica literária feminista; Poesia escrita por mulheres; Enfermidade; Sexualidade; Nervos; Ninfomania

---

## Un poema memorable

*A Nahui Olin*

*A Nahui Olin la Tolteca  
Princesa de siete velos  
Emperatriz del pincel  
Y reina de los colores  
Alcaldesa del dibujo,  
De la línea profesora  
De los contornos maestra*

*Virreina de la armonía  
Tú pintaste la poesía  
Nahui Olin Abadesa  
Es inmortal tu grandeza.*

Guadalupe Amor (1993, citada en Rosas Lopátegui, 2013, p. 335).

## **Nahui Olin: recorrido breve por su genealogía<sup>1</sup>**

Carmen Mondragón nació el 8 de julio de 1893 en la Ciudad de México, en Tacubaya; fue poeta, escritora y pintora. Un enigma y al mismo tiempo un mito entre quienes protagonizaron la convulsionante década de 1920 en México. Nahui comparte el momento histórico con Antonieta Rivas Mercado y Guadalupe “Pita” Amor. Carmen Mondragón fue un señuelo para las rebeldías que se tejieron posteriormente. El camino trazado, tanto en su vida profesional como personal, sirvió de estímulo para otras mujeres que emprendían el largo pasaje de la autenticidad y sus posteriores consecuencias: la enfermedad, la locura y el estigma.

Patricia Rosas Lopátegui recoge la influencia de Nahui en otras mujeres cuando se acerca a Tomás Zurián, quien indaga sobre la relación entre Pita Amor y Nahui Olin: “Yo tengo la impresión de que gran parte del comportamiento de Pita en la vida lo hizo estimulada por la presencia arquetípica de Nahui Olin” (Rosas Lopátegui, 2013, p. 335). No resulta sorprendente tejer esta relación; las marcas que dejó Nahui en el ambiente literario mexicano y en las otras posibles formas de ser mujer y escritora nutrieron el itinerario literario y vital de Pita. Aunque la distancia que había entre las dos poetisas era de 25 años (Pita Amor nació en 1918), Pita dejó constancia y memoria de aquella cercanía, como lo testifica el epígrafe que acompaña este ensayo.

La potencia de Nahui Olin fue inspiradora; sus singulares ojos eran iluminación, aquellos mismos que deslumbraron a su familia conformada por Manuel Mondragón, su padre, y Mercedes Valseca, su madre. Carmen Mondragón fue la quinta de ocho hijos y su madre despertó su inclinación por la música y la pintura. El linaje Mondragón Valseca era parte del grupo de familias prestigiosas de la sociedad porfiriana, lo cual marcó la educación

<sup>1</sup> Este artículo ha sido posible gracias al diálogo y apoyo recibidos en el grupo de investigación Escritos de Mujeres. Proyecto PAPIIT IN 402719 Escritos de Mujeres. Rescate documental, IISUE-UNAM.

que Carmen recibió durante la infancia y primera juventud (Malvido, 2017, p. 19). Tal vez aquel cultivo fue estimulante para el singular genio de Carmen, no solo por lo que escribiría, sino además por la precocidad y la sensibilidad que dejó ver desde niña; sensibilidad que mantuvo y a la que podemos acceder gracias a su escritura.

De esta sensibilidad infantil ha quedado un maravilloso registro: un cuaderno —conocido gracias a que una de sus profesoras lo conservó— escrito por Carmen Mondragón mientras estudiaba en el Colegio Francés de la Ciudad de México. La monja de esa escuela guardaba los textos infantiles, “una serie de pequeños cuadernos”, como ella misma lo explicó: “Esta niña era extraordinaria. Todo lo comprendía, todo lo adivinaba. Su intuición era pasmosa; a los diez años hablaba francés como yo, que soy francesa, y escribía las cosas más extrañas del mundo, algunas completamente fuera de nuestra disciplina religiosa” (Malvido, 2017, p. 19):

Me gusta el estudio, pero no me puedo someter a él. Mi espíritu es demasiado vagabundo y durante el día, cuando en mi pupitre acodada trato de leer, mi espíritu se revela, mi imaginación se muestra indomable y heme ahí ya sumida en mis propias inquietudes por cualquier causa. El porvenir me hace pensar en no malgastarlo inútilmente como mi pasado. Espero, con nuevos esfuerzos, someterme a las clases sin desviar mi atención hacia mi personalidad (citada en Rosas Lopátegui, 2013, p. 162).

Carmen Mondragón parecía haber llegado a este mundo con una sensibilidad que la mantuvo abierta a la reflexión y a la duda, principios de conocimiento fundamentales y atributos necesarios para el desarrollo de un intelecto fuerte y crítico. Los cuadernos de colegiala se convirtieron, años después, en una de las obras más recordadas y llamativas en su camino literario (Zurián, 2018, p. 29)

Debido a su precocidad y singularidad, los calificativos que han acompañado la imagen de Carmen Mondragón Valseca durante años han sido los de genialidad, locura, liberación, desfachatez, escándalo, pasión, misticismo, rebeldía... Estos denominadores seguramente se forjaron desde temprana edad; además de tener un alto nivel de reflexión, la poeta demostró siempre un interés especial por el cuerpo y sus expresiones. El nudismo, según Adriana Malvido, atrajo a Carmen desde los seis años de edad. Este aspecto se convirtió en parte de su propuesta artística como acto comunicativo: “el desnudo no es un medio para vender su cuerpo, sino una manera de expresarse” (Malvido, 2017, p. 112).

Carmen Mondragón Valseca fue pionera en ámbitos como la liberación sexual de las mujeres a principios del siglo XX. Además de ser una escritora deslumbrante por la particularidad y la rareza de los temas que trató en sus escritos, también constituyó un fenómeno por el tipo de pintura que realizó: “Las pinturas de Nahui son como todas sus creaciones, espontáneas, frescas; no obedecen a los principios tradicionales de la composición, de la teoría del color y de la perspectiva; surgen sin convencionalismos de los recursos académicos” (Zurián, 2018, p. 23).

Su apuesta por la conquista de lo público y por la apertura hacia el amor y el erotismo la convirtieron en una mujer ideadora del proyecto de transformación de las mujeres mexicanas, pues su modo de vivir y sus textos literarios proponen una apertura, al mismo tiempo que una ruptura con el contrato sexual. En las sociedades patriarcales una de las estructuras que intentan regular el comportamiento sexual y la procreación fue nombrada por la politóloga Carole Pateman como *contrato sexual*: un pacto previo al contrato social de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). El contrato sexual es un pacto no pacífico entre hombres que practican la heterosexualidad para repartirse entre ellos el acceso al cuerpo de las mujeres fértiles y el dominio de los frutos de este cuerpo (Rivera, 2006, pp. 139-204). La vida y la obra de Nahui se conciben como una afrenta directa a este modo de organización, ya que ella delimitó los términos del contrato saliéndose de este al cuestionar la figura de la esposa y de la madre.

Los maravillosos años veinte fueron vividos e interpretados por esta mujer que participó de la efervescencia cultural marcada por el movimiento vanguardista. Su aporte gravita en el desarrollo de una literatura y una plástica influenciadas por el pensamiento científico de la época y atada, o en diálogo, necesariamente con el cuerpo como territorio genuino de expresión y experiencia.

Irrumpiendo en los años veinte con su poderosa inteligencia, Nahui Olin fue una de las forjadoras de la “nueva mujer”, o, mejor dicho, una de las que fraguó caminos alternativos de serlo. Tomás Zurián la consideró una de las primeras feministas sin pancarta que, con la sola fuerza de sus actos, generó una apertura para la condición femenina (Poniatowska, 2000, p. 70). Para lograrlo, la poeta tuvo que enfrentarse a una sociedad que consideraba a las mujeres como las responsables de la cohesión de la familia y la nación, tarea considerada fantasiosa por Carmen Mondragón, pues aquella quietud que se asociaba con la mujer era falsa y, sobre todo, iba en contra de las leyes

del universo. He aquí una mujer con una vida cósmica que vale la pena conocer y reconocer entre los personajes más influyentes en el pensamiento universalista y moderno en México.

A los 28 años, su nombre Carmen Mondragón se potenció con el de Nahui Olin, que le fue dado por Gerardo Murillo, Dr. Atl, con quien entabló una relación amorosa de importante significado para su vida. Nahui Olin es una mezcla de la potencia creadora de Carmen Mondragón y de la cultura del México antiguo, como lo explica ella misma:

Mi nombre es como el de todas las cosas, sin principio ni fin y sin embargo, sin aislarme de la totalidad por mi evolución distinta en ese conjunto infinito. Las palabras más cercanas a nombrarme son Nahui Olin. Nombre cosmogónico, la fuerza, el poder de movimientos que irradian luz, vida y fuerza. En azteca, el poder que tiene el sol de mover el conjunto que abarca su sistema (citada en Malvido, 2017, p. 46).

Con la marca del principio y el fin, Carmen Mondragón construyó su vida en una autoría general, con un Yo definido que le permitió siempre una expresión sincera de sus deseos y habilidades artísticas. Nahui Olin, fecha del calendario que quiere decir “el movimiento renovador de los ciclos del cosmos”, y que también significa en su cuerpo la apertura, el desacato y la expresión disidente de una feminidad interrogada. Los textos de Nahui Olin son la fuente de una mujer que expresa su libertad en el terreno más vedado para las mujeres: el cuerpo. Su escritura representa todo un mapa de somatización de una mujer y, tal vez, ¿por qué no?, de una época.

Mi interés por Nahui Olin surge al percibir en sus escritos una relación entre el cuerpo y el acto de conocer. Cuando nace ante mí una mujer ávida, catalogada de insaciable y ninfómana, surge otra Nahui, una que con la escritura da vía y lugar a decirse en deseo; a decirse en carne y huesos. Los textos de Carmen Mondragón Valseca que acompañan este ensayo son los contenidos en su poemario *Óptica cerebral. Poemas dinámicos*, de 1922, y en cuyas letras se expresan las inquietudes respecto de la libertad y el costo de su ejercicio en su vida emocional y artística.

Para acercarse a Nahui Olin se debe tener en cuenta que ella no solamente escribió, sino que su escritura marcó una tradición muy importante en la literatura hecha por mujeres en México. Su estilo y los temas abordados en sus escritos son una muestra del pensamiento libre de una mujer; una mujer que se percibió como autorizada para reflexionar sobre la ciencia, los valores, las reglas sociales, el amor, el deseo y el conocimiento. La escritura

en Nahui Olin fue una herramienta de mediación con el mundo, desde ahí emprendió el viaje a conocerse a sí misma y dar a conocer una visión del mundo dispar según lo moldeado para ella. Es en estas circunstancias en las que es catalogada como nerviosa y específicamente como ninfómana.

## **Nahui Olin: asesina del ángel en el hogar**

A diferencia de otras escritoras en quienes la locura estaba expresada en melancolía y malestar corporal, a Nahui Olin se le atribuyó una locura sexual, asociada a una expresión maníaca de su deseo. Los apelativos de “ninfómana” (Rosas Lopátegui, 2013, p. 370) y “promiscua” revistieron a la poeta de un halo de crudeza, nada acorde con el modelo de mujer del momento. Ella fue asesina de la figura del ángel en el hogar, un modelo de mujer con una sexualidad pasiva, entregada a su familia y al bienestar de la nación. Para principios del siglo XX se consagró a las mujeres como reinas del hogar, el culto mariano propició pensar que ellas eran portadoras de una fuerza guiadora de valores morales, de ahí que se considere la importancia de esta figura en la construcción de los nuevos ciudadanos. El ángel en el hogar jugó un papel importante en la organización social (Londoño, 1995, p. 317). Este tipo de ideal femenino fue pensado para contribuir en muchos casos al sostenimiento de ideologías sexistas acordes con el pensamiento de época. La vinculación hecha entre el ideal femenino de la María-Madre y la mujer abnegada, dadora y dispuesta a los mandatos de la familia y del hombre, sustentó la idea de un comportamiento erótico pasivo y de una negación o no exposición de los deseos.

Nahui Olin empleó su cuerpo para la creación, en él y con él, expuso sus interrogantes, convirtiéndolo en el protagonista de sus experiencias y en el lugar de expresión de su libertad. Ideas similares aporta Elena Poniatowska cuando plantea que:

En México, Nahui Olin fue quizá la primera que se aceptó como mujer-cuerpo, mujer-cántaro, mujer-vasija. Poderosa por libre, se derramó a sí misma, sin muros de contención. Abrió compuertas y fluyó inundándolo todo con su agua que hubiera podido ser amniótica. Desde niña, debió escandalizar a quienes la trataban (2000, p. 69).

El comportamiento social de Nahui Olin fue tachado y patologizado; su conducta le fue siempre reprochada y su sinceridad y atrevimiento le merecieron rechazos y también elogios; sin embargo, ella no dejó de estar marcada por

ideas que concebían que las mujeres llevaban consigo la influencia uterina que, para la fecha, aún se consideraba un factor explicativo para el comportamiento de las mujeres. Así lo manifestó Salvador Novo cuando dijo que Nahui Olin “era un caso incurable de furor uterino” (Rosas Lopátegui, 2013, p. 392). Furor que, tal vez, Novo identificaba con histeria o con una expresión patologizada de la personalidad de Nahui. Este argumento es acorde con el tiempo en que fue formulado; da cuenta, sin embargo, de una mentalidad conservadora basada en principios exclusivamente biológicos. Simultáneamente, para la época, el discurso psicoanalítico ya empezaba a derrumbar esa forma de pensar, pues le dio importancia a las relaciones y al intercambio humano, es decir, a la influencia de la cultura en el comportamiento de las personas más que al determinismo biológico.

El enfrentamiento de Nahui Olin con la figura arquetípica del ángel en el hogar fue un verdadero escándalo, y en mi opinión sigue siéndolo. La paradoja que rodea a esta escritora, como también a Pita Amor, radica en el hecho de la admiración y, al mismo tiempo, el rechazo que provocaron y provocan. El encanto radica en la obviedad de su inteligencia, hecho que nadie puede negar, pero que no fue suficiente. La forma en que la poeta interpretó su cuerpo determinó las disquisiciones que se hicieron sobre ella y su obra literaria.

Para prescindir del determinismo del cuerpo habría que ser hombre pues, antes que nada, las mujeres son cuerpo para la sociedad y la cultura. Así lo argumenta Emilce Dio Bleichmar cuando plantea que “es especialmente en tanto sexo que ocupa —la mujer— un lugar en la historia” (Dio Bleichmar, 1989, p. 25). Algo similar dijo Julia Lewandowska para discutir sobre los cuerpos místicos, en el caso de Teresa de Jesús: “A estas alturas vemos propicio recurrir al planteamiento que propone Judith Butler según el cual la reducción de la mujer a su corporeidad constituyó un *sine qua non* de la emergencia del sujeto masculino ya desde la cosmogonía platónica” (Lewandowska, 2016, p. 40).

El cuerpo femenino con sus marcas biológicas y culturales es determinante en la realidad psíquica y material de una mujer. Nahui Olin es un caso emblemático de este principio. El cuerpo sexuado es interpretado por la cultura patriarcal y occidental como lo que da estatus a una mujer, sea por su belleza o por la posibilidad de ofrendar y dar vida; sin embargo, estos dos componentes, que parecen ser atributos y ventajas, se convierten también en detonantes opresivos.

La sensualidad con la que Nahui Olin creó su obra artística y su vida fue la herramienta con la que enfrentó el molde indestructible de la figura de la Virgen María que acompañó el final del siglo XIX y el principio del XX (Cárdenas-Reyes, 1995, p. 4). Su oposición radicó en el poder que ella misma identificó en su cuerpo, su belleza y su concepción del deseo, vivido como unión o compenetración con los seres vivos o inanimados. De ahí que los escritos de Nahui Olin puedan interpretarse desde un sentido místico: “Yo no sé rezar; mamacita. Reza tú por mí y déjame ver las flores que me hablan de amor” (citada en Malvido, 2017, p. 23).

Nahui Olin ambicionó trascendencia para ella misma, e incumplió el mandato de quietud y pasividad; rompió las fronteras de la vida privada y, osando ser sujeto, desatendió las fronteras simbólicas que separaban la casa y la calle. Tal vez fue esto lo que la hizo merecedora de tantos apelativos. El hecho de ser autónoma dentro y fuera de las paredes restrictivas del hogar la ubicó en la locura a los ojos de los demás, en tanto que sus comportamientos eran leídos como disruptivos.

El desmonte que realizó Nahui Olin de las reglas del contrato sexual pudo haber conducido a la idea de que tenía un trastorno, o deseos de ser hombre, que en los dos casos constituía una patología social. Según Dio Bleichmar, si una mujer:

Se afana por superar sus tendencias pasivas que la mantienen dependiente del objeto —ya sea madre, padre u hombre— y obtener autonomía social e intelectual, se encuentra con que de alguna manera compite con algún hombre, castrándolo. Por tanto, la autonomía, que por otro lado forma parte de los requisitos esenciales de los decálogos de salud mental, se opone a la feminidad (1989, p. 24).

Nahui Olin ejerció una notable oposición al contrato sexual. Primero rechazó la maternidad, asunto que ha sido un tema problemático en la historia de la poeta, pues se le ha acusado de filicida. Varias historias gravitan en torno a esto; por ejemplo, se dice que asfixió a su hijo al no poder superar la noticia de la homosexualidad de Manuel Rodríguez Lozano, su primer esposo. El segundo elemento de su rechazo al contrato sexual es el de no haberse convertido nunca en un ama de casa. A esto se suma el permanente apetito sexual que mostraba hacia su esposo y el constante rechazo de él (Malvido, 2017, p. 31). El tercero fue tener una gran apertura ante su deseo, y el cuarto, que conquistó el espacio público, desafiando las barreras del orden social que estipulaban lo privado como espacio para las mujeres y lo público como

espacio para los hombres. Pese a que ya había una apertura para las mujeres debido a los procesos de crecimiento económico, esta consistía en salir a la calle bajo reglamentaciones muy claras; Nahui trascendió aquello, pues se puso en el espacio público como una mujer autónoma sin dependencia de hombre alguno:

Nahui se asume sexualmente en un país de timoratos y de hipocritones. Tras la apariencia seráfica de la señorita Mondragón, acecha una mujer que lleva dentro la descarga de un pelotón de fusileros, la luz de cien faroles en noche de ronda. Mujer magnífica y ansiosa que no busca ser frágil; al contrario, le urgen las llamadas malas intenciones. ¡Qué bien que no sea discreta, qué bien que sus sueños lúbricos atraviesen sus pupilas, qué bien que la desnudez de su cuerpo se ajuste al aire, a la luz! (Malvido, 2017, p. 14).

La escritura de Nahui Olin fue la trama con la que tejió su oposición a la feminidad restrictiva. Logró poner todo en juego y de esta forma partir de sí, extraer de la vida cotidiana elementos éticamente enfrentados para la sociedad del momento, fantasías y delirios que las personas “normales” jamás se atreverían a poner sobre un papel. Es claro que, para la fecha, ya se conocían escritoras de renombre y que además México contaba con una extraordinaria producción de semanarios y periódicos hechos por mujeres (Infante, 2008, p. 70). Este ambiente, aparentemente óptimo para la escritura, no mostraba apertura respecto de los temas que Nahui trató; en ellos podía verse con claridad a una mujer diferente, una amenaza que, en todo caso, persistía con o sin la mirada de quien la juzgara. El conocimiento se interpretaba ilegítimo porque se expresaba en un cuerpo autoconcebido como mujer, una mujer que inscribía en ella el universo mismo, nada fuera de ella sería posible de ser aprehendido sin la mediación con su cuerpo y su palabra. La escritura de Nahui Olin estaba sostenida en el deseo de la fusión con el todo; ella podía medirse con los astros y los misterios de la naturaleza, al tiempo que percibía su cuerpo como la más hermosa posesión.

Para pensar la locura de Nahui Olin es importante recordar que era de corte carnal. El mito que rodea la figura de la poeta es extrañamente construido como una patología. Que ella ejerciera su deseo y lo hiciera explícito, pero que además no viviera su cuerpo con vergüenza, sino que este se convirtiera en una herramienta de comunicación con el mundo, fue su máxima condena. A esto se refiere Tomás Zurián cuando dice que “todas las desviaciones de Nahui Olin están en los supuestos, en el ‘se dice’. Más que corrupción sexual, yo veo en ella una necesidad erótica de afirmar su

existencia. Ella bebía vida del erotismo en la proporción en que mucha gente bebe vino” (citado en Malvido, 2017, p. 98).

## **Nahui Olin: un caso de ninfomanía para la psiquiatría de la época**

Según los investigadores españoles Francisco Vázquez y Andrés Moreno, la figura de la ninfómana aparece como la representación femenina de la desviación. Esta asociación empieza a concretarse a finales del siglo XIX y se expresa con claridad en el siglo XX, cuando pasó de ser un tema tratado por la ginecología a ser asunto de interés para la psiquiatría (Vázquez y Moreno, 2006, p. 216).

La censura de una mujer que ejerciera su libertad en el plano erótico, afectivo y sexual, sostuvo la idea de ninfómana que marcó a la poeta. Esta impronta fue una forma de interpretar a una mujer que se escapó del molde, fugada por ejercer su libertad, estaba enferma en un mundo donde solo los hombres ostentaban su deseo públicamente:

Ningún hombre a lo largo de la historia será descalificado por su actividad o abuso de la actividad sexual, aun el seductor, el Don Juan, el chulo, el gigoló, gozan de mayor prestigio que las mujeres a las que ellos explotan. Ningún hombre es censurado por provocar o acceder al deseo sexual, el hombre no es condenado en los códigos de justicia por adulterio. Ningún hombre es censurado por buscar la satisfacción de su deseo sexual en forma independiente del amor, o simplemente pagando por obtener un servicio. Ningún hombre es en el fondo censurado por practicar la poligamia (Dio Bleichmar, 1989, p. 106).

La forma en que Nahui Olin expresa su sexualidad y la certidumbre que la caracterizó como una mujer segura de sí, inteligente y creadora, propició un enfrentamiento, como dijo Adriana Malvido, contra la hipocresía: “¡está loca!, dicen, es más fácil ver así a la mujer que decide su propia vida” (Nahui Olin, citada en Rosas Lopátegui, 2013, p. 43). Una mujer rebelde como Nahui Olin constituía un peligro, pues sus actos e ideas rompían el contrato sexual. Su catalogación como ninfómana puede también obedecer a que:

En la ninfómana se concentraban pánicos masculinos seculares, domeñados en cierto modo bajo el etiquetaje psiquiátrico. Se trata en cierto modo de la versión médica de la mujer virófaga, de la devoradora de hombres, de la Mesalina. En este personaje se proyecta a la vez el pavor del varón ante el debilitamiento y el colapso de una virilidad succionada por la ninfómana, símbolo de una sexualidad femenina temida y desconocida. Pero al mismo tiempo, esta experiencia apocalíptica es ella misma objeto de fascinación y pretexto de la producción artística (Vázquez y Moreno, 2006, p. 217).

En definitiva, este tipo de mujeres era considerado una amenaza, tanto al orden social de la familia como al poder social del hombre. La sexualidad transgresora de Nahui Olin era explicada, por un lado, por el hecho de ser mujer y estar determinada por la dictadura de su cuerpo y, por otro, por una manifestación delirante o doliente de su deseo. Paulatinamente, parece configurarse la idea de una patología concreta en relación con prácticas sexuales “infractoras”:

El fomento de la madre productora [...] llevó a rotular y en cierto modo a engendrar toda una constelación de contrafiguras que eran presentadas como el negativo de la feminidad. Estos perfiles de la mujer disoluta fueron contruidos a través de nuevas prácticas y nuevos saberes que actuaban en convergencia, y a menudo en conflicto, con las representaciones transmitidas por las técnicas de disciplina y el discurso religioso. La pedagogía, la higiene, la ginecología, la medicina legal, la antropología criminal, la novela y el folletín fueron dando forma a los personajes de la prostituta, la histérica, la adúltera, la ninfómana, las mujeres travestidas y las trébedas (Vázquez y Moreno, 2006, p. 209).

Durante la primera mitad del siglo XX, la idea de la localización cerebral de las enfermedades nerviosas preocupó a la ciencia. Gracias a la introducción del psicoanálisis como medio para acceder a los lugares “misteriosos” del cerebro, al inconsciente, la histeria pudo ser sacada del útero y puesta en diálogo con la cultura. La ciencia médica se vio en la obligación de complejizar las explicaciones, aceptar la polisemia de las palabras “nervios” o “histeria”, y paulatinamente plantear un método de intervención sobre el cuerpo de las mujeres como un método de intervención a la psique. La mirada de la psiquiatría de la época daba lugar para pensar en el cerebro como mecanismo regulador de cierto tipo de trastornos, al mismo tiempo que consideraba en su panorama explicativo al útero como causante de “anomalías femeninas”.

La transformación constante de la ciencia y las interpretaciones de las enfermedades es evidente para la época. Las enfermedades nerviosas no han estado exentas de estas modificaciones. Por esta razón, Nahui Olin es considerada como loca sexual, porque para la época los significados que englobaban estas palabras tenían también que ver con el desafío a las normas sexuales imperantes:

Higienistas, ginecólogos y alienistas coincidían en explicar la ninfomanía como resultado de una castidad permanente o de un exceso de contactos carnales con el sexo opuesto que se veían forzada y repentinamente interrumpidos. Se imponía entonces un modelo económico que identificaba la desviación sexual con un defecto o exceso de energía consumida (Vázquez y Moreno, 2006, p. 216).

Dio Bleichmar se refiere a las numerosas expresiones que se han ubicado dentro del marco de una personalidad histérica, señalando el devenir histórico como determinante de las modificaciones en su significado y en sus interpretaciones:

El pluralismo ha sido señalado y es así que se habla de Las Histéricas, sin embargo, pareciera que con el plural del sustantivo solo se está apuntando el hecho de que existen varias explicaciones dinámicas para dar cuenta de su psicopatología, o en otro plano, al cambio frecuente de fisonomía —las distintas caras de la histeria a lo largo del tiempo—, y no a una diversidad de cuadros, que, si bien comparten un núcleo común, tienen autonomía suficiente para distinguirse claramente entre sí (1989, p. 149).

La histeria de Nahui Olin estuvo definida por su comportamiento sexual y afectivo, y de ahí la etiqueta de ninfómana. Los textos de esta escritora muestran cómo concibe el mundo, así como sus radicales críticas a la sociedad y a su organización. De una u otra manera, Nahui Olin muestra en sus escritos una voz discordante con los planteamientos que se hacían desde la psiquiatría de principios de siglo XX. La ninfomanía podía relacionarse con la demostración de una feminidad agresiva o con la insaciabilidad que dejó ver Nahui Olin en su escritura.

## Nahui Olin: la escritura del cuerpo

Nahui Olin escribió *Óptica cerebral. Poemas dinámicos* en 1922; *Á dix ans sur mon pupitre (A 10 años en mi pupitre)* en 1924. Escribió y publicó en 1923 *Câlinement je suis dedans (Tierna soy en el interior)*; de 1923 a 1928, *Energía cósmica*. De 1924 a 1927, *Una molécula de amor* y su continuación, *Totalidad sexual del cosmos*. Finalmente, en 1927 su opúsculo *Nahui-Olin* (Rosas Lopátegui, 2013, p. 29).

*Óptica cerebral* es un poemario de una profundidad invaluable; su fuerza y hondura radican en el hecho de que Nahui Olin logra transmitir y expresar la configuración de su mundo interior. En este poemario hay una expresión amplia y sincera de quién y qué es Nahui Olin; a veces pareciera una declaración filosófica y otras, un listado de claves metafísicas para interpretar la vida.

La figura de la insaciabilidad es rotunda desde el poema que encabeza este poemario. “Insaciable” es una palabra atribuida a Nahui Olin por su comportamiento sexual; con esta atribución se borra el amplio espectro en que la poeta significaba ser una mujer insaciable. Su principal insaciabilidad

tiene que ver con el conocimiento, al cual le debe gran parte de su deseo y su inquietud permanente. Nahui Olin ofrece en este poema la explicación del lugar que ocupa su cuerpo en la creación, donde este es un determinante y mediador del mundo, como también su espíritu:

### **Insaciable sed**

Mi espíritu y mi cuerpo tienen siempre loca sed  
de esos mundos nuevos  
que voy creando sin cesar,  
y de las cosas  
y de los elementos,  
y de los seres,  
que tienen siempre nuevas fases  
bajo la influencia  
de mi espíritu y mi cuerpo que tienen siempre loca  
sed;  
inagotable sed, de inquietud creadora,  
que juega con los mundos nuevos  
que voy creando sin cesar  
y con las cosas que son una, y que son mil.  
Y con los elementos,  
y con los seres  
que me dan insaciable sed—  
y que no sé  
si tienen  
algo de sangre,—  
algo de carne  
o algo de espíritu—  
que sirven de juegos intermitentes a la sensibilidad  
de mi materia.  
Y mi espíritu tiene siempre loca sed—  
pero loca sed  
de él mismo—  
de crear  
poseer

y destruir con otra creación de mayor magnitud que la que destruyó, y mi espíritu tiene loca sed que nunca se extinguirá, porque su personalidad única no permite comunión o posesión alguna, de igual magnitud. Y en vano,  
en esos mundos nuevos  
que voy creando sin cesar,  
en las cosas  
en los elementos  
en los seres, les propaga voluptuosamente caricias de apreciación exterior, las penetra, las palpa en su carnosidad y las muerde hasta beber su sangre sin conseguir más que una grande locura de insaciable sed. Y de esa sed admirable nace el poder creador—  
y es fuego que no resiste mi cuerpo, que en continua renovación de juventud de carne y de espíritu, es único y es mil, pues es insaciable sed. Y mi espíritu y mi cuerpo tienen siempre loca sed...  
(Citada en Rosas Lopátegui, 2013, pp. 56-57).

La anomalía que al parecer se presenta al expresar la insaciabilidad es en todo caso resultado de una exaltación que no detiene su deseo y es expresada a nivel tanto espiritual como corporal. La insaciabilidad como elemento escandaloso en este poema es manifestada a nivel corpóreo en la relación que establece la poeta tanto con los elementos como con los seres animados.

La feminidad expresada en esta época tenía el componente de la quietud; aquella figura del ángel en el hogar estaba caracterizada por un arquetipo mariano contrario al movimiento y cuyo fin era el resguardo, la complacencia y la resignación; estos elementos constituían la sabiduría femenina que Nahui no quiso para sí, pues su concepción de la sapiencia era otra:

### III

#### **Sabiduría —Lepra Humana—**

Sabiduría lepra humana, parálisis de todo átomo viviente, dictaste leyes invariables, palabras imperecederas, imperantes desde el principio hasta el fin de este mundo.— Te gangrenaste en tu estabilidad.—

Precisar todo acto vital es nulificar una expresión, una modalidad humana. Todo entra en la evolución multiplicadora sin término que significa vida —movimiento continuo, elemento, fuerza de la que dependemos el Universo y nosotros.—

La fluidez de belleza color que tienen las cosas y los seres, no es sino vibración de inestabilidad, porque la belleza es la misma variedad en la evolución de todo —Sabiduría— desgaste

orgánico general —Ignorancia— plenitud que produce lo profundo, lo sincero, lo esencialmente personal, arte dentro de la revelación y revolución del espíritu, sin más medio que su motor primo, su propia fuerza, porque todo factor de expresión es modificado, renovado por la impotente necesidad del arte nuevo dentro del arte de toda época.

Todo es lo mismo —diferente cuando la interpretación revela un temperamento (citada en Rosas Lopátegui, 2013, pp. 58-59).

En el siguiente texto, Nahui Olin expresa una condición de seguridad envidiable. El auto-reconocimiento que demuestra le permite describir la fuerza con que interpela al mundo. Es identificable su voz, su pensamiento, su individualidad:

## VIII

### **Supremo egoísmo**

El egoísmo supremo es el inagotable deseo, la ambición desmedida del vivirse en el aislamiento, supremo egoísmo —satisfacción cerebral.

No hay nada más interesante que el mundo que llevamos dentro —no hay nada más ilimitado que nuestro espíritu, y no debemos buscar ninguna otra fuerza o potencia para vivir o para producir: hay que fecundar en sus propias entrañas y dar a luz.

Pretender obtener de todas las cosas fuerza, y expresarla, es impotencia, debilidad, nulidad.

Bastarse a sí mismo es la eliminación de toda necesidad —la solución del problema intelectual.

Soledad, magnitud donde solo uno se escucha, donde no subleva el ruido de la matraca impertinente y absurda de la pobre humanidad que de uniformadas y mezquinas opiniones vive, aturdiéndose de trágicas risas nerviosas, nacidas del terror de mirar el propio vacío, la nada que cada uno significa —cadáveres flotantes antes de la podredumbre misma del pellejo (citada en Rosas Lopátegui, 2013, pp. 61-62).

Para Nahui Olin, la posibilidad de fecundar tiene que ver con la de potenciar su propia fuerza. La fortaleza vendrá no del acto de amar y darse a otros, sino del mundo que se lleva internamente desde donde es posible eliminar la necesidad o la dependencia. Nada menos acorde con la idea de la feminidad para la época que estos planteamientos. Centrarse en sí le da la fuerza para contemplar la naturaleza desde su propia óptica:

## XI

### **El violeta intangible de la atmósfera**

Las armonías en violeta, que tienen algo de rosa, algo de azul y un gris que es plata, que es suave entonación de lo imposible, son la misma vibración atmosférica que nos rodea, y que pretendemos interpretar en color siendo pobres e impotentes nuestros modos de expresión

y erróneos nuestros conceptos de limitar lo ilimitado -el intangible violeta de los seres que llevan un poco de esa belleza-que es su espíritu-en la belleza de sus cuerpos. Y son armonías en violetas que aún tienen algo de rosa, algo de azul y un gris que es plata, que es suave entonación y algo de indefinido, en su belleza que es lo intangible, que es lo impenetrable y que es su espíritu, que no podemos traducir en colores-limitar lo ilimitado del violeta intangible de los seres-del violeta intangible de la atmósfera (citada en Rosas Lopátegui, 2013, p. 63).

Nahui Olin demuestra en su escritura su pasión por la ciencia y por el enigma del cerebro expresada en metáforas e imágenes aparentemente irreales. *Óptica cerebral*, especialmente, es en su totalidad una confidencia en la que aparecen el verso y la prosa mezclados libremente. La inteligencia de quien escribe es evidente, también lo es la compleja forma de ver e interpretar la realidad. Nahui Olin sabía perfectamente el lugar social que ocupaba, conocía las leyes y la obligatoriedad que se marcaba en un cuerpo de mujer. Esta conciencia es expresada en el siguiente texto:

#### **Bajo la mortaja de nieve duerme la Iztatzihuatl [sic] en su inercia de muerte**

Bajo la mortaja de leyes humanas, duerme la masa mundial de mujeres, en silencio eterno, en inercia de muerte, y bajo la mortaja de nieve son la Iztatzihuatl, en su belleza impasible, en su masa enorme, en su boca sellada por nieves perpetuas, por leyes humanas.

Mas dentro de la enorme mole, que aparentemente duerme, y solo belleza revela a los ojos humanos, existe una fuerza dinámica que acumula de instante en instante una potencia tremenda de rebeldías, que pondrán en actividad su alma encerrada en nieves perpetuas, en leyes humanas de feroz tiranía. Y la mortaja fría de la Iztatzihuatl se tornará en los atardeceres en manto teñido de sangre roja, en grito intenso de libertad, pues bajo frío y cruel aprisionamiento ahogaron su voz; pero su espíritu de independiente fuerza, no conoce leyes, ni admite que puedan existir para regirlo o sujetarlo bajo la mortaja de nieve en que duerme la Iztatzihuatl en su inercia de muerte, en nieves perpetuas (citada en Rosas Lopátegui, 2013, p. 12).

Nahui Olin deja ver en un texto titulado “El cáncer que nos roba vida”, en su poemario *Óptica cerebral*, la conciencia que tiene alrededor de las reglas estipuladas para las mujeres y plantea con arrojo que la libertad se impondrá:

El cáncer de nuestra carne que oprime nuestro espíritu sin restarle fuerza, es el cáncer famoso con que nacemos —estigma de mujer— ese microbio que nos roba vida proviene de leyes prostituidas de poderes legislativos, de poderes religiosos, de poderes paternos, y algunas mujeres con poca materia, con poco espíritu, crecen como flores de belleza frágil, sin savia, cultivadas en cuidados prados para ser trasplantadas en macetas inverosímiles [...] Mas otras

mujeres de tremendo espíritu, de viril fuerza, que nacen bajo tales condiciones de cultivadas flores, pero en las que ningún cáncer ha podido mermar la independencia de su espíritu y que a pesar de luchar contra multiplicadas barreras que mil poderes le imponen, más que al hombre a quien han glorificado su espíritu y facilitado sus vicios [...] Y desarmadas, con débil carne de invernadero, luchan y lucharán con la sola omnipotencia de su espíritu que se impondrá por la sola conciencia de su libertad —bajo yugos o fuera de ellos— (citada en Rosas Lopátegui, 2013, p. 70).

El comportamiento social de Nahui Olin y su clara insaciabilidad por el conocimiento de todo lo que la rodeaba fue tachado y patologizado; su ansia se refleja en estas preguntas: “¿Quién te agita, oh, espíritu mío? ¿Es el amor? Es la sed feroz de comprender, de saber más hasta llenar el inmenso vacío, hasta sobrepasarlo completamente” (citada en Rosas Lopátegui, 2013, p. 166).

Las asociaciones entre diversos padecimientos mentales y el útero con su correspondiente agitación han sido un tema de innumerables discusiones en la medicina, especialmente en la psiquiatría, y hasta se puede decir que la figura del útero ha sufrido un desplazamiento hasta convertirse en símbolo. El furor uterino “escapó desde siempre de las reglas del método anatomoclínico, y causó en la medicina mental severos errores y conjeturas que eran muestra de la poca inteligibilidad médica frente a la histeria” (Didi-Huberman, 2015, p. 31).

La sed ha sido ligada a la avidez y a la gula, que suelen ser relacionadas con la ninfomanía, cuando en todo caso se trata de actitudes necesarias para el acto de conocer, construir conocimiento y generar pensamiento; crear ideas, conceptos e imágenes.

## Ahora sé

Ahora sé  
que amar  
es gozar  
es sufrir  
al mismo tiempo  
sé  
que el placer  
viene  
de un deseo  
de  
dejar salir

un  
poco  
de  
nuestro  
infinito  
por nuestra  
carne embriagada  
del placer  
del espíritu  
que deja  
salir  
el deseo  
que es un placer  
embriagador  
(Citada en Rosas Lopátegui, 2013, p. 103).

Dejar salir un poco de nuestro infinito para que todo acontezca. Comprometido el movimiento y la pasión en este acto, el útero es interpretado como el causante de ciertos arrojos en las mujeres. Su influencia era considerada tan determinante que el cuerpo no podía pasar inadvertido, tampoco la psique. Nahui hizo de su cuerpo palabra, y en ella actúo y escribió.

### Completamente desnudo

mi  
cuerpo [...]   
que va  
por la calle  
completamente solo  
lleno  
de dolor  
lleno  
de embriaguez  
lleno  
de caricia  
de mi cuerpo  
que cubre

lo desconocido

completamente

solo

completamente

desnudo

por todas partes

(Citada en Rosas Lopátegui, 2013, p. 133).

El utero-centrismo de la ciencia terminó por tecnificarse en medio de un tiempo de apertura y transformaciones en la medicina. La bestia negra que era el útero, o lo que se alojaba en este, siguió siendo pieza clave en las interpretaciones y los diagnósticos. A principios del siglo XX, el furor uterino seguía marcando los idearios en torno a ciertas enfermedades de las mujeres, sobre todo las asociadas con el sistema nervioso y la sexualidad. La ginecología habilitó un espacio para que la psiquiatría observara comportamientos que antes podían considerarse patologías producidas por el útero. A partir de entonces, las respuestas se buscarían, además, en el cerebro. Sin embargo, dentro de las formas “modernas” de interpretar los trastornos nerviosos en las mujeres, el útero siguió siendo un receptor importante de trastorno.

El útero, órgano que tenía consigo la naturaleza del movimiento, es decir, que tenía la capacidad de trasladarse o desplazarse, era el responsable de que la mujer sufriera sofocaciones, síncope, lubricidades y masturbaciones (Didi-Huberman, 2015, p. 96). Esta idea, que parece hacer referencia a una psiquiatría decimonónica de principios aristotélicos, no fue transformada por los nuevos enfoques en la medicina y la psiquiatría que el México de las décadas de 1920 y 1930 experimentaba. La bestia negra sobrevivía a los remezones culturales y científicos; las ideas del pasado sobre la “naturaleza” femenina parecían seguir intactas y formaban parte indiscutible del panorama explicativo de la medicina mental. No siempre de manera explícita y consciente, para algunas elaboraciones de la psiquiatría del momento, el cuerpo de una mujer estaba habitado por dos fuerzas incontrolables: por un lado, la fuerza de la maternidad, y por el otro, la fuerza del útero, animal en movimiento (Didi-Huberman, 2015, p. 95).

El apelativo de “ninfómana”, aplicado a Nahui Olin por el hecho de ejercer libremente su deseo, se concretó en presencia de un discurso médico que concibió diagnósticos y tratamientos para comportamientos como el de la escritora. La enfermedad de los nervios, expresada en las palabras

“ninfomanía” e “histeria”, forma parte de los relatos de psiquiatras y neurólogos mexicanos en la primera mitad del siglo XX. La ninfomanía se convirtió en un dictamen médico que englobaba manifestaciones histéricas enmarcadas en cuadros nerviosos. Las manifestaciones de la histeria —o sus innumerables nombres y pseudónimos— estaban presentes en la tradición francesa que tanto influyó la medicina mental mexicana.

La tradición francesa llamaba a la histeria con diferentes nombres: espasmo histérico, pasión histérica, mal de los nervios, ataques nerviosos, vapores, amarria, asma de las mujeres, melancolía de las vírgenes y de las viudas, sofocación uterina, sofocación de la matriz, epilepsia uterina, estrangulamiento uterino, vapores uterinos, neurosis uterina, entre otros (Didi-Huberman, 2015, p. 96).

Sabemos que la inteligencia de las mujeres ha causado revuelos y que, aunque en este momento parezca escandaloso plantearlo, las artes del pensamiento crítico estaban vedadas para ellas. ¿Qué de esos residuos había en el México de mediados de siglo XX? ¿Qué tanto rechazo había frente a una mujer que no disimulaba su conocimiento, que sabía?

En el poemario *Óptica cerebral* es evidente la inteligencia de Nahui Olin, el conocimiento que deja ver sobre los principales debates científicos del momento y su interés por el comportamiento de la materia y la radiactividad se materializan en textos que se refieren a la comprensión del universo, pero de un universo que no es ajeno o externo. Algo de esto puede leerse en este fragmento, titulado “Totalidad”:

La comprensión de la totalidad equivale a utilizar con fuerza consciente el cerebro, la fuerza única, el misterio o problema de la existencia del infinito y hacer un infinito consciente en cada infinito de molécula, relacionado con una sola vibración vibro-eléctrica consciente de mi cerebro que sería la totalidad (citada en Rosas Lopátegui, 2013, p. 194).

Una mujer rebelde como Nahui Olin constituyó una intimidación. La intimidación que produjo se enmarcó en la contradicción entre la bestia negra y el ángel en el hogar. Para quienes la observaban, en la escritora coexistían estas dos fuerzas, una indomable y otra obediente y sumisa a la que hizo caso omiso. Dos “impulsos” en pugna, uno concebido como normal y otro como anormal. Según el imaginario médico, cuando la bestia negra se imponía, la patología se expresaba en masturbación, autoerotismo, deseo por el mismo sexo, desnudez, exhibicionismo o insaciabilidad (Narváez, 2020, p. 165).

Para Carol Groneman, “La ninfomanía es una metáfora que encarna fantasías y temores, ansiedades y peligros vinculados a la sexualidad femenina a lo largo de diferentes épocas” (2009, p. 22). En esa misma línea reflexiva, la historiadora María Milagros Rivera plantea para explicar la histeria: “Lo inaceptable para una, la realidad concreta, es convertida en indecible. Tal es el silencio que enferma a La Mujer, pues sus emociones no encuentran recepción en la sociedad” (Rivera, 2018, p. 5). El ejercicio libre del deseo en una mujer como Nahui Olin no tuvo recepción; su escritura sería la forma en que se acercaba e interpretaba un mundo que ella leía como tirano y falso, pero no con el suficiente poder para acallarla. Así lo expresa en el siguiente poema:

### **Dolor que marchita el cuerpo, sin ablandar el espíritu en su deseo de ser**

El inmenso dolor que reside en el corazón, marchita el cuerpo  
sin ablandar el espíritu en su intenso deseo.—

Y es un deseo

que quema la sangre,

que sacude los nervios,

que marchita el cuerpo,

sin ablandar la energía del espíritu, que ama su propia vida—  
el deseo de ser.—

Y el cuerpo

se consume,

y el sufrir

lo mata—

lo seca

en su carne—

y el deseo infinito es mayor, y el espíritu no se ablanda en su  
formidable deseo de ser, y

es solo dolor que marchita el cuerpo.

(Citada en Rosas Lopátegui, 2013, p. 72).

El deseo en los escritos de Nahui se muestra como un sentimiento que no se refiere exclusivamente a las relaciones entre personas, sino que incluye el vínculo que se establece con las cosas que componen el universo; las células y la energía del cosmos, por ejemplo. La concordancia entre el deseo y su

cuerpo se asiste de lo erótico para relacionarse con el mundo, pero trasciende o no se agota en la energía del vínculo sexual.

A Nahui Olin le interesaba la práctica de la independencia; verbalizó de manera permanente el peso de las normas e hizo explícito el rechazo a la regulación. En algunos fragmentos de sus textos híbridos —pues parecen mezclarse la prosa con el verso— aparenta ser tímida y hasta inocente, sin dejar de mostrar su juguetona y ágil composición literaria; sin dejar la crudeza:

Y la confesión de las almas se hace por los ojos y la comunión de espíritus por los pensamientos y son besos las palabras que los expresan.

Y la humanidad ama apasionadamente y sin cansancio alguno, los elementos, los fenómenos físicos, la descomposición de los cuerpos líquidos, sólidos y gaseosos, y sus importantes combinaciones, y las ciencias fecundas por ese amor involuntario amenazan montañas, agua, aire (citada en Rosas Lopátegui, 2013, p. 68).

A través de la rabia, Nahui Olin ejecutó su idea de independencia; sin ese motor fundamental para la acción, habría sido huidiza en sus textos y en su vida. En el siguiente fragmento, Nahui Olin describe la práctica de la desobediencia, y expresa su inconformidad contra la homogeneización de las personas y su enojo por la aceptación sumisa de esa realidad:

xxv

#### **Esclavitud**

La esclavitud que abarca el mundo entero es su propia cobardía e insinceridad de no aprovechar los pocos bienes espirituales que tenga, adaptándolos a móviles que sean buenos conductores para su subsistencia, y de esa combinación obtener el resultado de una fuerza que les permita la independencia de agrupaciones que hacen de los pueblos y de los mundos masas uniformes, manadas de borregos guiados por venerados criminales que se titulan gobiernos, sin gobernar más que sus intereses propios que convierten en inmensos ganados de animales domesticados.

Y son leyes de hierro fundibles fácilmente con el solo valor individual o colectivo de imponernos gobiernos evolutivos que nuestra predominancia intelectual merezca. Aunque el oro sea el poder y la libertad de las antiguas, de las actuales y futuras generaciones —que no sea esclavitud de cobardía humana (citada en Rosas Lopátegui, 2013, p. 71).

Nahui Olin termina el poemario *Óptica cerebral. Poemas dinámicos* con el fin, con la figura de la muerte que es para ella la vida, el renacimiento, su nombre representado, es decir, el movimiento. “Sobre mi lápida” es un escrito en el que la voz de Nahui describe su pasado, describe qué y quién ha sido. La autora pasa página a página el libro de una vida en la que se percibe: “Independiente fui, para no permitir pudrirme sin renovarme; hoy,

independientemente, pudriéndome me renuevo para vivir” (citada en Rosas Lopátegui, 2013, p. 72). Se renueva para asistir “a la última reunión de los independientes —el definitivo— ‘Hasta mañana’ para la cita del vivir” (p. 72). En este poema, Nahui deja ver su “locura profética”. Rocío Luque la encuentra en gran parte de la poesía de Nahui para explicar su capacidad visionaria (2015, p. 172). En el texto “Sobre mi lápida” es notorio este tipo de locura, aspecto que le da a este poemario un final contundente.

Independiente fui, para no permitir pudrirme sin renovarme; hoy, independiente pudriéndome me renuevo para vivir.

Los gusanos no me darán fin, son los grotescos destructores de materia sin savia, y vida dan, con devorar lo ya podrido del último despojo de mi renovación. Y la madre tierra me parirá, y naceré de nuevo, de nuevo ya para no morir...

De Asia, América, África y Europa, será independiente el que en su fosa de muerto viva el que responda a mi supremo llamamiento a la última reunión de los independientes el definitivo “hasta mañana” para la cita del vivir. Grabará en su lápida estas palabras: “independiente fui, para no permitir pudrirme sin renovarme; hoy, independiente pudriéndome me renuevo para vivir” (citada en Rosas Lopátegui, 2013, p. 72).

Virginia Woolf (2012, p. 210) relata cómo la profesión de la escritura no era una amenaza en su tiempo para el orden social; consideraba además que había una larga tradición de escritoras que, aunque desconocidas, habían dejado señuelos para las siguientes mujeres escritoras. Aparentemente, Nahui no amenazaba a nadie con su escritura, pero en realidad sí lo hizo cuando la usó como lazo mediador con su cuerpo y su mundo interior. No era precisamente el hecho de escribir el que le resultó amenazante a la sociedad mexicana de principios de siglo; era lo que, en la escritura, Nahui osaba decir. Carmen Mondragón Valseca mató al ángel en el hogar, recomendación que haría años después Virginia Woolf en una conferencia titulada “Profesiones de mujeres” (2012, p. 214). Durante toda su vida se enfrentó y ejecutó esta labor, fuera de las etiquetas de la psiquiatría de la época. Escribió sin vergüenza y sin pudor.

Es grato e importante encontrar mujeres que revistan de explicaciones complejas las experiencias de libertad; es necesario que las referencias de escritoras en el pasado mexicano y latinoamericano sigan saliendo a la luz; necesitamos de estas inspiraciones para poner en palabras lo indecible del vivir.

## Referencias

- Baquera Guzmán, Rebeca y Rubio de los Santos, Mariana. (2018). Los colores intangibles de la atmósfera. La plástica de Nahui Olin. En *Nahui Olin la mirada infinita* (pp. 70-91). Catálogo de exposición homónima. Ciudad de México: Instituto Nacional de Bellas Artes / Museo Nacional de Arte. Recuperado de <<http://www.munal.mx/es/publicacion/nahui-olin>>.
- Cárdenas-Reyes, Catalina. (1995). Cambios en la vida femenina durante la primera mitad del siglo XX. El hogar y el trabajo, escenarios de las mayores transformaciones. *Revista Credencial*, 68, *Dossier Historia de las Mujeres, Historia de género*.
- Didi-Huberman, Georges. (2015). *Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*. Madrid: Cátedra.
- Dio Bleichmar, Emilce. (1989). *El feminismo espontáneo de la histeria. Estudio de los trastornos narcisistas de la feminidad*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Groneman, Carol. (2009). *Una historia de la ninfomanía*. Ciudad de México: Océano.
- Infante, Lucrecia. (2008). De la escritura personal a la redacción de revistas femeninas. Mujeres y cultura escrita en México durante el siglo XIX. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XXIX (113), 69-105.
- Lewandowska, Julia. (2016). La escritura, el cuerpo y la herida en Teresa de Jesús María (María de Pineda de Zurita). En *Laberintos del género. Muerte, sacrificio y dolor en la literatura femenina española* (pp. 33-56). Madrid: Renacimiento.
- Londoño, Patricia. (1995). El ideal femenino del siglo XIX en Colombia: entre flores, lágrimas y ángeles. En *Mujeres y Cultura*, tomo III de *Las mujeres en la historia de Colombia*, (pp. 302-329). Bogotá: Norma.
- Luque, Rocío. (2015). Nahui Olin. Una mirada lúcida. *Revista de Estudios de las Mujeres*, 3, 172.
- Malvido, Adriana. (2017). *Nahui Olin. La mujer del sol*. Ciudad de México: Circe.
- Narváz Martínez, Carolina. (2020). Ella no está demente, está nerviosa. Una mirada histórica, literaria y médica de la enfermedad de los nervios. México 1920-1950. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olin, Nahui. (1922). *Óptica Cerebral. Poemas dinámicos*. Ciudad de México: Ediciones México Moderno.
- Poniatowska, Elena. (2000). *Las siete cabritas*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- Revista Mexicana de Psiquiatría, Neurología y Medicina Legal*. (1934). Hemeroteca Nacional. UNAM.
- Rivera, María Milagros. (coord.) (2006). *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Rivera, María Milagros. (2018). El pensamiento de la diferencia sexual en la historia. Conferencia presentada en el seminario impartido al grupo de Investigaciones Escritos de Mujeres. Ciudad de México: IISUE-UNAM.

- Rosas Lopátegui, Patricia. (2013). *Nahui Olin. Sin principio ni fin. Vida, obra y varia invención*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Vázquez, Francisco y Moreno, Andrés. (2006). La sexualidad vergonzante. En Isabel Morant (dir.), *Del siglo XIX a los umbrales del XX*, vol. 3 de *Historia de España y América Latina* (4 vols.) (pp. 207-233). Madrid: Cátedra.
- Woolf, Virginia. (2012). Profesiones para mujeres. En *La muerte de la polilla y otros ensayos*. Buenos Aires: La Bestia Equilátera.
- Zurián, Tomás. (2018). Nahui Olin, el despertar. En *Nahui Olin la mirada infinita* (pp. 15-38). Catálogo de exposición homónima. Ciudad de México: Instituto Nacional de Bellas Artes / Museo Nacional de Arte. Recuperado de <<http://www.munal.mx/es/publicacion/nahui-olin>>.

# “Masculinidades callejeras”: construcciones sociales de género en Bogotá desde una perspectiva femenina y feminista

*“Street Masculinities”: Social Constructions of Gender in Bogotá from a Feminine and Feminist Perspective*

*“Masculinidades de rua”: construções sociais de gênero em Bogotá desde uma perspectiva feminina e feminista*

Nataly Camacho Mariño

Universidad de La Rochelle, La Rochelle, Francia

Carolina Rodríguez Lizarralde

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Recibido el 7 de abril de 2021; aceptado el 2 de septiembre de 2021

Disponible en Internet el 15 de diciembre de 2021

Cómo citar este artículo: Camacho Mariño, Nataly y Rodríguez Lizarralde, Carolina. (2022). “Masculinidades callejeras”: construcciones sociales de género en Bogotá desde una perspectiva femenina y feminista. *Debate Feminista*, 63, 103-126. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2318>

---

**Resumen:** Este artículo reflexiona en torno a las masculinidades callejeras en la ciudad de Bogotá, desde la “objetividad feminista” y el conocimiento situado, aprendido desde nuestros propios cuerpos, leídos como femeninos. Partimos de una postura etnográfica donde se combinan nuestros relatos con los de hombres, mujeres y personas transgénero sobre los roles masculinos, la familia, la calle y las violencias cotidianas. A partir de esos relatos se propone analizar la forma en que se construyen las masculinidades (pensadas con y sin hombres) en un contexto caracterizado por la precariedad extrema, el uso dependiente de drogas, la delincuencia, la prostitución,

Correo electrónico: [natcamachomarino@gmail.com](mailto:natcamachomarino@gmail.com); <http://orcid.org/0000-0003-1015-6474>

Correo electrónico: [crodriguezl@unal.edu.co](mailto:crodriguezl@unal.edu.co); <http://orcid.org/0000-0002-4700-9374>

Debate Feminista 63 (2022) pp. 103-126

ISSN: 0188-9478, Año 32, vol. 63 / enero-junio de 2022/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2318>

© 2022 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/>).

y la violencia física, estructural y simbólica. El feminismo aporta a la interpretación y comprensión de la masculinidad, evidenciando que en estos contextos a los cuerpos masculinos y femeninos se les han impuesto identidades, roles, prácticas y cargas emocionales que se corresponden con construcciones sociales hegemónicas de la masculinidad.

*Palabras clave:* Calle; Masculinidad hegemónica; Experiencias callejeras; Etnografía; Feminismo

**Abstract:** This article reflects on street masculinities in the city of Bogotá, from “feminist objectivity” and situated knowledge, learnt from our own bodies, interpreted as feminine. We begin with an ethnographic position in which our stories are combined with those of men, women and transgender people regarding male roles, the family, the street and everyday violence. Based on these stories, the aim is to analyze the way masculinities are constructed (thought of with and without men) in a context characterized by extreme precariousness, drug-dependency, delinquency, prostitution, and physical, structural, and symbolic violence. Feminism contributes to the interpretation and understanding of masculinity, showing that, in these contexts, identities, roles, practices and emotional burdens have been imposed on male and female bodies that correspond to hegemonic social constructions of masculinity.

*Keywords:* Street; Hegemonic masculinity; Street experiences; Ethnography; Feminism

**Resumo:** Este artigo reflete sobre as masculinidades de rua na cidade de Bogotá, a partir da “objetividade feminista” e dos saberes situados, aprendendo desde nossos próprios corpos, lidos como femininos. Partimos de uma posição etnográfica onde nossas histórias se combinam com as de homens, mulheres e pessoas trans sobre papéis masculinos, a família, a rua e a violência cotidiana. A partir dessas histórias, propõe-se analisar a forma como as masculinidades são construídas (pensadas com e sem homens) num contexto caracterizado pela extrema precariedade, uso dependente de drogas, delinquência, prostituição e violência física, estrutural e simbólica. O feminismo contribui para a interpretação e compreensão da masculinidade, mostrando que, nesses contextos, identidades, papéis, práticas e cargas emocionais têm sido impostas aos corpos masculinos e femininos que correspondem às construções sociais hegemônicas de masculinidade.

*Palavras-chave:* Rua; Masculinidade hegemónica; Experiências na rua; Etnografia; Feminismo

---

## Introducción

Este artículo propone reflexionar en cómo se construye *lo masculino* en un contexto de uso de drogas y vida en calle en Bogotá a partir de las relaciones cotidianas entre hombres y mujeres, desde una perspectiva femenina y femi-

nista. No solamente nos interesa la manera en que las mujeres con quienes realizamos trabajo de campo construyen lo masculino, sino la forma en que hombres callejeros, con quienes también trabajamos, interactúan con ellas y con nosotras, que somos leídas como mujeres. Nos reconocemos como investigadoras feministas y defendemos la necesidad del feminismo para hacer una crítica de la construcción social del género en la calle, con énfasis en la masculinidad. Las preguntas que guían estas reflexiones son: ¿cómo se construye la masculinidad en calle? ¿Qué prácticas y comportamientos se le atribuyen a esa masculinidad? ¿Cómo abordarla desde una perspectiva femenina y feminista?

Hablar desde una perspectiva femenina nos sitúa en un lugar subalterno, representado en el lugar que se les otorga a las experiencias de lo femenino en calle. Somos conscientes de que hemos sido leídas de manera diferente que las mujeres callejeras, así como de que ellas nos han leído dentro de ese abanico que sabemos no es homogéneo, porque incluye cuerpos transgénero (denominados "las maricas" en el caso de las mujeres trans y "los chachitos", en el caso de los hombres trans).<sup>1</sup> Entonces, ¿cómo es posible pasar de una lectura en clave femenina a una apuesta feminista?

Una apuesta feminista implica deconstruir la idea del sexo como una característica meramente física y *per se*, resultado de nuestra "naturaleza" (Wittig, 1992). En la calle, desde nuestra inmersión etnográfica, hemos visto cómo, retomando a Monique Wittig, "ser mujer se vuelve algo 'contra natura', algo limitador, totalmente opresivo y destructivo" (1992, p. 35, citada en Mesa, 2019, p. 66), a la vez que existe un performance callejero de "parecer hombre", el cual facilita las cosas, da comodidad y seguridad (Mesa, 2019). Así pues, esta postura feminista hace énfasis en las prácticas atribuidas a la masculinidad en la calle y en las diferentes formas en que puede de-reconstruirse.

Por supuesto que también implica reconocer los daños que recaen sobre los sujetos masculinos, que los mantienen en una tensión permanente entre lo que son, deben y pueden ser (Ojeda, 2020), máxime cuando hablamos frente al consumo y la provisión en medio de la precariedad extrema. Igualmente, esta postura feminista nos muestra la necesidad de centrarnos

<sup>1</sup> La transición de los hombres transgénero, "chachitos", según el término "callejero", no está dada por procesos hormonales, por lo que se mueven dentro del performance con prácticas como cortarse el pelo, fajarse los senos, usar ropa ancha y cambiar la entonación de la voz.

en las relaciones de género entre los hombres para mantener el análisis dinámico y el reconocimiento de múltiples masculinidades, entre ellas, la “masculinidad hegemónica” (Connell, 2005), aquella “que ocupa una posición hegemónica en un patrón dado de relaciones de género, una posición siempre discutible” (p. 76).<sup>2</sup>

Aquí intentaremos entonces situar y analizar las formas que toma la masculinidad hegemónica en el *universo callejero bogotano* desde el análisis *en situación*, inherente a la apuesta etnográfica (Naepels, 2019) que guía nuestras investigaciones. Nos proponemos explorar las experiencias y prácticas que modelan “lo masculino” en la calle, sin ninguna pretensión de exhaustividad, sino por el contrario, con la intención de dejar abierto un campo para las investigaciones sobre contextos urbanos marginales. Apelamos al conocimiento situado, enunciado desde Donna Haraway (1995), para reelaborar constantemente y aprender de nuestros cuerpos, nombrando dónde estamos y dónde no.

Lo que llamamos aquí *universo callejero bogotano* hace referencia a la Calle, no entendida solamente como el espacio público, sino un “territorio social” donde se incluyen espacios públicos, privados, institucionales, prácticas de supervivencia y consumo de drogas, así como interacciones sociales muchas veces mediadas por experiencias de violencia (Camacho-Mariño, 2018).<sup>3</sup> De este universo hacen parte las personas que se denominan “callejeras” o “de la Calle”, quienes no cuentan con un domicilio fijo, duermen en la calle, en pensiones o en instituciones públicas o privadas.<sup>4</sup> Muchas de ellas son usuarias de drogas duras, como la pasta base de la cocaína.

Las reflexiones que se desarrollan en este artículo parten de trabajos de campo etnográficos realizados de forma separada o conjunta entre 2013 y 2020. Nuestras investigaciones han sido desarrolladas con personas callejeras o de la Calle, jóvenes y en edad adulta, hombres y mujeres cis y trans, que han estado o no en instituciones (hogares de paso, cárceles) en la ciudad de Bogotá. Las relaciones interpersonales que la apuesta etnográfica favorece y la inmersión en un contexto social preciso sobre la cual se basa este método

<sup>2</sup> Las traducciones son de las autoras.

<sup>3</sup> A partir de aquí, “Calle” con mayúscula, hace referencia al “territorio social” o al universo callejero bogotano, y en minúscula (“calle”), al espacio público.

<sup>4</sup> En América Latina, la categoría más ampliamente utilizada para referirse a esta población es “personas en situación de calle”. En Colombia, la categoría administrativa utilizada es “habitantes de calle”.

de investigación nos han permitido compartir momentos con estas personas en distintos escenarios callejeros (lugares de consumo y venta de drogas, parques, buses, calles, pensiones), principalmente del centro de Bogotá (localidades de Los Mártires, Santafé y La Candelaria), y en contextos institucionales. En este texto analizamos las situaciones etnográficas observadas y de las que hicimos parte, así como narraciones escuchadas y conversaciones compartidas con las personas que conocimos y, en los últimos tiempos de pandemia por covid-19, los contactos que hemos sostenido mediante redes sociales como Facebook y WhatsApp.

El artículo inicia con la problematización de la masculinidad hegemónica en el "territorio social" de la Calle; describe particularidades del contexto en que socializan las personas callejeras. En segundo lugar, presentamos las formas de ejercer violencia, defensa y respeto a través de la práctica de "pararse duro", que consideramos relevante porque de esta depende considerablemente la sobrevivencia en la Calle. Luego profundizamos en los roles asignados a lo masculino en las relaciones de pareja, para cerrar con la proveeduría masculina al interior de la familia. Finalmente, dejamos abierto un camino para la exploración de las masculinidades callejeras en futuras investigaciones.

## Masculinidad hegemónica en Calle

El concepto de *masculinidad hegemónica* fue introducido desde la década de 1980, con bastantes debates frente a la legitimación del orden de género, como ya lo ha mencionado Raewyn Connell (2005). No obstante, reconocemos su pertinencia al permitir conectarlo con teorías más amplias dentro del feminismo. La masculinidad hegemónica podría definirse como "la configuración de la práctica de género que encarna la actual respuesta aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, que garantiza (o se toma para garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres" (Connell, 2005, p. 77). Desde esta hegemonía se ha defendido el poder de la razón como manifestación de los intereses de la sociedad entera, de "todos", con implicaciones en las relaciones públicas, privadas e íntimas.<sup>5</sup> Empero, el orden de género implica un juego entre estructuras y relaciones que no

<sup>5</sup> Una discusión sobre lo público y lo privado en la Calle se puede encontrar en un trabajo sobre *cuerpos femeninos callejeros* (Rodríguez, 2015) que reconoce discursos sustentados en ideales regulatorios de lo masculino y lo femenino dentro del sistema sexo/género, los cuales asignan

son fijas ni rígidas, sino que se construyen históricamente y dan cuenta de la correspondencia entre el ideal cultural y el poder institucional, los cuales garantizan que, en términos generales, los hombres ganen poder frente a la subordinación de las mujeres y entre ellos se vayan estableciendo supremacías de *masculinidad hegemónica* sobre *masculinidades subordinadas*.

Posiblemente, lo correcto sería hablar de *masculinidades hegemónicas*, en plural, entendidas como un concepto que, en su singularidad (*masculinidad hegemónica*), debe siempre ser situado y relacionado en un contexto social preciso (aquí, la Calle) para dar cuenta desde la investigación social de los procesos de cambio que lo atraviesan (Connell y Messerschmidt, 2005) y de sus efectos en el contexto. Retomando el trabajo que Ferreiro y Ermocida (2019) realizaron con hombres callejeros en la ciudad de Buenos Aires, “no existe una masculinidad en singular y de carácter universal sino ‘modelos de masculinidad’ que son diversos y coexisten en tiempo y espacio” (p. 77), los cuales ponen en juego estas masculinidades en la vida cotidiana de la Calle, llevando a tensiones y disputas, cuestionamiento a la jerarquía social y a las relaciones de opresión/dominación, no solo para “las mujeres y la feminidad” (lo femenino), sino también entre los hombres y la masculinidad.

La prevalencia masculina —que supera siempre 80%— en la condición extrema de vida en Calle en Bogotá ha sido puesta en evidencia por los censos efectuados en las últimas décadas. Según el censo de 2017, la proporción de hombres se eleva a 88.90% respecto a 11.10% de mujeres (DANE, 2017). Así, la Calle como realidad social, es un contexto mayoritariamente masculino. Pese a la prevalencia de esta presencia masculina, no se han realizado hasta el momento análisis sobre la vida en Calle desde una perspectiva de género. ¿Qué revela el hecho de que haya más hombres que mujeres en la Calle? Esta predominancia y hegemonía masculina tiene raíces históricas, políticas, sociales y económicas con efectos en la vida cotidiana de quienes viven hoy en la Calle en Bogotá. Si partimos de la mirada social dominante, vehiculada principalmente por los medios de comunicación y estrechamente relacionada con la mirada institucional y administrativa, la Calle es identificada como un espacio netamente masculino. Ocasionalmente, la prensa habla de mujeres callejeras, y las imágenes que circulan muestran

---

espacios privados a las mujeres y el espacio público a los hombres, y muestran lo antinatural de “ser mujer” y “ser callejera”.

generalmente a hombres callejeros, relacionados con la suciedad, el uso de drogas, la agresividad y la delincuencia.

Del lado institucional, en nuestras investigaciones pudimos observar cómo la presencia femenina en la Calle es percibida desde la incompreensión. "La calle no es un lugar para las mujeres", es una frase que escuchamos en varias ocasiones de parte de responsables institucionales. Aunque nos preguntamos si se trata, en gran medida, de una premisa socialmente aceptada. En la Calle, muchos de los jóvenes que conocimos hacían la diferencia entre las "chinas bien" o "de la casa", y las mujeres como ellos: callejeras. Muchas de las mujeres jóvenes que conocimos durante nuestro trabajo de campo hacían también la diferencia entre los momentos de sus trayectorias vitales donde eran "juiciosas" o "de la casa" y cuando "se volvieron locas", haciendo referencia a cuando comenzaron a pasar cada vez más tiempo en escenarios callejeros. En una ocasión, una joven que había llegado por primera vez a una institución pública en modalidad internado para dejar el consumo de drogas dijo: "yo me interno porque no quiero volverme como esas otras chinas", refiriéndose a las demás jóvenes que frecuentaban la misma institución en modalidad externado. Con este tipo de frases se ejerce una distinción entre las "mujeres de bien" y las callejeras, y se produce así—como ya lo ha mencionado María Epele (2010, p. 201) en su investigación sobre contextos de uso de drogas en Buenos Aires— una polarización y una estigmatización hacia las mujeres que se encuentran en situación de calle.

La estigmatización de la presencia femenina en la Calle, al tiempo que refuerza el carácter dominante de lo masculino, en el caso bogotano ha profundizado la relación simplista establecida, desde una mirada social generalizada, entre la masculinidad y la violencia. "Se la pasan en la calle y por eso las violan", es otra frase que hemos escuchado con frecuencia en contextos institucionales públicos y privados, como si la responsabilidad de una agresión sexual fuera de la mujer que, por razones diversas, vive en un espacio donde no tiene un reconocimiento social, un espacio leído desde la masculinidad, y más precisamente desde una masculinidad violenta.

En una ocasión, una de nosotras presentó una solicitud laboral de ingreso a una institución pública de atención a personas en situación de calle. La subdirectora de aquel entonces, que esperaba ser persuasiva sobre las relaciones que se podían entablar con las personas atendidas y los riesgos que podían encaminar, planteó en la entrevista el caso de una trabajadora que dio excesivas muestras de confianza a los jóvenes callejeros con quienes trabajaba. Según la subdirectora, la funcionaria incluso una vez se fue a

beber licor con aquellos jóvenes y luego “resultó en un potrero con signos de violencia sexual”.

Más allá de preguntarse por la veracidad de esta historia, lo interesante aquí es señalar el hecho de que sea contada. De acuerdo con Jean Bazin (1979), los relatos no pueden ser tratados simplemente como materiales de los cuales podemos extraer información, sino que debemos interrogarnos sobre la “producción” de esos relatos: en qué contexto fueron enunciados, por quién y con qué objetivo. El relato de la subdirectora era persuasivo y buscaba ciertamente establecer límites en el ejercicio de las funciones de la futura empleada. Por medio de la narración, se pretende infundir miedo a partir de conexiones entre la masculinidad hegemónica, la violencia —particularmente violencia sexual— y la demostración del poder en la Calle; conexiones que es posible encontrar en diversas instancias institucionales, desde una subdirección —como la que se trata aquí— hasta con funcionarios y funcionarias de hogares, quienes trabajan cotidianamente con población en situación de calle.

Y desde la Calle misma, este tipo de conexiones es también establecido. En el trabajo de campo, realizado directamente por una de nosotras en los espacios urbanos de venta y uso de drogas conocidos como “ollas”, reflexiones similares a las de la subdirectora fueron expresadas por jóvenes varones que frecuentaban las “ollas” y trabajaban allí. Uno de los “sayayines” de La Ele trató de disuadir a la investigadora, mediante un relato de violación colectiva en ese lugar, para que evitara ir ahí, para que no pasara mucho tiempo en tal sitio ni hiciera demasiadas preguntas.<sup>6</sup> La historia se trataba de “una china ‘bien’, así como usted”, y terminaba diciendo: “le cuento esto porque me cayó bien. Ya usted verá”. El poder masculino ejercido en ese espacio de venta y uso de drogas se presenta otra vez aquí desde la violencia sexual, como si la relación entre lo masculino y lo femenino en la Calle se alejara difícilmente del paso por la violencia. Empero, no se debe olvidar las condiciones de “producción” de este relato. En este caso, es muy probable que el “sayayin”, al pertenecer a la milicia de seguridad de la “olla”, buscara disuadir a la investigadora de su interés en este lugar para mantener así su rol en la protección de ese sitio. En esta interacción, el “sayayin” hizo uso de las imágenes comunes sobre la Calle, los hombres en Calle y el lugar de las

<sup>6</sup>“Sayayines” es una denominación que se da a hombres encargados de controlar la seguridad en la “olla”. “La Ele” es la denominación callejera de la “olla”, conocida en el lenguaje común como “El Bronx”.

mujeres en este escenario. Al hablar de una violación colectiva, este hombre evidenciaba la hegemonía masculina, tanto en términos de cifras, como en términos de poder, al tiempo que buscaba establecer un orden por medio del terror de su narración (Foucault, 1975); orden que la investigadora, como persona externa, podía alterar.

De la misma manera, la violación y su narración tienen un significado social que media las interacciones entre lo femenino y lo masculino. Como ya lo ha planteado Rita Segato, "la violación no es un crimen sexual; es, más bien, un crimen expresivo, por un medio sexual. Con la violación se dicen dos cosas: una a la mujer y otra a los otros hombres" (2019, 26 de octubre, párr. 3); es por lo que la violación debe comunicarse y exhibirse para ser confirmada por los interlocutores masculinos, algo que puede llamarse "espectáculo de la violencia". El mandato de masculinidad dice a los hombres que necesitan apropiarse y ser dueños de *algo* (Segato, 2019, 26 de octubre), y la violación es un acto de poder y dominación. En contextos de precariedad y vulnerabilidad extrema, como el de vida en Calle, el género se construye socialmente desde matices en que la necesidad de exhibir un poder se vuelve menos posible por medios no violentos. Entonces, la violencia deviene aquí en una forma de restauración de la posición masculina hegemónica.

"La masculinidad está hecha con los significados que le atribuye cada sociedad", escribió Óscar Guash (2008, p. 33). Por eso, para entender la masculinidad es preciso comprender los significados y el modo en que nuestra sociedad gestiona el orden social. La masculinidad incluye lo que la sociedad define como normativo, bueno, ordenado y recomendable para los varones; pero también engloba lo que en ellos se considera inadecuado, desordenado o abominable. Esta es una definición normativa: las sociedades definen cómo deben ser los varones. El ideal de masculinidad es un referente que condiciona el discurso y que, al mismo tiempo, genera desviaciones respecto al modelo establecido (Guash, 2008). En la Calle bogotana, los significados atribuidos a la masculinidad se sitúan entre la sociedad dominante y las particularidades del contexto social callejero. Estos significados y representaciones se resignifican, se de/reconstruyen en lo que Nataly Camacho (2018) ha llamado la "cultura local" de la calle bogotana.<sup>7</sup> Y es justamente

<sup>7</sup> Inspirada en los trabajos de Arjun Appadurai sobre la *producción de la localidad* (2013) y de Stuart Hall sobre *cultura popular* (2008), y por los análisis desarrollados por Ángela Giglia sobre

en esas de/reconstrucciones que las relaciones de género y las identidades masculinas se configuran en la Calle, situadas en un contexto social e histórico (Connell y Messerschmidt, 2005) y vividas por medio de prácticas y experiencias, como ya dijimos, en una realidad social de extrema precariedad y vulnerabilidad.

La experiencia *callejera* depende de la trayectoria que cada persona ha tenido antes durante su vida en la Calle, y en algunos casos también después. En el caso bogotano, estas experiencias, aunque son propias de cada quien, se sitúan en un contexto social con características que un buen número de personas comparte: el menosprecio de la sociedad en general hacia las personas callejeras, el uso de drogas ilícitas o lícitas, la existencia de lugares dedicados a la venta y consumo de estas sustancias —como las llamadas “ollas” —, cierta centralidad de la presencia de personas en esta condición de vida en el centro de la ciudad, la presencia de familias enteras vinculadas a contextos callejeros, la afluencia constante de jóvenes de origen popular y pobre, el ejercicio de la delincuencia, el de la prostitución (por parte de mujeres cisgénero y transgénero), y también el reciclaje o pedir dinero en calles o buses como actividades de subsistencia.

Desde la institución entran en juego representaciones sociales sobre lo masculino para focalizarse en el dualismo entre “el hombre responsable que puede ‘salir adelante’” si “agacha la cabeza”, acoge y respeta las normas de los programas sociales, y “el delincuente que quiere todo ‘fácil’” y no cumple con sus deberes como “hombre de bien” productivo y proveedor, interpelación que algunas veces termina en una reflexión de su “fracaso como hombres”, y al mismo tiempo, entra en contradicción con comportamientos masculinos valorizados en el contexto callejero como el robo, el consumo de drogas y el derroche del dinero cuando se tiene.

Desde la mirada institucional, el “éxito” de cualquier proceso de “rehabilitación” está en ser productivo, es decir, se ha inculcado en los “egresados” de los programas generar ingresos, ser buen esposo, buen padre, buen hijo, aunque se mantengan algunos “vicios”, como el consumo de drogas.

---

*cultura local* en la metrópoli global (2012), Nataly Camacho plantea el lugar de la Calle —como contexto social—, en este caso en Bogotá, como una *cultura local*, un escenario social producido y reproducido por los actores y actrices sociales que lo conforman, no en oposición a una sociedad dominante, sino por el remodelamiento y la reelaboración de las formas socioculturales de esta sociedad (Camacho-Mariño, 2018, p. 453-457).

Siguiendo a Ferreiro y Ermocida (2019), los hombres callejeros que no cumplen con los mandatos de la masculinidad hegemónica, si bien no dejan de asumirse como hombres, sí buscan reducir la brecha que los separa de estos mandatos, mostrando características que reafirman la masculinidad con la que se identifican. Esto pasa tanto en la calle como en la institución.

Vale nombrar aquí la desvalorización de los hombres trans, denominados "chachitos", o de los hombres homosexuales. Siguiendo a Guash, "la homofobia es el dispositivo de control social que marca los límites de género prescritos a los hombres y que estigmatiza a quienes no los alcanzan y también a quienes los quiebran" (2008, p. 34), y este control social también se ejerce en la Calle. Una de las primeras manifestaciones de la definición de virilidad es el rechazo a la homosexualidad, o el miedo a ser identificados en algún momento como gays. La masculinidad hegemónica, de manera general, y en la Calle particularmente, asume la heterosexualidad obligatoria (Rich, 1996) como demostración de superioridad; quien no cumple con este modelo es identificado con la feminidad y es por lo tanto receptor de violencia. La masculinidad de algunos hombres se presenta entonces, en el contexto callejero, como una masculinidad subordinada, como diría Connell (2005), manifestada en la idea de "maricón" o de "marimacho", por ejemplo.

La masculinidad hegemónica en la Calle representa así la aspiración por homogeneizar el hecho de ser hombre como único modelo y experiencia, lo cual afecta tanto a las mujeres —desde las violencias y el no reconocimiento de su presencia en Calle— como a los hombres —desde opresiones que se viven al interior mismo del género en la desvalorización de comportamientos que no cumplen con lo que se espera de "ellos" —; y por supuesto, a quienes hacen tránsitos entre categorías.

### **"Pararse duro": violencia, defensa y respeto en Calle**

Existe en la Calle bogotana una expresión en la que confluyen la violencia, la defensa y el respeto: "pararse duro". Hace referencia al uso de la violencia, ya sea verbal, gestual o física, como una forma de autoprotección o autodefensa. "Pararse duro" es una práctica que conlleva una actitud de desafío y agresividad, expresada desde una postura corporal de confrontación: postura erguida, pecho abierto, y algunas veces haciendo uso de armas blancas o de objetos rígidos; comportamientos asociados con lo "viril" y así con lo "masculino". Esta postura permite afirmar una presencia "fuerte" frente

a otras personas, y por medio de esta fuerza se busca “hacerse respetar” (Camacho-Mariño, 2018).

Aunque “pararse duro” es una actitud generalizada en la Calle —lo cual quiere decir que puede ser ejercida tanto por hombres como por mujeres—, está mayoritariamente identificada y valorada dentro del círculo de los hombres callejeros. Muchas veces ellos se “paran duro” en defensa de “sus mujeres” o de personas que ellos consideran vulnerables —como nosotras, las investigadoras—, y fomentan así el rol de protectores, fuertemente atribuido a lo masculino en la Calle. “Pararse duro” es un conocimiento/práctica que se aprende. Hay que saber dónde es posible pelear y dónde no; por ejemplo, en las “ollas” muchas veces las riñas están prohibidas por las redes de tráfico de drogas que controlan esos espacios urbanos. Es importante saber utilizar un puñal en una confrontación con armas blancas, así como analizar el momento en que se es más vulnerable y esperar una confrontación *a posteriori*.

A los hombres homosexuales, considerados como una masculinidad subordinada (Connell, 2005), y a los hombres transgénero, percibidos desde lo “femenino” en la Calle, la actitud de desafío, agresividad y autodefensa de “pararse duro” les permite protegerse y sobrevivir en condiciones de vida extrema, en las que además lidian con el mandato de la heterosexualidad obligatoria. Aunque en el contexto social callejero la masculinidad de estos cuerpos es constantemente despreciada, “saber pararse duro” o “no comerle a nadie ni a nada” —lo cual significa no tener miedo— puede permitirles ganar el respeto de hombres callejeros y establecer su masculinidad por medio de estas actitudes. De esta manera, como ya lo ha escrito Mara Viveiros, la masculinidad es “una construcción cotidiana que se va significando y resignificando constantemente en función de la trama de relaciones que se establecen consigo mismo, con los otros y con la sociedad” (2002, p. 123). “Pararse duro”, al ser una práctica presente en la cotidianidad de las personas callejeras, y al permear de forma considerable las relaciones sociales que se establecen desde la defensa, el desafío y el respeto, significa y resignifica constantemente la construcción de lo masculino a través de la violencia.

Saber “pararse duro” viene aprendido también de experiencias en el marco del conflicto armado colombiano. Los grupos armados en Colombia, principalmente paramilitares, tienen una fuerte presencia e influencia en contextos callejeros bogotanos como el de las “ollas”. Esta presencia, que pasa, entre otros fenómenos, por el reclutamiento, puede llevar a que niños y jóvenes se vinculen a actividades ilegales, y asuman riesgos y desafíos que

se comprueban en el aguante físico, el endurecimiento emocional, la normalización de la muerte y la capacidad de matar (Muñoz-Onofre, 2011). Son los hombres callejeros quienes encabezan las estadísticas por muertes violentas —casi siempre nombradas como riñas o ajustes de cuentas—, privación de la libertad y exterminio social (Perea, 2016), conocido como "limpieza social".

Dentro de los espacios urbanos conocidos como "ollas", la manifestación de la masculinidad hegemónica en la Calle está representada por figuras de control y seguridad: los "campaneros" y los "sayayines" o "manes de la seguridad". Se trata aquí generalmente de varones jóvenes contratados por las redes de tráfico de drogas que manejan estos espacios para asegurar medidas de control, ejercido muchas veces por medio de la violencia. Los varones que trabajan ejerciendo estos roles en las "ollas" llegaron ahí porque supieron afirmarse mediante la violencia en estos contextos, o porque tuvieron experiencias previas en el ejercicio del control; por ejemplo, varios de los "sayayines" que trabajaban en La Ele, habían tenido experiencia en grupos paramilitares (Camacho-Mariño, 2018). Todos los "sayayines" de La Ele, o los "manes de la seguridad" de otras "ollas", como el "Samber", son hombres. En el caso de los "campaneros", en alguna ocasión vimos a una mujer ejerciendo este rol, pero se trataba de una mujer "masculinizada".

La práctica del "pararse duro" tiene dos connotaciones en las experiencias que aquí relatamos. La primera, como estrategia de supervivencia por medio de la violencia, la cual se encarna y se expresa performativamente (Butler, 2007) desde lo masculino, lo femenino y lo trans, pues es un aprendizaje para liberarse del miedo y "no dejarse montar de nadie"; y la segunda, en relación con el control y la seguridad de espacios que están bajo el exclusivo dominio de cuerpos que no pueden mostrarse desde un performance de género distinto al masculino, pues de ello dependen las dinámicas territoriales de las "ollas", por donde fluyen quienes quieran, pero donde quienes se encargan del negocio y los flujos son hombres o personas que "parecen hombres". Así, en estos escenarios, el ejercicio del control territorial no se deja a lo femenino, y se refuerzan las lógicas dominantes y hegemónicas de la masculinidad.

## Dominación masculina y relaciones de pareja en la Calle: roles y asignaciones

Luna es una mujer callejera de 31 años; sostiene una relación con Pedro. Antes de la pandemia, los encuentros entre Luna, Pedro y una de nosotras estaban ganando constancia. Las veces que Luna iba sin su pareja, no paraba de hablar de su perrita, su familia, sus trabajos esporádicos como repartidora domiciliaria, atendiendo bares en un barrio del sur de la ciudad y vendiendo objetos de segunda mano. Sin embargo, las dos últimas veces que fue acompañada de su pareja, era Pedro quien hablaba para pedir dinero, contaba sus experiencias en las calles de Medellín, en la cárcel y en el centro de Bogotá, mientras que Luna solo respondía a lo que se le preguntaba y agregaba frases de vez en vez para comentar, ratificar o negar lo que él decía.

Siempre que estaba acompañada por Pedro, la posibilidad de expresarse y llevar los ritmos de la conversación se perdía para Luna. A veces ella decía, al final del encuentro: “le tengo que contar unas cosas cuando nos veamos solo usted y yo”, lo cual hace suponer que callaba o guardaba conversaciones imposibles de manifestar con “su marido”, como ella lo llama. Con esto no queremos idealizar las conversaciones en otros escenarios como si fueran transparentes cuando estamos en presencia de parejas heterosexuales, pero sí queremos resaltar el miedo a decir, a llevar el liderazgo en una conversación, o incluso la sumisión ante la palabra dicha por el hombre callejero. Aquí, la *dominación masculina*, de la cual habla Bourdieu en su libro sobre la sociedad Cabilia, se impone por parte de Pedro sobre Luna. En Luna es visible esa *sumisión paradójica*, esa “violencia simbólica, violencia suave, insensible, invisible para sus propias víctimas” (Bourdieu, 1998, p. 11-12) que se ejerce, siguiendo al sociólogo francés, “por las vías puramente simbólicas de la comunicación” (1998, p. 48-49).

La figura del “marido” es muy importante en la mediación de las relaciones de pareja en la Calle. El rol de este o su asignación a los cuerpos masculinizados —es decir, aquellas personas que asumen el rol de lo masculino en relaciones homosexuales, por ejemplo— determina la capacidad y el poder de control en la relación desde lo económico hasta lo social. La presencia masculina impide, entre otras cosas, que las mujeres callejeras construyan lazos entre sí, pues incluso se les prohíbe acercarse a hablar con otras mujeres o con “otros fulanos”, ya que generalmente la relación se construye desde los celos y la exclusividad implícitos en la apropiación de una mujer por parte de un hombre, así sea una relación de corto, mediano o

largo plazo. Algunas mujeres que conocimos eran sensibles al rol que sus "maridos" desempeñaban en sus vidas. Para hablar de ellos, utilizaban palabras como "monopolizar", "pilotear", "controlar", haciendo referencia al control y al poder que tenían sobre ellas. Empero, el rol masculino para muchas de las mujeres callejeras que conocimos incluye brindar sustento y seguridad, proveer un lugar para dormir, alimento, aseo y drogas. Muchas veces, tener acceso a esta seguridad económica y de protección minimiza los efectos del control emocional ejercido sobre ellas.

Por ejemplo, en el caso de Luna y Pedro, es por este reconocimiento del rol de proveedor que el hombre callejero solicitaba apoyo económico a una de nosotras. En tiempos de pandemia, él ha estado encargado también de rebuscarse el dinero para pagar la pieza (habitación en una pensión) y llevarle artículos necesarios a Luna. En este sentido, se mantiene un rol tradicional de lo masculino, en el cual el ejercicio de poder está ligado con la disponibilidad de cierto "capital" económico, corporal y emocional que permite mantener un estatus de "hombre que mantiene a su mujer".

Esta relación también está mediada por la violencia física. Luna ha sido víctima de golpes en la cara y el resto del cuerpo propinados por Pedro. La mayoría de las veces soporta ese trato a cambio de sustento y seguridad. La última vez que se "rebeló", como ella lo dice, y se separó de su pareja, vivió en casa de una amiga y su hermano, y después de un mes entre ir y venir, regresó con Pedro bajo la promesa de no más agresión. Luna es una mujer que, antes de conocer a Pedro, ejercía el trabajo sexual; sufre una discapacidad cognitiva que le limita el habla y recientemente perdió la mayor parte de la dentadura frontal debido —según cuenta— a golpes propinados por hombres en una institución. En esta relación de poder, Pedro habla de sus experiencias en las calles de Medellín y Bogotá, de su rol de hombre proveedor y protector, y presenta a Luna como una mujer indefensa, enferma y que depende de él, porque "ya ella se dio cuenta que no le importa a su familia". Así pues, él le hace ver cuán indefensa y desprotegida se encuentra, y cuánto necesita su apoyo incondicional.

La dominación masculina no es exclusiva de las parejas heterosexuales, sino que también tiene presencia en las relaciones homosexuales. Encontramos que los imperativos masculinos sobre los roles de género (Butler, 1997; Halberstam, 1998; Viveros, 2007) también permean a las parejas lesbianas y a las heterosexuales entre hombres transgénero y mujeres cisgénero. En una de las parejas lesbianas —en el rango entre 19 y 22 años de edad— con que

establecimos contacto, se ha asumido que una de sus integrantes es quien encarna y expresa performativamente la masculinidad, mientras que la otra apela a ideales femeninos de belleza para atraer “clientes” en servicios sexuales. Si bien en esta situación una de ellas establece el contacto y presta servicios sexuales a clientes varones, quien encarna el rol masculino se encarga de disponer del hotel, prestar la seguridad y la protección, así como recaudar el dinero pagado a su compañera. Podemos ver cómo el ejercicio de poder que otorga el dinero en la Calle evidencia el control masculino.

En un segundo ejemplo tenemos la experiencia de trabajo con hombres transgénero que nos permite reflexionar sobre los roles que encarnan en sus relaciones de pareja. En estas, los “chachitos” tienden a reproducir acciones violentas de control, prohibición y agresión física hacia mujeres cisgénero. Una de las parejas jóvenes (entre 18 y 24 años) con quienes trabajamos es Miguel y Solangie, y tuvimos que mediar ante la violencia física por los golpes que se dieron en uno de los ensayos de un performance de títeres que preparábamos justo para la conmemoración del 25 de noviembre, Día de la No Violencia contra las Mujeres.<sup>8</sup> Entonces hubo un reclamo por celos, pues Solangie manifestó extrañar a su hijo y, al parecer, Miguel sentía que el niño lo alejaba de ella. Los gritos, los golpes y el maltrato surgieron en medio de los reclamos. En este caso, Miguel —como hombre trans— se hacía cargo emocionalmente de Solangie y no le gustaba verla débil, llorando y vulnerable ante los ojos de las demás mujeres callejeras. A él le incomodaba principalmente que esto pudiera generar muestras de apoyo mutuo (sororidad). Otra vez, el imaginario de propiedad y exclusividad emergió desde una masculinidad que se construye en la Calle y es aprendida por quien transita entre géneros.

## La proveeduría masculina: entre la Calle y la familia

Alex tiene 40 años. Conoce la Calle desde los 12. Ha pasado su vida en un ir y venir entre la Calle, el lugar de residencia de su madre e instituciones de “rehabilitación”, principalmente públicas. Es el mayor de cinco hermanos: tres hombres y dos mujeres. Salvo su hermana menor, de quien poco se

<sup>8</sup> La *performance* se realizó en 2019 por MAQUIA: Colectivo de Investigación y Creación Callejeras en el marco del Proyecto denominado “La calle: prácticas y corporalidades de género”. Véase: Maquía, s/f.

habla en la familia, todos han tenido trayectorias de vida vinculadas al uso de drogas en contextos callejeros. Todos frecuentaban "ollas" del centro de Bogotá como La Ele y el Samber, y aún siguen frecuentando el Santafé y La Favorita, barrios donde la venta y uso de droga se incrementó después de las intervenciones que dieron fin a las dos primeras.

Cuando Alex no se encuentra en espacios callejeros o institucionales, vive con su madre. Ella, quien se hace cargo del hijo mayor de una de sus hijas, trabaja cuando puede como empleada doméstica y vive en un pequeño cuarto en uno de los barrios más desfavorecidos de Bogotá. Alex trabaja en los buses cantando rap. Sobre él, como él mismo lo dice, recae la responsabilidad de ayudar a su madre en las dificultades económicas, por ser hombre y por ser el mayor.

En una de las instituciones públicas de "rehabilitación", durante su último "proceso", Alex conoció a Viky, de 35 años. Con ella comenzó una relación que se mantuvo tiempo después de que los dos terminaran el "proceso". Inicialmente, Viky se fue a vivir con sus hermanas, pero rápidamente la pareja quiso estar unida y él la llevó a instalarse en el mismo cuarto donde viven su mamá y su sobrino. Las tensiones en la familia no tardaron. La madre reprochaba a Viky su falta de "consideración" con Alex y con ella. A sus ojos, Viky no ayudaba realmente en el aseo del cuarto, de la cocina y del baño, era perezosa y conflictiva.

Dados tantos problemas, se instalaron en casa de la hermana de Alex. Allí también estallaron problemas económicos y familiares. Alex trabajaba en una empresa de estampados, pero según su familia, no ayudaba con los gastos de la casa. De allí fueron expulsados por la hermana y su "marido". El mismo día, Alex perdió su trabajo y su casa, y comenzó a vivir en la calle con Viky. Él continuaba su trabajo en los buses y ella limpiaba vidrios de los carros en los semáforos. Se encontraban en las noches y veían cuánto habían conseguido cada uno, si les alcanzaba para pagar una pieza o solo para comer... la mayoría de las veces solo alcanzaba para comer algo.

La relación de pareja se deterioraba cada vez más, por la situación en la Calle y por la influencia de las familias de las dos partes. Para la familia de él, "esa mujer" no le convenía, porque no lo dejaba "ser responsable", y para la familia de ella, Alex "no era un buen hombre", pues no podía "ni siquiera" garantizar un techo. Viky estaba bastante de acuerdo con lo que decían sus hermanas, pero quería estar con Alex. Según ella, le había propuesto ahorrar para comprarse una carreta de reciclaje que podían utilizar

para trabajar y como refugio en las noches. Él no aceptaba esta opción, pues “debía poder garantizar cosas mejores”. Viky afirmaba que estaba cansada de “guerriársela” en la Calle y que Alex no respondía.

Hablando con Alex, él evidenciaba su impotencia frente a la situación. Sentía —y así lo expresaba— que no estaba cumpliendo “como hombre” al no poder darle un techo a Viky. Al mismo tiempo, no dejaba de lado lo que decía su familia sobre Viky, y ella se convertía a veces en la culpable de que Alex no pudiera responder como “hijo” frente a las necesidades de su madre. Alex tiene una hija adolescente, a quien negó desde el embarazo; sin embargo, el recuerdo de su hija aparecía cuando se hacía cuestionamientos respecto de su vida en Calle y encontraba justificaciones exteriores (el consumo de drogas, la pérdida de trabajo, la relación de pareja) para el incumplimiento de sus responsabilidades “como hombre”.

El sentimiento de culpabilidad de Alex frente a sus responsabilidades familiares lo llevó a dejar de lado sus propias necesidades básicas. En una ocasión, por ejemplo, cuando se había separado de Viky —pues ella volvió a una institución—, él participó en un proyecto artístico en el que ganaría lo suficiente para pagar un mes de arriendo de un cuarto y hacer un mercado. Tal como nos lo expresó, buscaría estabilizarse con ese dinero. Unas semanas atrás, él había terminado el bachillerato y ponía toda su esperanza en que ese diploma le ayudara a recuperar su trabajo o a encontrar uno nuevo. Finalmente, cuando recibió el dinero, decidió darle a su madre algo más de la mitad del pago. Sus planes de estabilizarse se resumieron en la posibilidad de pagar algunos días de una pieza en una pensión del centro de Bogotá. Luego, volvió a dormir a la intemperie. La responsabilidad de proveedor que él considera tener como “hombre” e “hijo mayor” frente a su madre lo llevó a quedarse sin estabilidad.

En esa misma línea, de ser productivo y garantizar una “buena vida” a sus seres queridos, se encuentra el relato de Jahel (27 años), un hombre trans que ve la necesidad de apoyar a su madre en otra ciudad y tiene la mentalidad del ahorro de dinero durante “su proceso” en una institución. Por medio de publicaciones en Facebook, él demuestra que recibe dinero en el marco de un convenio gestionado por la entidad pública a la que está vinculado. Sus fotografías con billetes hacen que su rol masculino como hombre trabajador y proveedor se visibilice en expresiones de masculinidad cumplidora del “deber ser”, y esto se puede leer en los comentarios de mujeres que, al verlo con dinero, le dicen que “se invite algo”, mientras otras lo felicitan y animan a continuar por el “camino del bien”.

Otro punto importante para tener en cuenta en la relación de los hombres callejeros con sus familias es el del rol de padres.<sup>9</sup> Como señala Olivarría (2001), haciendo referencia a diversos estudios, tanto las masculinidades como las paternidades son construcciones culturales que se reproducen socialmente en diferentes espacios, como la familia o la escuela. Para las masculinidades dominantes en contextos latinoamericanos existe una relación fundamental entre el trabajo y la paternidad (Olivarría, 2001; Viveros, 2002), lo que nos lleva de nuevo al rol de proveedores.

La gran mayoría de los hombres callejeros que hemos conocido a lo largo de nuestro trabajo de campo han sido padres adolescentes. La relación con sus hijas o hijos es inconstante y algunas veces nula. Sin embargo, la fuerza emocional que tiene el factor de la paternidad sobre buena parte de ellos es muy importante. En algunos casos se ve como una luz de esperanza la posibilidad de ver a sus hijas e hijos y compartir tiempo; en otros casos, como un peso acompañado del dolor de no cumplir con la responsabilidad de padres. De esta manera, "las expectativas de género los atraviesan por completo, y el no cumplimiento de ciertos mandatos y roles les provoca frustración, angustia y vergüenza" (Ferreiro y Ermocida, 2019, p. 78).

Es interesante que una de las primeras cosas que nos cuentan los callejeros sobre sus vidas es que tienen hijas o hijos. Esto hace parte de sus biografías relatadas, de lo que quieren que sepamos de ellos. Hablan de los casos en que los negaron inicialmente, como el caso de Alex; o de lo *pailas* —malvados— que fueron con las madres de sus hijos, de lo poco que las ven o las llaman, pero también de las ganas que tienen de reencontrarse, de sus deseos de ser reconocidos como padres. Se hace importante agregar, como ya lo han señalado Philippe Bourgois y Jeff Schonberg (2009) sobre un contexto callejero en San Francisco, que paternidad, masculinidad y violencia van muchas veces de la mano en escenarios de dominación masculina. Cuando muchos de los hombres que conocimos hablan de lo *pailas* que fueron con las madres de sus hijos, hacen referencia a situaciones de violencia física y emocional hacia estas mujeres, pero también hacia hijas o hijos, si tuvieron contacto con ellos. Lo paradójico aquí es que ellos mismos fueron víctimas de violencia por parte de sus padres y muchos se encuentran en la Calle huyendo de esos escenarios violentos. Cuando les corresponde a ellos

<sup>9</sup> Aunque el tema de maternidades y paternidades en la Calle necesitaría ser desarrollado ampliamente, nos permitimos mencionar aquí las paternidades callejeras para dejar abierta la discusión.

legitimar socialmente su masculinidad, lo hacen también por medio de la violencia, generando “ciclos de violencias transgeneracionales” (Bourgois y Schonberg, 2009, p. 197).

Volviendo al tema de la proveeduría y de la figura de los hijos, mientras por un lado se percibe social, familiar e institucionalmente a los hombres callejeros como “abandonadores” cuando han sido padres, ellos, en su vida en Calle, dan un lugar crucial a hijos e hijas que no conocen o que no ven. Se trata de una suerte de figura fantasmal, idealizada o imaginada, de lo que serían sus vidas si estuvieran con sus descendientes, además de sentir arrepentimiento por no asumir su responsabilidad. Muchos callejeros se culpan de no poder ejercer plenamente su rol de padres desde la proveeduría por la situación actual que viven, no solo de precariedad extrema, sino sobre todo de consumo intensivo de drogas. Frases como: “no quiero que me vea(n) así”, “qué van a pensar de su papá si me ve(n) así como estoy” se vuelven recurrentes cuando interpelan su propia masculinidad relacionada con la paternidad y con lo que socialmente se espera de ellos. Estas interpelaciones algunas veces terminan en una reflexión de su “fracaso como hombres” socialmente aceptados y, al mismo tiempo, entran en contradicción con comportamientos masculinos valorizados en el contexto callejero.

## **Hacia la comprensión de las masculinidades callejeras, a manera de conclusión**

Un análisis de la masculinidad hegemónica en la Calle ubica el modelo y la experiencia callejera donde se privilegia el “ser hombre” y se invisibilizan otras formas de ser/estar y sus manifestaciones —violentas o no— a través de las voces de personas callejeras y de las nuestras como investigadoras inmersas desde nuestro acercamiento etnográfico en el universo callejero. La comprensión de la experiencia de vida en la Calle debe pasar por un análisis con perspectiva de género para indagar sobre la construcción de la feminidad y la masculinidad desde el propio sujeto, considerando sus experiencias, prácticas, comportamientos y expectativas.

La utilidad de los hombres callejeros bogotanos —y posiblemente de otras ciudades— frente a la sociedad de consumo se ha invertido. Ellos también forman parte del capitalismo, de la globalización, pero desde su cara salvaje, ilegal y considerada socialmente como abyecta: el consumo de drogas. La globalización de la economía de las drogas y su tráfico han creado

realidades sociales donde convergen la precariedad, la vulnerabilidad, la dependencia a sustancias psicoactivas y múltiples formas de violencia, en un *continuum* —siguiendo el término acuñado por Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (2004)— que va desde la violencia estructural hasta la violencia ordinaria que impregna lo más íntimo de las relaciones cotidianas.

Aquí la paradoja es el sostenimiento de los ideales de masculinidad hegemónica dominante y la necesidad de ser consumidores y proveedores ejemplares, aunque estos hombres sean considerados institucionalmente, en el seno de sus familias y más generalmente desde la mirada social, "consumidores abyectos"; consumidores de la cara oscura del capitalismo. ¿Cuáles son las muestras de poder por medio del dinero en los contextos de precariedad? ¿Cómo rompen los hombres callejeros con los imaginarios sobre lo masculino o les dan continuidad? ¿Cómo se de-re-construye la masculinidad para hablar de masculinidades callejeras? Desde contextos de extrema precariedad como los que hemos reseñado, planteamos que los atributos de masculinidad hegemónica se retoman, se reconfiguran y dan posibilidad a la existencia de las masculinidades callejeras, en una espiral de relaciones que nos lleva a repensar qué da poder, estatus y reconocimiento para "medir" o "hacer valer" la masculinidad en la Calle.

En principio, podemos afirmar que la Calle es un espacio que obliga a asumir roles aceptados como masculinos desde lo hegemónico, y lleva a procesos de masculinización para la sobrevivencia. Sin embargo, es necesario distinguir en qué casos se mantienen rasgos atribuidos a las masculinidades dominantes y en cuáles se fracturan la dominación y la autoridad masculinas. En estas continuidades y discontinuidades es donde

radica la utilidad de la ética feminista como proyecto para la emancipación social general, ya que permite reflexionar sobre las masculinidades fuera de los marcos normativos, donde el sujeto se mueve bajo condiciones de represión y prohibición (Carosio, 2007, citado en Ojeda, 2020, p. 69).

Reconocer los efectos que la masculinidad hegemónica produce en estos contextos nos permite hablar del "patriarcado como razón indolente" (Ojeda, 2020), dando entrada a que, desde su propuesta ético-política, el feminismo emerja como posibilidad de contrarrestar los efectos del asedio y la violencia, para pensar otras posibilidades de estar en la Calle, e incluso para darle cabida a las masculinidades callejeras (en plural); para que estas alteridades no sean confinadas a lo femenino y se rompa con el binarismo que, por el momento,

es la única forma de interpretar las relaciones de género en estos contextos. Puede pasar que en este artículo aún se observen visos de la masculinidad hegemónica y tensiones al proponer masculinidades alternativas. Pero este es un camino para que —como señala Mara Viveros (2002)— como mujeres sigamos interesándonos y participando del fortalecimiento de los estudios sobre masculinidades.

En nuestras propias narraciones vamos comprendiendo la forma en que el feminismo aporta a la interpretación y comprensión de la masculinidad, y más aún, cómo a los cuerpos masculinos y femeninos se les han impuesto identidades, roles, prácticas y cargas emocionales en contextos de precariedad y vida extrema que se corresponden con construcciones sociales hegemónicas de la masculinidad. Lo masculino se fundamenta en ciertos roles y características que los hombres cisgénero y trans deben llegar a tener, por lo general contrarios a lo femenino, y que les dan cierto tipo de privilegios. Estas características también son problematizadas por quienes no pueden o no se sienten a gusto llevándolas a cabo (Pascual, 2015). A su vez, los cuerpos que no cumplen la norma se feminizan de manera violenta y son blanco de múltiples violencias (Rodríguez, 2015). Desde nuestro trabajo etnográfico observamos que las violencias son experimentadas de forma diferenciada por cuerpos femeninos, masculinos y transgénero. Estos son asuntos que siguen y seguirán presentes en nuestras búsquedas como etnógrafas de la Calle.

Finalmente, vale la pena preguntarnos si la investigación sobre género en la Calle se ha feminizado también, y cuál es el lugar que le dan los investigadores hombres a estos asuntos en la ciudad. Por ejemplo, sería necesaria una reflexión frente a qué investigamos las académicas y qué investigan los académicos, las metodologías utilizadas, las formas de escritura, las relaciones de confianza con las personas callejeras y los efectos de las investigaciones en diferentes públicos. Acudimos entonces a la *posicionalidad encarnada* de Pereira (2019) para situar nuestras apuestas personales, académicas y políticas, y reafirmar que aquí y ahora sí importa quién lo diga.

## Referencias

- Appadurai, Arjun. (2013). *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. Nueva York: Verso Books.
- Bazin, Jean. (1979). La production d'un récit historique. *Cahiers d'études africains*, 19, 435-483.

"Masculinidades callejeras": construcciones sociales de género en Bogotá desde una perspectiva femenina y feminista

- Bourdieu, Pierre. (1998). *La domination masculine*. París: Éditions du Seuil.
- Bourgeois, Philippe y Schonberg, Jeff. (2009). *Righteous Dopefiend*. Berkeley: University of California Press.
- Butler, Judith. (1997). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Valencia: Cátedra.
- Butler, Judith. (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Camacho-Mariño, Nataly. (2018). Une anthropologie de la rue : Pauvreté, drogues et violence dans les ollas de Bogotá (Colombie). Tesis de doctorado. Universidad de París Diderot.
- Connell, Raewyn. (2005). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Connell, Raewyn y Messerschmidt, James. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19(6), 829-859.
- DANE. (Departamento Administrativo Nacional de Estadística). (2017). *Documento de caracterización Proyectos Especiales (CHC)*. Bogotá: DANE. Recuperado el 21 de agosto de 2018, de <<https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/censo-habitantes-calle/caracterizacion-hab-calle-bogota-2017.pdf>>.
- Epele, María. (2010). *Sujetar por la herida: una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Buenos Aires: Paidós.
- Ferreiro, Alejandra y Ermocida, Natalia. (2019). Hombres en situación de calle. Masculinidad(es) en juego y redes vinculares. *Revista Debate Público*, 9(17), 73-84. Recuperado el 13 de febrero de 2020, de <[http://trabajosocial.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/13/2019/09/11\\_Ferreiro.pdf](http://trabajosocial.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/13/2019/09/11_Ferreiro.pdf)>.
- Foucault, Michel. (1975). *Surveiller et punir : naissance de la prison*. París: Gallimard.
- Giglia, Ángela. (2012). Sentido de pertenencia y cultura local en la metrópoli global. En Ángela Giglia y Amalia Signorelli (comps.), *Nuevas topografías de la cultura* (pp. 145-174). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Guash, Óscar. (2008). Los varones en perspectiva de género. Teorías y experiencias de discriminación. *Asparkia*, 19, 29-38.
- Halberstam, Judith. (1998). *Female Masculinity*. Durham: Duke University Press.
- Hall, Stuart. (2008). Notes sur la déconstruction du "populaire". En Maxime Cervulle (comp.), *Identités et cultures. Politiques des cultural studies* (pp. 119-126). París: Éditions Amsterdam.
- Haraway, Donna. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres la reinención de la naturaleza* (pp. 313-346). Madrid: Ediciones Cátedra.
- Maquia. (S/f). La calle: prácticas y corporalidades de género. Recuperado de <<https://maquia.hypotheses.org/la-calle-practicas-y-corporalidades-de-genero>> el 13 de septiembre de 2021.
- Mesa Alvarado, Mónica. (2019). Corporeidades ñeras: contradicciones callejeras. Tesis de maestría. Universidad Nacional de Colombia.

- Muñoz-Onofre, Darío. (2011). Masculinidades bélicas como tecnología de gobierno en Colombia. *La Manzana. Revista internacional de estudios sobre masculinidades*, 5(9), 94-105. Recuperado el 20 de noviembre de 2019, de <<http://www.estudiosmasculinidades.buap.mx/num9/index.html>>.
- Naepels, Michel. (2019). *Dans la détresse : Une anthropologie de la vulnérabilité*. París: Éditions EHESS.
- Ojeda, Jonathan. (2020). Hacia una crítica de las masculinidades: reflexiones desde el feminismo y la ética del cuidado. *Revista hojas y hablas*, 19, 67-80. Recuperado el 13 de abril de 2021, de <https://doi.org/10.29151/hojasyhablas.n19a4>
- Olavarría, José. (2001). *Y todos querían ser (buenos) padres: Varones de Santiago de Chile*. Santiago de Chile: Flacso.
- Pascual, Belén. (2015). Masculinidades: ¿por qué los hombres también necesitan feminismo? Tesis de maestría. Universitat Jaume I.
- Perea, Carlos Mario. (2016). *Limpieza social. Una violencia mal nombrada*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Pereira, Maria do Mar. (2019). Boundary-Work that Does not Work: Social Inequalities and the Non-Performativity of Scientific Boundary-work. *Science, Technology & Human Values*, 44(2), 338-365.
- Rich, Adrienne. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana (1980) [versión electrónica]. *Revista d'Estudis Feministes*, 10, 15-42.
- Rodríguez, Carolina. (2015). Del cuerpo social al cuerpo femenino callejero: una mirada de las políticas sociales en Bogotá. *Revista Papel Político*, 20, 101-125.
- Scheper-Hughes, Nancy y Bourgois, Philippe. (2004). *Violence in War and Peace: an Anthology*. Malden: Blackwell Publishing.
- Segato, Rita. (2019, 26 de octubre). *Rita Segato: Hay que demostrar a los hombres que expresar la potencia a través de la violencia es una señal de debilidad*. Recuperado el 31 de marzo de 2020, de <<https://www.elsaltodiario.com/feminismos/rita-segato-hay-que-demostrar-hombres-expresar-potencia-violencia-senal-debilidad>>.
- Viveros Vigoya, Mara. (2002). *De quebradores y cumplidores*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/CES/Fundación Ford/Profamilia.
- Viveros Vigoya, Mara. (2007). Teorías feministas y estudios sobre varones y masculinidades. Dilemas y desafíos recientes [versión electrónica]. *Revista la manzana de la discordia*, 4, 25-36.
- Wittig, Monique. (1992). Introducción. La categoría de sexo. No se nace mujer. En *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (pp. 15-57). Madrid: Egales.

# “Nos encontramos igual”. Prácticas de un feminismo intergeneracional durante el aislamiento

*“We Are in the Same Position.” Intergenerational Feminist Practices during Isolation*

*“Nada tem mudado”. Prácticas de un feminismo inter-generacional durante o confinamento*

Paula Nurit Shabel

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires,  
Buenos Aires, Argentina

Recibido el 17 de mayo de 2021; aceptado el 1 de septiembre de 2021

Disponible en Internet el 15 de diciembre de 2021

Cómo citar este artículo: Shabel, Paula Nurit. (2022). “Nos encontramos igual”. Prácticas de un feminismo intergeneracional durante el aislamiento. *Debate Feminista*, 63, 127-148. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2320>

---

**Resumen:** La crisis económica, sanitaria y humana que desató la pandemia de covid-19 profundizó desigualdades que se encarnaron especialmente en ciertos cuerpos feminizados y personas que viven en condiciones de hacinamiento, para quienes permanecer recluidos en el espacio privado representa un riesgo. El objetivo de este trabajo es analizar la experiencia de la pandemia que tuvieron niñas y adolescentes que viven una situación de precariedad habitacional en la Ciudad de Buenos Aires y que participan de la organización social La Caldera. Desde un trabajo etnográfico, estudio las creativas formas de encuentro generadas tanto por las adultas como por las niñas de la organización para abordar las situaciones de violencia y los modos en que dichos encuentros tensionaron las categorías *público-*

Correo electrónico: paulashabel@gmail.com; <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2320>

Debate Feminista 63 (2022) pp. 127-148

ISSN: 0188-9478, Año 32, vol. 63 / enero-junio de 2022/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2320>

© 2022 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/>).

*privado-íntimo* para darle lugar a una práctica feminista en clave intergeneracional fundada en una forma de cuidado no adultista que denomino “amistad”.

*Palabras clave:* Niñas; Espacio público y privado; Intimidad; Prácticas; Feminismo intergeneracional

**Abstract:** The economic, health and human crisis triggered by the Covid-19 pandemic exacerbated inequalities that were particularly embodied in certain feminized bodies and people living in crowded conditions, for whom being confined in private space poses a risk. The purpose of this article is to analyze the experience of the pandemic undergone by girls and female adolescents in precarious living conditions in the City of Buenos Aires, who participated in the La Caldera social organization. From an ethnographic perspective, I study the creative types of encounter devised by both adult women and girls in the organization to address situations of violence and the ways these encounters stretched the limits of public-private-intimate categories to give rise to an intergenerational feminist practice based on a non-adult form of care I call friendship.

*Keywords:* Girls; Public and private space; Privacy; Practices; Intergenerational feminism

**Resumo:** A crise econômica, de saúde e humana que desencadeou a pandemia de Covid-19 aprofundou as desigualdades, incorporadas especialmente em certos corpos feminizados e pessoas que vivem em condições de superlotação, para quem permanecer confinado em espaço privado representa um risco. O objetivo deste trabalho é analisar a experiência de pandemia de meninas e adolescentes que vivem em situação precária de moradia na Cidade de Buenos Aires e que participam da organização social La Caldera. A partir dum trabalho etnográfico, estudo as formas criativas de encontro geradas tanto pelas adultas quanto pelas meninas da organização para enfrentar situações de violência e as formas como esses encontros alteraram as categorias público-privado-íntimo para dar origem a uma prática feminista inter-geracional fundada numa forma de cuidado não adulto que chamo de amizade. *Palavras-chave:* Meninas; Espaço público e privado; Intimidade; Prácticas; Feminismo inter-geracional

---

## La pandemia como escenario

*No salimos a buscar a los pibes para llevarlos a algún lado,*

*Al centro de día o a cualquier otro.*

*No nos corremos de la calle para construir el encuentro.*

*Vamos creando el territorio para encontrarnos y lo creamos  
juntos, permaneciendo.*

*Y cuando nos vamos se disolvió.*

*La presencia marca el encuentro.*

*Barrilete cósmico*

**Lara:** Hola, ¿cómo estás?

**Carolina:** Holaaaaaaaaaaaaaaaaaaaa!!! Bien, extrañándolas. Ustedes cómo están?

**Lara:** Bien, ya llegamos a Argentina [de Paraguay donde se habían quedado varadas por la pandemia]. Ayer a la noche

**Carolina:** En serio 😱😱😱😱; ¿Qué buena noticia! Y dónde están ahora?

**Lara:** Romina en la casa de su papá y yo en la mía

**Carolina:** Qué alegría todo!!! Y querés retomar la escuela?

**Lara:** Sí

**Carolina:** Bueno, puedo hablar en tu escuela o mejor vamos juntas

**Lara:** Bueno porque yo quiero hablar con vos

**Carolina:** ¿Querés que te llame y hablamos ahora?

**Lara:** No, prefiero hablar en persona. Pero está todo esto del virus

**Carolina:** No importa, nos encontramos igual. ¿Qué día podés vos?

**Lara:** Es lo mismo cualquier día

**Carolina:** ¿Está bien si voy el lunes? ¿O necesitás que vaya antes?

**Lara:** Está bien, pero yo quiero hablar en otro lado que no sea mi casa

**Carolina:** Llego y le digo a tu mamá que vamos a comprar algo rico para merendar, así salimos solas

**Lara:** Bueno, dale

Registro de conversación por WhatsApp, junio de 2020.

Es lunes y llego a la puerta de la casa de Lara (13 años de edad), un pequeño departamento que ocuparon con su madre, su hermano, su tía y su abuela hace tres años. A los pocos minutos llega Carolina (28), una de las educadoras del espacio de adolescentes de la organización que conoce a Lara y su familia hace muchos años. Entramos a la casa, saludamos y rápidamente mencionamos las galletas para la merienda. Entonces salimos y Carolina, sin rodeos, le pregunta a Lara qué pasa que quería hablar y ella nos cuenta que está su tío Nico (19) viviendo con ellas ahora. Las dos ponemos una cara de horror indisimulable y ella dice que se quiere ir de la casa, que no quiere convivir con alguien que le hizo eso y que está enojada con su mamá por dejarlo quedarse. Le preguntamos si él trató de hacerle algo nuevamente y nos dice que no porque se asegura de no quedarse sola con él jamás, pero que está cansada de vivir así. Barajamos un par de opciones, como hablar con su madre, irse a parar a lo de su prima Romina y hacer la denuncia, buscar a su padre en Paraguay y pasar unos días en lo de una educadora mientras siguen pensando. Pero nada la convence demasiado a Lara y dice que por ahora prefiere quedarse ahí, que no tiene miedo, sino mucho enojo, y que la deja tranquila que Carolina lo sepa por cualquier cosa. Entre el frío y la policía rondando las calles para que nadie rompa la cuarentena, resolvemos que lo mejor por el momento es volver a entrar a la casa a ocuparnos de las tareas escolares y mantenernos en contacto mientras buscamos soluciones (Diario de campo, junio de 2020).

Lara vive en una casa tomada en la Ciudad de Buenos Aires y cotidianamente acumula vulneraciones de derechos sobre su cuerpo, como miles de otrxs niñxs en el distrito; como cientos de miles en el país y en la región. Sus problemas no nacieron el 20 de marzo de 2020 con la declaración del Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) en Argentina.<sup>1</sup> Sin embargo, ese contexto produjo circunstancias novedosas que agudizaron las violencias encarnadas en su cuerpo, así como en muchos otros de niñas y adolescentes.

La pandemia mundial desatada por el virus SARS-Cov2 obligó a las escuelas a cerrar sus puertas, así como a muchos otros organismos estatales que de un momento a otro pasaron a trabajar en modo remoto sin la preparación ni las condiciones necesarias. Lo mismo sucedió con los clubes y los parques, y con todos aquellos espacios que lxs niñxs suelen transitar y habitar, todo lo que va más allá del seno familiar y la lógica del espacio privado. Si bien este fue un proceso triste y difícil para la mayoría de las personas, invito a mirar con atención las especificidades del fenómeno para el caso de las infancias, y especialmente de aquellas feminizadas que viven en condiciones de precariedad habitacional. En este marco me pregunto: ¿cómo afectó el aislamiento la vida de estas personas?, ¿qué violencias sufrieron en este contexto?, ¿qué estrategias se dieron para resistirlas?, ¿con quiénes se aliaron para hacerlo?

Para abordar estos interrogantes parto, por un lado, de la crítica al hecho de que lxs niñxs han sido históricamente borradxs del mundo de la política y la participación, siendo relegadxs, en el mejor de los casos, al lugar de objetos de cuidado con el derecho a ser protegidxs por lxs adultxs (Quecha-Reyna, 2015; Szulc, 2015). Esta operatoria colonial de minorización de la infancia (Liebel, 2020) ha generado opresiones específicas etarias, que se condensan en el término *adultocentrismo* (Duarte Quapper, 2012; Morales y Magistris, 2018), el cual hace referencia al silenciamiento y exclusión que este grupo humano sufre bajo la excusa paternalista de que la infancia carece de capacidad para entender *realmente* el mundo. Por el otro, partiré del análisis que Arendt (2020) realiza de las categorías *público* y *privado* para hacerlas dialogar con algunas teorías feministas que han problematizado

<sup>1</sup> El ASPO fue una política nacional que duró entre marzo y noviembre de 2020. Consistió en una restricción de la libre circulación de todos los habitantes, acompañado del cierre de comercios, escuelas y organismos públicos, que debían suspender actividades presenciales o funcionar de modo virtual, según el caso.

las configuraciones espaciales público/privado, íntimo/personal, político/común (Berlant, 1998; Federici, 2015; flores, 2017; Hanisch, 2016; Lugones, 2011) y para dar cuenta de los hilos que unen estas dimensiones, así como de la violencia que se ejerce sobre los cuerpos —los feminizados en particular— para sostener esas categorías ordenadas de determinada manera.

El relato de Lara se encuentra en la intersección de dichas opresiones, en el contexto específico del aislamiento y su consecuente crisis (económica y humana). Como ella, muchas niñas y adolescentes quedaron atrapadas en hogares llenos de necesidades básicas insatisfechas, y repletos de violencias, con escasos canales de comunicación con el exterior. Frente a este panorama, emergieron múltiples experiencias de resistencia feminista, formas del encuentro urdidas al calor de la necesidad y la creatividad, generación de espacios donde descansar por un momento y elaborar estrategias colectivas para transformar las situaciones de opresión. En este sentido, tomo como referencia el feminismo porque "no solo suministra un relato de la opresión de las mujeres. Va más allá de la opresión al proveer materiales que les permiten a las mujeres comprender su situación sin sucumbir a ella" (Lugones, 2011, p. 110) y encontrarse siempre con otrxs, donde ya el simple hecho de estar juntxs es una forma de ser algo más que aquello que los regímenes de poder nos tienen asignado.

En el presente artículo analizo una de las muchas historias de resistencia que se producen diariamente a partir de la experiencia de la pandemia. Se trata de un grupo de niñas y adolescentes que viven en situación de precariedad habitacional en la Ciudad de Buenos Aires y que participan de la organización social La Caldera. Desde un trabajo etnográfico, estudio las creativas formas de encuentro generadas tanto por las adultas como por las niñas de la organización, para abordar las situaciones de violencia y vulneración de derechos de las más pequeñas, y los modos en que dichos encuentros tensionaron las categorías *público-privado-íntimo* para dar lugar a una práctica feminista en clave intergeneracional y fundada en una forma de cuidado no adultista.

Para ello realizo, en primer lugar, una presentación del campo y de las personas que lo habitan; luego, una presentación de los conceptos de Arendt que me sirven para pensar las categorías espaciales de la vida humana en comunidad. En tercer lugar, avanzo sobre el análisis en dos apartados que examinan los procesos que se dan a la par en el encuentro: de lo privado hacia lo público y hacia lo íntimo. Cierro con unas palabras conclusivas con

las que me animo a esbozar algunas ideas generales acerca de las prácticas de un feminismo intergeneracional.

## **Etnografiar la pandemia desde el barrio**

El trabajo etnográfico que aquí presento fue desarrollado entre marzo y septiembre de 2020 en el seno de una organización social que despliega su trabajo en distintos barrios de la Ciudad de Buenos Aires desde hace más de diez años. La llamo “La Caldera” para preservar las identidades de sus participantes y su labor. Su objetivo desde el inicio fue la creación de espacios para la infancia, donde se pueden realizar actividades como talleres culturales, acompañamiento escolar, deporte y prácticas lúdicas varias, además de una asamblea de niñas y la participación en prácticas reivindicativas como marchas y manifestaciones.

Este trabajo de intercambio se realiza de diversas maneras, según las edades, dado que asisten personas de entre 3 y 20 años de edad a los grupos que funcionan en cada uno de los barrios. La gran mayoría de asistentes pertenece a los sectores más pobres de la ciudad y entre todos los derechos vulnerados que tienen sobresale especialmente el de la vivienda. Lxs educadorxs, por su parte, conforman grupos de unxs veinte militantes en cada territorio y pertenecen a un sector social más favorecido; en general son estudiantes y jóvenes profesionales que viven en el mismo barrio o alguno próximo, aunque también sufrieron las graves consecuencias de la crisis que trajo la pandemia con desempleo y una depauperación generalizada de sus condiciones de vida. La mayoría son mujeres cisgénero y es con ellas con quienes trabajo en esta investigación.

Gran parte de las actividades realizadas cotidianamente por La Caldera fueron suspendidas por las medidas del ASPO, lo que produjo una rápida reacomodación en sus dinámicas: ahora repartía bolsones de comida a las familias y realizaba colectas barriales de lo necesario para su supervivencia: ropa, colchones, medicamentos. En su especificidad como organización dedicada a la infancia, La Caldera se propuso sostener el vínculo con niñxs y jóvenes, y planteó diversas instancias de encuentro a las que ellxs accedieron y reformularon, según las necesidades específicas de cada caso. También se organizaron videollamadas individuales y grupales para realizar las tareas escolares y jugar.

El texto que aquí presento es un registro de este proceso de permanentes sobresaltos y acomodaciones que obligaban a la organización a reformular

sus planes, y me obligaron a reformular, al mismo tiempo, la investigación realizada en su seno. La excepcionalidad absoluta que significó el escenario de pandemia le planteó al quehacer antropológico nuevas preguntas que aquí se fueron resolviendo en la propia práctica, en las conversaciones con niñas y educadoras acerca de dónde, cuándo y cómo podía llevarse adelante dicha labor. Si bien siempre existen estas negociaciones a la hora de hacer trabajo de campo desde la observación participante que propone la etnografía (Hammersley y Atkinson, 2014), las prácticas de cuidado en este caso debían extremarse, tanto por el peligro de contagio como por la delicadeza de las situaciones que se conversaban en la organización con las niñas. Me fue posible participar de estas situaciones gracias a las investigaciones previas realizadas en esta y otras organizaciones cercanas, y el conocimiento que ya tenía del lugar y de las personas (Shabel, 2016; 2018). Sin embargo, muchas cuestiones resultaron novedosas, como las instancias de campo a través de dispositivos digitales y el sentimiento de impotencia al no poder ir al barrio cuando desde la organización nos avisaban que ya había demasiada gente en el lugar. Fue este involucramiento y el cariño de años con el espacio, las niñas y las educadoras, lo que me impulsó a llevar adelante esta pesquisa, así como el horror que la pandemia trajo y dispersó más sobre unas vidas que sobre otras.

Presento a continuación aquello que fue posible registrar en este contexto, donde las tareas se cumplían lo más rápido posible y las conversaciones presenciales se concretaban escasamente. Palabras recortadas en medio de una vorágine de acontecimientos difíciles de entamar desde la práctica etnográfica emprendida en medio de las medidas de aislamiento. Lo que no presento es una valoración moral de la acción feminista ni un cálculo cuantitativo sobre el grado de feminismo de la organización, ni el nivel de participación de las partes. Es apenas un relato analítico de lo que allí sucedió, desde cierta perspectiva epistemológica, la cual me acerca a una forma posible de abordar tanto las violencias como la acción colectiva intergeneracional que a su alrededor se urde para resistirlas.

En este sentido, tomo la propuesta descolonizadora de la antropología, que nos invita a cuestionar ciertos parámetros universalistas en torno a lo que debería ser la infancia y las operaciones que sobre esta se realizan a partir de dichos supuestos. Tal como afirma Fonseca, asumir que no hay una sola forma de vivir cierta etapa de la vida y que no hay una manera correcta de abordar las problemáticas que la atraviesan no es abandonarse

al relativismo radical, sino que “es aceptar el principio básico del diálogo, la posibilidad de que los interlocutores tengan algo que decir que vale la pena escuchar” (1999, p. 14).<sup>2</sup> Y con esto no me refiero solamente al lenguaje, sino a todas las prácticas que hacen a la vida humana, campo privilegiado de estudio de la etnografía, incluso en la particularidad de los contextos digitales (Hine, 2004), como sucede en muchas de las escenas aquí citadas.

Procuró en cada caso estar a la altura de la ética militante de la particularidad que llevó adelante La Caldera, escribiendo sobre todo aquello que pude presenciar y evitando las invocaciones a los protocolos oficiales sobre lo que allí sucedía. Para realizar la tarea, la etnografía resultó una herramienta privilegiada, gracias a su mirada atenta y respetuosa hacia las otredades infantiles (García-Palacios y Hecht, 2009) que abrió acceso al universo de sentidos particulares del grupo de niñas y educadoras de la organización. Es con esta herramienta que abordé el campo y realicé la investigación sobre las formas en que las adultas, niñas y adolescentes de La Caldera se acompañaron y resistieron a las violencias, ensanchando los horizontes de la práctica feminista, siempre en movimiento.

## Niñas de espacio privadas

Para abordar la experiencia de la pandemia de las niñas de La Caldera tomé ciertos puntos del análisis que Arendt desarrolla sobre las distinciones entre “La esfera pública y privada”, título del segundo capítulo de su libro *La condición humana* (2020), publicado originalmente en 1958. Allí la autora estudia las significaciones de las categorías *público* y *privado* en su génesis del mundo antiguo, que pueden ser útiles para pensar algunos de los procesos sociales durante el aislamiento. La distinción fundamental entre dichos espacios, que recupera de la Grecia clásica, es el reflejo de la oposición entre familia y polis: esta última es el espacio común donde se encontraban los ciudadanos (varones propietarios) en su carácter de igualdad. Por el contrario, el espacio privado de la familia era gobernado por un patriarca siempre en condiciones de superioridad, lo cual lo convertía en un espacio carente del encuentro con otros iguales. En estos términos, aquellas personas que habitaban solamente el hogar —mujeres, niñas, esclavas— no podían terminar de considerarse humanos:

<sup>2</sup> Las traducciones son de la autora.

Vivir una vida privada por completo significa por encima de *todo* estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una "objetiva" relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida (Arendt, 2020, p. 67; las cursivas son del original).

Así, la vida privada estaba ligada exclusivamente a satisfacer las necesidades biológicas, donde necesidad se oponía a libertad en tanto posibilidad de hacer otra cosa más allá de la supervivencia, más allá de unx mismx. Allí no habría otrxs más que por lo que sirven para sobrevivir; no habría gusto por el encuentro ni el diálogo. Desde ese lugar, la vida privada estaría regida por una lógica despótica de la urgencia por la producción y la reproducción de la vida, lo que les otorga a unxs más poder que a otrxs.

Si bien la autora desarrolla las transformaciones que esto sufrió con la vida moderna, quiero centrarme en lo que esa cita nos convida a reflexionar, porque tiene que ver con las vidas de las jóvenes con quienes realicé la presente investigación. Lo que nos devuelve el registro de Lara, citado al comienzo del artículo, es una experiencia de la vida privada donde el encuentro con otrxs en pie de igualdad no está dado por sentado, sino que, por el contrario, el encuentro es peligroso y costoso. Lo mismo va a suceder con Estefi (14 años de edad) y Naye (8), protagonistas de las próximas escenas plasmadas en estas páginas, para quienes el encierro en sus hogares hacinados se vuelve violento y agobiante, como consecuencia, por un lado, de las medidas sanitarias tomadas por el Estado para contener la pandemia, y, por el otro, de la vulneración general de sus derechos. Esto no significa que dichas medidas hayan sido incorrectas ni les quitan el sentido de cuidado con el que fueron implementadas, pero sí nos acerca a la espesura social de los modos en que una política de pretensión universal se encarna en cuerpos particulares.

Volviendo al análisis y avanzando sobre la hipótesis de trabajo, ya más allá de Arendt, propongo pensar que la privacidad *privativa* del espacio doméstico estudiado en el campo tiene las características descritas para el caso del espacio familiar griego, opuesto al espacio público de la polis. Asimismo, dicho espacio privado se opone, en este caso, al espacio íntimo, porque lo que sucedió en el periodo de aislamiento estricto liquidó tanto el encuentro de las niñas y adolescentes con otrxs, como el encuentro con ellas mismas. Lo que quiero decir es que las jóvenes vieron clausurados espacios donde dialogar con otras personas en vínculos marcados por la libertad y el

acuerdo, lejos de la asimetría de poder. Del mismo modo, vieron obstaculizada la narración íntima de la experiencia personal frente a la avasallante lógica de la vida familiar y las condiciones de hacinamiento que cercenaron toda instancia de soledad e introspección. Esto no significa que antes del aislamiento hubiera condiciones para la soledad y la introspección, sino que a partir de su aplicación se alejaron efectivamente como posibilidad. Ante esta situación, dentro de la organización social La Caldera se gestaron estrategias de encuentro intergeneracional que permitieron restituir parte del espacio perdido hacia uno y otro lado.

## Encuentro: de lo privado a lo público

Cuando me conecto a la videollamada del equipo de educadorxs de primaria, Francisca (24) ya está comentando que hacia el final de su videollamada semanal con Naye (8) para hacer la tarea la niña se puso a llorar desesperada al grito de “no puedo más, estoy cansada de hacer la tarea y estar encerrada”, y se quejó mucho del modo en que su mamá la trata, cómo la obliga a estudiar y quedarse quieta, llegando a coaccionarla físicamente. Las otras cuatro educadoras que participaban de la reunión comentaron que a Naye le viene costando la quietud del aislamiento en la pequeñez de su hogar y que desde hace unas semanas eso se intensificó, así como la virulencia de su madre, que les dijo a las educadoras en una conversación telefónica que estaba completamente desbordada. Después de describir un poco mejor la situación que está atravesando Naye, barajaron algunas opciones, que le presentarían a la niña la semana siguiente (Diario de campo, agosto de 2020).

Una de las adultas de La Caldera se encontró con Naye una vez por semana durante casi cuatro meses del ASPO en la Ciudad de Buenos Aires. Salían a pasear, a caminar, conversaban y jugaban en la plaza y en la vereda. Las educadoras también le habían ofrecido hacer terapia en un espacio gratuito que suele trabajar en forma articulada con la organización y hacer un deporte en un club de barrio con el que se acoplan en las acciones barriales, pero todas las opciones mantenían la virtualidad y Naye quería salir de la casa, necesitaba correr un poco y estar lejos de su familia un rato.

Propongo pensar estas instancias de encuentro intergeneracional, de Lara y de Naye con las educadoras, como un tránsito de lo privado hacia lo público en dos sentidos: en tanto creación colectiva e igualitaria de otros modos de vivir en comunidad y en tanto puente hacia el Estado y la política pública. Comienzo por el primer punto, volviendo al texto de Arendt, donde el espacio público es aquel que no está atado a las necesidades biológicas básicas de reproducción, sino que allí se hacen otras cosas, como conversar o esparcir el cuerpo. Y esto es justamente lo que las jóvenes no podían hacer

en la esfera privada, al estar la mayor parte del tiempo ocupadas con tareas de reproducción impuestas por la necesidad y las dinámicas de matriz patriarcal en las que se enmarca casi todo en este mundo.

Las niñas se alejaron de lo privado en un salto compartido hacia lo público, en tanto espacio que reúne a aquellxs que se pueden dar el lujo de dedicar tiempo a esas otras cosas que no son necesidad; que pueden estar un rato de la semana haciendo algo que no es necesario, sino deseado y elegido. Esas otras cosas son las comunes, de las que se puede conversar más allá de unx mismx, pero no porque no tengan relación con unx, sino por lo contrario: porque tienen relación con unx en tanto parte de algo más:

Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo.

La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro (Arendt, 2020, p. 62).

El encuentro público de las educadoras con las niñas de La Caldera fue en cada caso una invitación a la conversación entre iguales, que a veces era propuesto por las adultas y otras era reclamado por las jóvenes. La violencia quedó ubicada en el centro del debate como aquello que preocupaba a todas. Así, el encuentro volvió público lo que le pasaba a las niñas al darle el valor de interés común y hacerle el tiempo y el espacio para discutir distintos puntos de vista sobre el hecho, sin desconocer las condiciones diferenciales desde las que hablaba cada una:

la realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común. Pues, si bien el mundo común es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él, y el puesto de uno puede no coincidir más con el de otro que la posición de dos objetos (Arendt, 2020, p. 66).

La igualdad de la que todo se tiñe cuando ubicamos el encuentro en el terreno público no elimina las condiciones desiguales de sus participantes ni mucho menos la diversidad de opiniones. No es la igualdad que Arendt llama *social* y que hoy concebimos en el mundo de la ciudadanía moderna, sino la igualdad del universo compartido, creado al calor de la actividad cotidiana en La Caldera por más de diez años, y un interés por construir vidas más vivibles en los términos en que cada una y todas a la vez consideren, con la tensión

constante sobre la responsabilidad adulta frente a la violencia sufrida por las jóvenes. Es una igualdad que ensancha los propios límites del espacio público al incluir allí la experiencia infantil.

La publicidad que adquiere la vida de las jóvenes en el encuentro, en el sentido de que su vuelve visible para lxs demás interpelándolxs, es a la vez su proceso de politización, justamente porque dirige la atención de lo común hacia ahí. Y una vez allí, diría Arendt, es posible debatirla y actuar conjuntamente sobre ella y sobre el mundo en relación con esta. Tal idea nos resuena en lo que es hoy una de las consignas más famosas del feminismo local: “Lo personal es político”. En esta frase, que se convirtió en el título del artículo de Hanisch publicado en 1969, los grupos de autoconciencia feminista de los Estados Unidos condensaban su necesidad de juntarse a conversar entre mujeres, de contar y escuchar a otras, de sacar conclusiones colectivas sobre todos esos relatos para dejar de culparse por la violencia sufrida y elegir conjuntamente cómo actuar en el mundo para combatirla. Más allá de los debates específicos suscitados en torno a esta publicación, la consigna nos recuerda que encontrarse y narrarse con otras personas es un momento fundamental de la vida política; un momento que tuerce las relaciones de poder que la subsumen.

En este sentido, cuando decimos “lo personal es político”, hacemos referencia, junto a aquel feminismo, a la posibilidad de articular la experiencia personal con un entramado de poder general y con la existencia de otrxs con quienes compartir dicha experiencia, para salir del silencio y la invisibilización que revictimizan. Aquí la participación política es siempre con otrxs que escuchan y actúan, además de actuar escuchando. En La Caldera, esas otras resultaron ser las educadoras y las propias niñas de la organización, que en más de una ocasión fueron las primeras en enterarse de las violencias sufridas por sus compañeras e insistir en llevar eso al espacio de la organización que compusieron como público:

Yo estaba hablando con Renata (17) por celular, le estaba contando a ella y ella me decía que les cuente a ustedes, que seguro podían hacer algo, que podíamos hacer algo juntas, para que yo me pueda ir de mi casa, pero no sé si me puedo ir. Quizás mejor me quedo, pero así no (Gloria, 15 años, conversando con Ludmila, 34 años) (Diario de campo, junio de 2020).

Gloria llegó de Chile hace apenas dos años y en marzo asistió tan solo una semana a su primer año en la nueva secundaria. En abril su mamá se contagió de covid-19 y quedó internada todo el periodo de cuarentena porque

su cuadro de salud fue empeorando. La casa de Gloria se transformó rápidamente en un lugar de confinamiento invivible. Con los ingresos escasos que recibía su mamá del subsidio estatal, Gloria sobrevivía en la soledad del aislamiento y con una amenaza de desalojo que pesaba sobre su cuerpo de ocupante. Gloria se juntó con Ludmila (34) y luego con Julia (35), y luego con Lola (29). Pasó un par de días y noches en casa de cada una de ellas, un par de veces se quedó con sus amigas del barrio y otras no sé; no quiso contar, pero a las pocas semanas volvió con ganas de encontrarse con las educadoras a conversar para no desesperarse de la angustia. Con ellas salía a dar unas vueltas por el barrio.

En estas escenas se repite el encuentro como ocupación del espacio público y como posibilidad de resistencia frente a las violencias, algo que los movimientos del transfeminismo local han puesto de manifiesto una y otra vez en diversas apuestas, la más famosa de las cuales es el Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis y No Binaries.<sup>3</sup> Encontrarse con otrxs representa la posibilidad de generar una comunidad para actuar en común, "desde dentro de una forma de comprender el mundo y de vivir en él que es compartida y que puede comprender las acciones que una emprende, permitiendo así el reconocimiento" (Lugones, 2011, p. 116). Y no es casualidad que eso tenga lugar en la calle, escenario de múltiples encuentros de fuerza creativa donde una heterotopía feminista se hace posible (Pascual y Bianchi, 2018; Rago, 2006) al poner en marcha otras formas del hacer que alejan del dolor.

En este mismo camino, pero en una estrategia que se dirige hacia el lado opuesto, propongo estudiar los encuentros intergeneracionales como un camino de lo privado a lo público en tanto puente entre las niñas y el Estado. En esas conversaciones, las educadoras se dispusieron a tramitar subsidios, consiguieron turnos en hospitales y se contactaron con las defensorías zonales de la niñez para elaborar estrategias conjuntas de abordaje. También pasaron a buscar a lxs niñxs para llevarlxs a la escuela a recoger los cuadernillos que allí se entregaron una vez por semana con las tareas para cada curso y

<sup>3</sup> Los Encuentros Plurinacionales se realizan anualmente en distintas ciudades del país desde hace 35 años. Son convocados por cientos de organizaciones, partidos, gremios y movimientos del transfeminismo argentino y latinoamericano. Durante tres días la ciudad —que recibe a cientos de miles de mujeres, lesbianas, trans, travestis y no binaries— se transforma para dar lugar a talleres, ferias y fiestas que se suceden en el evento, que culmina con una imponente marcha.

defendieron las vacantes de quienes el excluyente sistema estaba dejando afuera.<sup>4</sup> Acompañaron denuncias en la Oficina de Violencia Doméstica y repartieron los preservativos otorgados por la salita del barrio, todo en el seno de una red comunitaria donde se articularon docentes, trabajadorxs de la salud, representantes locales y muchas otras organizaciones.

No me explayaré en esta ocasión, pero se puede consultar Shabel y Chait (2021) para más información sobre este punto. Aquí considero necesaria su mención para estudiar todo aquello que compone los vínculos intergeneracionales de La Caldera. Por eso mismo, ahora me centraré en otro movimiento que dichas relaciones habilitaron durante el aislamiento: el pasaje de lo privado a lo íntimo.

## Encuentro: de lo privado a lo íntimo

Como cada semana, tres compañeras de la organización llegan el lunes a las 13:30 horas a una de las casas tomadas del barrio con los bolsones de comida para repartir entre las familias. Mandan unos mensajes, hacen unos llamados y en pocos minutos ya está puesto en marcha el esquema de reparto. Mientras una compañera se queda en el sector común de la planta baja ocupada en esa tarea, las otras van a buscar a lxs niñxs a sus habitaciones. Me acomodo detrás de Noelia, que sube hasta el primer piso y toca la primera puerta a la derecha al grito de: “Estefi soy Noeeeeeeeeee”. Estefi sale de su cuarto y la saluda con el codo, igual que a mí.

Noelia: ¿Cómo va todo por acá?

Estefi: Bien... ahí andamos.

Noelia: ¿Qué pasó?

Estefi: Nada.

Noelia: Dale, ¿qué pasa? No parece que estuviera todo bien.

[Estefi se encoje los hombros en un gesto de no sé y no me importa].

Noelia: ¿Querés que charlemos un rato?

[Estefi repite el gesto de los hombros y su cara se arruga en una mueca incontinentemente angustiada].

Noelia: Salgamos a dar un paseo, así charlamos tranqui, ¿dale?<sup>5</sup>

Estefi: Bueno, pero andá a decirle vos a mi mamá porque si no, no me va a dejar (Diario de campo, septiembre de 2020).

<sup>4</sup> La Ciudad de Buenos Aires tiene, a partir de la gestión del PRO-Cambios, un sistema imposible de acceso a las vacantes en la escuela pública que cada año deja más niñxs afuera: véase Roberto (2021).

<sup>5</sup> “Charlamos tranqui” es un modo informal de decir “conversamos con tranquilidad”.

Lejos de la posibilidad de tener un cuarto propio donde descansar, escribir o reflexionar sobre lo que sucede, las niñas y jóvenes que viven en casas tomadas en la ciudad se encuentran cotidianamente privadas de la soledad alegre que puede ser experimentada (o no) en una casa con habitaciones y puertas. De hecho, en general las infancias se encuentran privadas del derecho a la privacidad por el solo hecho de ser *menores* y estar a cargo de alguien más, en tanto el adultocentrismo confunde cuidado con posesión. Nada de esto se gestó en la pandemia, pero sin duda se agudizó entre la crisis económica y el encierro:

Noe y Estefi están sentadas en la plaza que queda a cuatro cuadras de la casa. Antes pasaron por una panadería y se compraron un pedazo de torta para cada una.

Noe: Contame, ¿cómo están las cosas en casa?

Estefi: Maso. Es que ayer vino la policía a la casa, hubo tiros y se llevaron a dos. Están rezarpados los pibes que salen a robar y no se rescatan, no hacen nada en todo el día, solo paquearse y salir a afanar. Encima arman bardo en el barrio y ya nos amenazaron con que nos van a rajar varias veces. Yo me voy a lo de mi viejo de última, allá en la provincia; pero si lastiman a mis hermanas, los mato (Diario de campo, septiembre de 2020).<sup>6</sup>

La conversación prosiguió un largo rato en el que Estefi relató varias situaciones de violencia presenciadas en su casa; expuso sus miedos, sus deseos y discutió con Noelia la posibilidad de irse a vivir a la Provincia (de Buenos Aires) con su padre, con o sin sus hermanas. Traigo a colación en este punto a Lauren Berlant, para pensar la configuración de la intimidad de estas jóvenes, en tanto la misma puede ser solitaria, "pero la intimidad también aspira a una narrativa sobre algo compartido, una historia sobre una misma y sobre los otros que va a terminar de algún modo particular" (1998, p. 281). Tomo este concepto, entonces, como una característica que pueden adquirir los vínculos, como un espacio que se crea *entre* las personas y que resulta necesario para que la vida sea vivible.

La intimidad se abre como instancia donde gestamos nuestras propias narrativas de vida y nuestras fantasías: "Repensar la intimidad es evaluar cómo hemos sido, cómo vivimos y cómo nos podemos imaginar vidas que

<sup>6</sup> Para clarificar los conceptos utilizados del lunfardo porteño, interpreto la última intervención de Estefi de este diálogo: "Más o menos. Es que ayer vino la policía a la casa, hubo tiros y se llevaron a dos. Están muy violentos los pibes que salen a robar y no asumen una actitud responsable, no hacen nada en todo el día, solo drogarse y salir a robar. Encima generan problemas en el barrio y ya nos amenazaron con que nos van a echar con violencia varias veces. Yo me voy a lo de mi papá de última, allá en la provincia; pero si lastiman a mis hermanas, los mato".

tengan más sentido de las que estamos viviendo” (Berlant, 1998, p. 286). Esta invocación a la imaginación como ejercicio necesario de la intimidad resuena en las palabras de Butler: “la fantasía no es lo opuesto a la realidad [...] La fantasía es lo que nos permite imaginarnos a nosotros mismos y a otros de manera diferente [...] La fantasía apunta a otro lugar y, cuando lo incorpora, convierte en familiar ese otro lugar” (citada en flores, 2017, p. 38). En este sentido, las conversaciones entre las mujeres adultas y las niñas y jóvenes de La Caldera adquieren un carácter de intimidad porque, según yo, habilitan la palabra, la emoción y la corporalidad para volver sobre lo que sucedió y sucede de una manera a la vez propia y compartida, para contar la propia historia de un modo que sea posible y que a la vez empuje hacia aquello que excede su posibilidad.

Asimismo, la intimidad se sostiene en la confianza que las jóvenes les tienen a las adultas de la organización, forjada en años de trabajo conjunto. Y con confianza nos referimos aquí a varias cuestiones: por un lado, a la trama afectiva que une a quienes se organizan en La Caldera llevando a los cuerpos la tranquilidad de que no serán juzgados por sus situaciones o sus accionares en la narración íntima; algo similar a lo que describe flores para la pedagogía reparadora: “[una] trama afectiva de la posicionalidad espacial *junto a*, dado el protagonismo que activa, la incertidumbre que genera, el devenir que acontece, el fluir al que invita, la exploración subjetiva que incita” (2020, p. 2012). Por otro lado, la confianza se aproxima en la seguridad de saber que, después de esa narración, ninguna decisión será tomada sin el acuerdo de quien la realiza. Volviendo a la idea que nos convida Arendt sobre el encuentro entre iguales, en La Caldera las resoluciones sobre los modos de abordar cada situación se conversan intergeneracionalmente hasta llegar a una conclusión conjunta donde concurren diversos puntos de vista. Esta experiencia se aleja del paternalismo que suele caracterizar las relaciones entre grupos de edades (Liebel, 2020), mas no de las prácticas de cuidado y responsabilidad que las adultas de La Caldera asumen como objetivo político y ético para con las jóvenes de forjar una vida más vivible para ellas en sus propios términos.

Así, se entiende la intimidad como ese momento de encuentro con otras en que alguien se descubre a sí misma siendo en aquella “vida social entretejida entre personas que no están actuando como representantes o funcionarias” (Lugones, 2011, p. 107) de diversos órdenes asimétricos, sino en pie de igualdad. Y por ello, en los términos de la propia Lugones (2011),

la intimidad es un espacio de enorme potencia para la subjetividad activa en resistencia. No negamos que las niñas y adolescentes autogestionen instantes de reflexión en su privacidad doméstica que les permitan fugarse de la violencia, sino que apuntamos el hecho de que casi todo a su alrededor atenta contra eso, mientras que los encuentros producidos en el seno de La Caldera lo potencia, y también la posibilidad de hacer algo diferente con eso que sucede; de crear —parafraseando a Berlant (1998)— mundos más amables y mejores futuros.

Me interesa ahora rescatar el carácter íntimo de esta conversación llevada a cabo en el centro de una plaza pública, del mismo modo que la plática entre Carolina y Lara ocurrió en la calle. Durante los meses de aislamiento, el espacio físico de aquella intimidad resultó ser mucho más el espacio público que el doméstico, volviendo a esa idea de potencia feminista que adquiere la práctica de ocupación de la plaza pública en la historia feminista: "el encuentro de los cuerpos en el espacio público constituye de por sí, como dijera Butler, una política de la alianza que instaura nuevas formas de relacionarnos" (Nijelsohn, 2019, p. 149).

La calle fue más íntima que la casa y la habitación, así como el espacio virtual de conversaciones a través de chats por internet muchas veces sirvió de refugio y funcionó como canal de comunicación íntima, tal como lo muestran los registros citados de Lara y Naye. Con esto quiero decir que "la intimidad puede ser algo móvil y desafectado de un espacio concreto: un impulso que, a través de prácticas, crea espacios a su alrededor" (Berlant, 1998, p. 284). Aquí, los dispositivos de la tecnología comunicacional resultaron fundamentales en la configuración de este espacio para Lara y Naye (y para muchxs otrxs que no alcanzo a citar). Sin embargo, en todos los casos, las niñas manifestaban la necesidad de presencialidad, y por ello creo que "nos encontramos igual" sintetiza la práctica cotidiana de La Caldera durante el aislamiento, donde la contigüidad de los cuerpos produce "una estrategia de significación no dirigida que excede las palabras e incluso los gestos y que solo hace sentido en la simultaneidad de la acción" (Pascual y Bianchi, 2018, p. 7).

Hablo de un encuentro íntimo en el espacio público, al que le sigue una socialización selectiva de la información con algunas educadoras, con el consentimiento explícito de las jóvenes, y luego una serie de conversaciones/acciones públicas y políticas realizadas con la intención de llegar a las mejores resoluciones en los propios términos de las niñas *junto a las*

adultas. Algunas cuestiones se han resuelto en estos meses y otras no. Pero en esa intemperie compartida de cada encuentro vemos cómo lo colectivo también puede ser íntimo, y el objetivo político de una organización puede ser producir intimidad allí donde esta ha sido arrebatada.

## **Algunas conclusiones: la forma amistad en el encuentro intergeneracional**

*Esta es la cumbia del abrazo  
la hicimos las crianzas cansadas de este maltrato  
no pedimos que a todo lo adornen con una flor  
pedimos la verdad a todo corazón.*

Susy Shock y La bandada de colibríes

A lo largo de estas páginas me aproximo, desde una perspectiva etnográfica, a comprender la experiencia de aislamiento de niñas y adolescentes que viven en casas tomadas en la Ciudad de Buenos Aires y participan de La Caldera. La conclusión que propongo, como clave de lectura para acercarme a la compleja trama social de desigualdades que se materializan en los cuerpos de estas jóvenes, y no como una verdad absoluta, es que su experiencia de vida durante la pandemia estuvo ligada a la reclusión en el espacio privado, lo que coartó sus posibilidades de encuentro con otras en tanto iguales y consigo mismas. Frente a esta situación, en la organización social, ellas, junto con las adultas, generaron intersticios de encuentro intergeneracional donde lo privativo/privado cedió espacio a lo público y lo íntimo en prácticas intergeneracionales que nos abren a feminismos de la multiplicidad.

En este punto quiero resaltar el doble rol de las organizaciones sociales dedicadas a la niñez durante la pandemia que se ocuparon de tender puentes entre las más jóvenes y el Estado, a la vez que produjeron fugas de lo institucional sobre aquello que es incontenible en un protocolo. Seguramente sucedieron intercambios similares de niñas y adolescentes con docentes, trabajadoras estatales, vecinas, integrantes de la propia familia y otras tantas redes de solidaridad feminista que se crearon durante la pandemia. Y, seguramente, algo de lo que aquí estudio también sucedía y sucede más allá del tiempo signado por las medidas sanitarias de la pan-

demia. Como ya lo han denunciado teóricas y organizaciones feministas en todo el mundo, más allá del ASPO, el espacio privado del hogar puede no ser un espacio feliz, especialmente para mujeres, niñas y personas que habitan en condiciones de hacinamiento. Esto no me lleva en línea recta a demonizar las familias y aumentar su control sobre ellas (mucho menos cuando se trata de familias pobres que suelen estar sobrevigiladas), sino a valorizar la existencia de otras prácticas en la configuración de las infancias, especialmente las que invitan a participar desde los transfeminismos.

Todo lo anterior me lleva a la pregunta por las formas de este movimiento en clave intergeneracional, sobre la cual se desprenden apenas algunas pistas en estas páginas. Lejos de sumar un imperativo normativizante a esta o a cualquier organización, la pregunta que deja abierta el recorrido etnográfico aquí planteado es por los vínculos que la militancia feminista habilita (sin garantizar), fundados en el cuidado y la confianza, con un espíritu particular al que llamo aquí *amistad*. Considero que esta forma vincular nos permite pensar en una práctica no adultista de cuidado, que lo contenga y lo exceda, a partir de la explicitación de la necesaria interdependencia a la que nos lleva nuestra condición de precariedad humana (Butler, 2010), con relieves locales y matices contextuales.

El cuidado, como uno de los ejes principales que ha marcado los vínculos entre adultxs y niñxs, se reedita en las prácticas de La Caldera desde una posición a la que se podría categorizar como no paternalista porque se aleja de un generalizado supuesto acerca de que poseemos aquello y a aquellos que cuidamos, y así se minorizan determinadas poblaciones sobre las que se hipervisibiliza la condición de precariedad. Al mismo tiempo, las prácticas de cuidado de la organización relevadas en este estudio se enfrentan al modelo —que tan precisamente describe y critica Cano (2018)— del sujeto liberal, individual y meritocrático que se hace a sí mismo sin necesidad de otrxs y sin fragilidades.

Las niñas y adolescentes de La Caldera necesitaron de las adultas o, mejor dicho, decidieron manifestar una necesidad frente a ellas y produjeron así un encuentro, que no estaba previamente dado por sentado ni planificado por las adultas, y al que propongo denominar como "amistad". Este encuentro procura romper la distancia abismal que se ha impuesto entre generaciones, al sabernos todxs sujetxs de necesidad de cuidado y productrxs de ese cuidado a la vez, sin desconocer las posiciones desiguales que lxs sujetxs ocupan en las redes sociales más amplias ni evitar el debate sobre los distintos puntos

de vista. Una forma de vincularse sin obediencia, donde las partes se encuentran porque así lo desean, aunque no todo en el encuentro sea armonía:

Acaso lxs amigxs sean más bien extrañxs, y así podría pensarse la amistad feminista como aquella que se sustrae de la figura del amigx anclada en la configuración fraternal de la democracia moderna. Si lxs fráteres son lxs semejantes, lxs iguales entre iguales, ¿no se podría pensar en una democracia feminista que, sin perder el antagonismo, es decir, sin perder la dimensión de lo político, imagine una forma diferente de constituir el “nosotrxs”? (Nijelsohn, 2019, p. 143)

Tomamos estas palabras de Nijelsohn para pensar, como ella lo hace, en la organización política que construye demandas hacia el Estado y que, a la vez, acoge e incita a aquello que de él se fuga, urdiendo ficciones políticas donde cada unx pueda narrarse a sí mismx sin convertirse en un sujetx individualizadx, siempre con otrxs/nosotrxs. Un “nosotrxs” de la organización que moviliza reclamos colectivos (vivienda digna, conectividad); que logra traducir violencias en consignas concretas para salir a marchar mientras sostiene en su interior la diferencia y al mismo tiempo la igualdad. En La Caldera no se trata de ocultar el poder diferencial (generacional, de clase) de quienes componen la organización, sino de usarlo a su favor, para que las adultas puedan garantizar el encuentro que las convoca a todas en tanto partícipes de la organización y para que puedan acercar las vidas de las jóvenes hacia allá donde ellas lo consideran. El encuentro intergeneracional es, entonces, una circunstancia democratizante donde la forma propone una igualdad en el diálogo, como describe Ranciere para la forma escuela (1988), y como se dio en La Caldera desde la forma que propongo nombrar como “amistad”, en un ensayo epistémico sobre los vínculos entre generaciones.

Utilizo, entonces, esta idea de *amistad* para hablar de un modo alternativo de organizar los afectos, un amor político y una política de la alianza que nos permita generar colectivamente vidas más vivibles con lo que hoy somos y hacemos, a la vez que contenga “la apertura a la diferencia y al cambio (al porvenir, a aquello que está por venir)” (Nijelsohn, 2019, p. 144). Un llamado a amasar lo común que genera comunidad y unos inesperados vínculos donde florecen “el afecto, la ternura, la amistad, la fidelidad, el compañerismo, la camaradería que una sociedad remisa no puede acoger sin temor a que se armen alianzas, a que se anuden líneas de fuerza imprevisibles” (Foucault, 2015, p. 13). Aunque no sea exactamente la forma amistad, porque además nadie podría definirla con exactitud, creo que nombrar esa palabra nos reúne con algo de lo que sucedió intergeneracionalmente en La Caldera.

## Referencias

- Arendt, Hanna. (2020). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Berlant, Lauren. (1998). Intimacy: A Special Issue. *Critical Inquiry*, 24(2), 281-288. <<https://www.revistatransas.com/2020/07/16/intimidad/>>.
- Butler, Judith. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Cano, Virginia. (2018). Solx no se nace, se llega a estarlo. Ego-liberalismo y autoprecarización afectiva. En Malena Nijensohn (comp.), *Los feminismos ante el neoliberalismo* (pp. 27-28). Buenos Aires: La Cebra.
- Duarte Quapper, Claudio. (2012). Sociedades adultocéntricas: sobre sus orígenes y reproducción. *Última década*, 36, 99-125.
- Federici, Silvia. (2015). *Calibán y la bruja*. Buenos Aires: Tinta limón.
- flores, val. (2017). *Tropismos de la disidencia*. Buenos Aires: Palinodia.
- flores, val. (2020). ¿Una agenda de derechos, qué agenda de afectos es? / Entrevistada por E. Mattio y M. V. Dahbar. *Revista Heterotopías del Área de Estudios Críticos del Discurso de FFyH*, 5,(3), 1-15. Recuperado el 1 de agosto de 2021, de <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/29088/29922>>.
- Fonseca, Claudia. (1999). O abandono da razão: a descolonização dos discursos sobre a infância e a família. En *Psicanálise e Colonização: leituras do sintoma social no Brasil* (pp. 1-19). Porto Alegre: Artes e Ofícios.
- Foucault, Michel. (2015). *Qué hacen los hombres juntos*. Madrid: Grupo Editorial Cinca.
- García-Palacios, Mariana y Hecht, Ana Carolina. (2009). Los niños como interlocutores en la investigación antropológica. Consideraciones a partir de un taller de memorias con niños y niñas indígenas. *Tellus*, 9(17). 163-186. Recuperado el 1 de agosto de 2021, de <<https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/188/222>>.
- Hammersley, Martyn y Atkinson, Paul. (2014). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Hanisch, Carol. (2016). *Lo personal es político*. Santiago de Chile: Feministas Lúcidas.
- Hine, Christine. (2004). *Virtual Ethnography*. Barcelona: UOC.
- Liebel, Manfred. (2020). *Infancias dignas. O cómo descolonizarse*. Buenos Aires: El Colectivo.
- Lugones, María. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *Teoría y pensamiento feminista*, 6(2), 105-119. Recuperado de <<https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/53791/haciaelfeminismodecolonial.traducci%C3%B3n.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>.
- Morales, Santiago y Magistris, Gabriela. (2018). *Niñez en movimiento. Del adultocentrismo a la emancipación*. Buenos Aires: Chirimote.
- Nijensohn, Malena. (2019). *La razón feminista. Políticas de la calle, pluralismo y articulación*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta/El Río sin Orillas.

- Pascual, Cecilia y Bianchi, Sofía. (2018). Potencia epistémica de un feminismo disidente situado. Un ensayo sobre experiencia, multiplicidad y espacio. *Descentrada* 2(2), e049. Recuperado el 1 de agosto de 2021, de <[http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/75518/Documento\\_completo.pdf-PDFA.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/75518/Documento_completo.pdf-PDFA.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>.
- Quecha-Reyna, Citlali. (2015). Niñas cuidadoras en contextos migratorios: El caso de las poblaciones afrodescendientes en la Costa Chica de Oaxaca. *Cuicuilco*, 22(64), 155-175. Recuperado el 1 de agosto de 2021, de <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-16592015000300008](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592015000300008)>.
- Rago, Margareth. (2006). Foucault, la subjetividad y las heterotopías feministas. En Lucila Scavone, Marcos César Álvarez y Richard Miskolci (orgs.), *O legado de Foucault* (pp. 101-118). São Paulo: Editora da Unesp.
- Ranciere, Jacques. (1988). Escuela, producción, igualdad. En Xavier Renou (comp.), *L'école de la démocratie*. París: Edilig / Fondation Diderot. Recuperado el 1 de agosto de 2021, de <<http://horlieu-editions.com/textes-en-ligne/politique/ranciere-ecole-production-egalite.pdf>>.
- Roberto, Santiago. (2021, 6 de marzo). Piden al gobierno de la Ciudad que declare la Emergencia de vacantes. *página 12*. Recuperado el 6 de abril de 2021, de <<https://www.pagina12.com.ar/327660-piden-al-gobierno-de-la-ciudad-que-declare-la-emergencia-de->>.
- Shabel, Paula. (2016). Aprender desde la organización. Prácticas formativas de niños y niñas en una organización social. *Praxis Educativa*, 20(1), 37-46.
- Shabel, Paula. (2018). "Estamos luchando por lo nuestro". Construcciones de conocimiento sobre la política de niños y niñas en organizaciones sociales. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras.
- Shabel, Paula y Chait, Luciana. (2021). Ensanchar la escuela. Prácticas territoriales por la garantía de un espacio público para la infancia durante el aislamiento. *Revista del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación*, 49, 193-208.
- Szulc, Andrea. (2015). *La niñez mapuche. Sentidos de pertenencia en tensión*. Buenos Aires: Biblos.

---

**VIOLENCIA  
PATRIARCAL  
EN INSTITUCIONES  
DE EDUCACIÓN  
SUPERIOR**



# Violencia patriarcal en instituciones de educación superior

A partir de este volumen publicaremos en *Debate Feminista*, de manera paralela con *Open Gender Journal*, esta sección compartida. Cada artículo que aparezca aquí será publicado también en dicha revista.

Los artículos se publicarán en su idioma original (español, inglés o alemán) o serán traducidos al inglés para su mayor difusión.

## **Convocatoria para publicar en la sección “Violencia patriarcal en instituciones de educación superior”**

*Debate Feminista* y *Open Gender Journal* convocamos a especialistas en estudios de género a presentar artículos científicos en español, inglés o alemán sobre el tema de la **violencia patriarcal en instituciones de educación superior** para ser publicados paralelamente en la nueva sección que aparecerá en ambas revistas. Esta sección especial tendrá el objetivo de agrupar la investigación internacional sobre el tema, conectar a los investigadores entre sí y difundir la investigación existente en el contexto latinoamericano y europeo.

Los trabajos deberán someterse a las normas editoriales de una u otra revista y serán enviados al equipo editorial correspondiente:

*Debate Feminista* (revista semestral; publica dos volúmenes al año [enero-junio y julio-diciembre] en versión impresa y en línea)

<https://debatefeminista.cieg.unam.mx/include/convocatorias/autores.pdf>

*Open Gender Journal* (revista en línea, publica de manera continua)

<https://opengenderjournal.de/about/submissions>

<https://opengenderjournal.de/styleguide>

A cada artículo se le asignarán dos DOI; la publicación principal será la correspondiente a la revista a la cual fue sometido en primera instancia.



# Educación, masculinidades y violencias en la universidad

*Education, Masculinities, and Violence at the University*

*Educação, masculinidades e violências na universidade*

Mauricio Zabalgoitia Herrera

Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

Recibido el 18 de enero de 2021; aceptado el 26 de julio de 2021

Disponible en Internet el 15 de diciembre de 2021

Cómo citar este artículo: Zabalgoitia Herrera, Mauricio. (2022). Educación, masculinidades y violencias en la universidad. *Debate Feminista*, 63, 153-176. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2325>

---

**Resumen:** Como parte de un proyecto acerca de las violencias en la UNAM, este trabajo recupera algunos de los señalamientos de la investigación feminista —la noción de continuo, la vigencia de estructuras sexistas y las prácticas de hostigamiento— para abordar el punto de vista de las masculinidades críticas. Bajo esta confluencia se acomete un repaso por los aspectos más relevantes de tres vertientes teóricas: la masculinidad hegemónica y las teorías de los actos de hombría (*manhood acts*) y el apoyo por parte de pares varones (*male peer support*). Con esto, se perfila la propuesta de un modelo triple —en cuanto a ideales, estrategias y alianzas— de educación en masculinidades y contra las violencias. La labor crítica desemboca en una revisión de las “múltiples masculinidades” frente a propuestas recientes que cuestionan la dicotomía toxicidad/positividad, donde se destaca la opción de la hibridez. Concluyo con un esbozo del modelo triple a partir de dos estrategias: el nombrar y la autorreflexión.

*Palabras clave:* Sexismo; Violencia; Universidad; Educación; Masculinidades críticas.

*Correo electrónico:* mauricio.zabalgoitia@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0003-0806-0887>

Debate Feminista 63 (2022) pp. 153-176  
ISSN: 0188-9478, Año 32, vol. 63 / enero-junio de 2022/

<http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2325>

© 2022 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:** As part of a project on violence at UNAM, this article takes up some of the findings of feminist research—the notion of continuity, the validity of sexist structures and harassment practices—to address the point of view of critical masculinities. Based on this, a review is undertaken of key aspects of three theoretical trends: hegemonic masculinity, the theories of manhood acts and male peer support. These are used to outline a proposal for a triple model—in terms of ideals, strategies, and alliances—of education in masculinities and against violence. The critical work leads to a review of “multiple masculinities” in response to recent proposals that question the toxicity/positivity dichotomy, with hybridity emerging as a viable option. I conclude with an outline of the triple model based on two strategies: naming and self-reflection.

*Keywords:* Sexism; Violence; University; Education; Critical masculinities

**Resumo:** No âmbito dum projeto sobre violência na UNAM, este trabalho recupera alguns dos indícios da investigação feminista —a noção de continuidade, a validade das estruturas sexistas e das práticas de assédio— para abordar o ponto de vista das masculinidades críticas. Sob essa confluência, é feita uma revisão dos aspectos mais relevantes de três correntes teóricas: a masculinidade hegemônica, as teorias dos atos de masculinidade [*manhood acts*] e o apoio de pares masculinos [*male-peer support*]. Com isso, delinea-se a proposta dum modelo triplo —em termos de ideais, estratégias e alianças— de educação nas masculinidades e contra a violência. O trabalho crítico conduz a uma revisão das “masculinidades múltiplas” face às propostas recentes que questionam a dicotomia toxicidade/positividade, onde se destaca a opção do hibridismo. Concluo com um esboço do modelo triplo baseado em duas estratégias, nomeação e autorreflexão.

*Palavras-chave:* Sexismo; Violência; Universidade; Educação; Masculinidades críticas

---

## Preámbulo

Las violencias en la universidad desde enfoques críticos de género se han abordado, principalmente, a partir de investigaciones con perspectiva feminista. Con esto no solo se supera una noción tradicional de violencia, sino que también se problematiza la construcción “violencia de género” apuntando a un complejo de dominación masculina.<sup>1</sup> En esta línea, de acuerdo con algunos

<sup>1</sup> La complejidad de esta violencia basada en la diferencia sexual ha derivado en la noción “violencia por motivos de género y en contra de las mujeres”. Roberto Castro señala enfoques enfrentados en la academia en cuanto a si se marca la violencia de género y se excluyen otros tipos de violencia, o si se puntualiza solo en “violencia contra las mujeres”, destacando el enfoque feminista

trabajos, en las instituciones de educación superior (IES) subsisten estructuras sexistas y machistas, cuyas prácticas se enseñan, aprenden, interiorizan y promueven en las relaciones formales e informales de la educación, por lo cual condicionan las relaciones. Por ejemplo, Araceli Mingo (2010) muestra un panorama detallado de manifestaciones de violencia en los ámbitos escolares. Cabe mencionar su categorización desde formas sutiles e invisibilizadas hasta hostigamiento, acoso y violencia institucionalizada, que incluye la física. En otro trabajo, esta misma autora y Hortensia Moreno confeccionan una *escala de sexismo* en la universidad (2015, p. 141), con la que se miden desde expresiones simbólicas hasta modos de acoso duros, que llegan a las amenazas de muerte.

En cuanto al hostigamiento, se distinguen dos formas: la primera conlleva una economía instrumental, pues opera mediante una dinámica de “premio/castigo donde se intercambian ‘favores sexuales’ a cambio de beneficios”; ahí la negativa puede conllevar represalias (Buquet *et al.*, 2013, p. 302), como una mala calificación, quedar fuera de un equipo, no graduarse o ver entorpecidos procesos como los de un examen profesional o de grado, etcétera. La segunda adquiere la forma de un “clima frío” (Mingo y Moreno, 2017, p. 574) que se manifiesta en ambientes marcados por hostilidad, referencias obscenas y actitudes de carácter sexual (Buquet *et al.*, 2013, p. 302). En general, los estudios en México destacan, dentro de dichas prácticas, el hostigamiento y el acoso en las universidades como expresiones que se relacionan, dentro de un continuo, con formas más complejas, como el uso de la fuerza, el abuso, la violación o los feminicidios.<sup>2</sup>

De acuerdo con esta perspectiva es posible referirse a un continuo que en términos amplios se configura donde Jane Kenway y Lindsay Fitzclarence

---

que propone su estudio “en el marco de otras formas de violencia [...] por tratarse de un problema sistémico” (2018, p. 348).

<sup>2</sup> El acoso y el hostigamiento son abordados como formas recurrentes de violencia contra las mujeres en las IES en trabajos como los de Jorge Salinas y Violeta Espinosa (2013), en la FES-Iztacala; y en Claudia Hernández, Marta Jiménez y Eduardo Guadarrama (2015). En Bertha Tlalolin (2017) estas expresiones se observan como componentes de un complejo amplio de violencias sistémicas en la universidad pública, las cuales tienden a normalizarse. En la aportación de Alba Gámez y Lorena Pérez (2018), en el contexto de la UABCS, se hace patente cómo cada vez resulta más complicado separar las violencias del género. Esta obra aborda expresiones de violencia que van de lo simbólico a la recurrencia de una diversidad de “masculinidades violentas”. En una propuesta de 2018, Lucila Parga y Rocío Verdejo abordan las violencias de género, en plural, como un complejo de expresiones que se manifiestan en el espacio universitario de la UPN-Ajusco.

(1997) proponen que la violencia funciona dentro de un proceso ininterrumpido de género; mientras que Laura O’Toole, Jessica Schiffman y Margie Edwards (2007) apuntan que toda violencia, y no solo la conocida como “violencia de género”, sirve para preservar la asimetría de los sistemas de poder basados en la diferencia sexual. Para Nancy Lombard es la confluencia entre teoría feminista y masculinidades la que permite observar tal continuo en todas las sociedades (2018, p. 2).

En el espacio de la educación superior es mediante regímenes disciplinarios y dimensiones pedagógicas curriculares o extracurriculares que se educa a los hombres para, entre otras cuestiones, practicar subjetividades violentas que se interrelacionan (Waever-Hightower, 2011, pp. 163-175). En resumen, en la universidad este continuo opera como un engranaje que va de lo cotidiano a lo letal, y se configura como prácticas cuyo fin es la dominación masculina.

En México se han incorporado en algunos estudios nociones centrales donde se destaca, como en otros ámbitos, la masculinidad hegemónica.<sup>3</sup> En trabajos con perspectiva feminista, el espacio de la educación superior se ha señalado respecto del papel que adquieren categorías y estrategias de masculinidad en las políticas universitarias y académicas (Cerva, 2018). En relación con las prácticas de violencia en las IES, Consuelo Martínez (2019) retoma la especificidad y recurrencia del hostigamiento y el acoso sexual a estudiantes y profesoras a la luz de la noción de *mandato de masculinidad* de Rita Segato. Para Martínez, es desde sus presupuestos que las universidades sistematizan prácticas violentas contra las mujeres, y “dislocan y socavan los mecanismos de organización comunal de las estudiantes que interpelean, señalan y denuncian” dichas prácticas (2019, p. 117). La propuesta de Segato, de hecho, dialoga de manera muy cercana con algunas de las líneas vigentes de los estudios de las masculinidades, pues desde los mandatos que configuran la masculinidad —de violación, violencia y crueldad— se sostienen estructuras piramidales y jerárquicas que profundizan la desigualdad y mantienen las relaciones de poder.

Por otra parte, en ámbitos de investigación como los de Inglaterra o Australia, una línea definida bajo los rubros educación y masculinidades desde la educación superior ha desarrollado algunas vertientes de estudio más o

<sup>3</sup> Por ejemplo, sobre la relación que se establece entre violencia y consumo de alcohol en la universidad (Vázquez y Castro, 2009); o sobre la forma en que sus presupuestos inciden en prácticas de violencia simbólica, como el chisme, en el caso de la UACh (Vázquez y Chávez, 2007).

menos definidas que se concentran en lidiar con problemáticas ligadas a ideas como la de que los varones se estarían rezagando en la universidad como consecuencia de políticas de género y de la feminización de las instituciones. Asimismo se abordan análisis precisos y actualizados acerca de las formas vigentes de desigualdad, y formas de identidad y representación ligadas a mecanismos de poder que inciden en marcas de diferencia cultural mediadas por el género, etcétera.<sup>4</sup> Sin embargo, los problemas de esas latitudes marcan distancia con los de México, pues las expresiones de violencia en términos de modelos, prácticas o estructuras de masculinidad no parecen ser una prioridad en su agenda. Más bien se trata de un punto de vista conciliatorio entre discursos feministas y antifeministas que habla del impacto que estarían sufriendo los varones estudiantes bajo tal confluencia. En todo caso, vale la pena recuperar una idea de educación que supera los lindes formales y que apunta tanto a formas de socialización al interior de las aulas como a las diversas interacciones que se dan en espacios, rituales, traslados y eventos no regulados. Se trata acaso de una idea de lo educativo en términos de cómo se conforman las subjetividades en un ámbito de interacciones múltiples y formaciones complejas no siempre reconocibles.

Por otra parte, las masculinidades críticas buscan resituar una diversidad de términos, objetos y metodologías hacia un frente común trazado por la categoría de género como no meramente descriptiva, sino como altamente problemática. De este modo, la masculinidad es concebida no solo como una de las partes de un sistema de representación, una instancia de organización social o una serie de etiquetas, sino en cuanto al hecho de que sus prácticas se sitúan siempre de manera privilegiada dentro de sistemas y relaciones de poder establecidos, precisamente, por el género (Hearn y Howson, 2019, p. 19). El objetivo es derivar los enfoques de los estudios de la masculinidad a toda la gama de estudios feministas y críticos sobre género y sexualidades (2019, p. 19), en la idea de que dichos enfoques, tal y como han evolucionado hasta ahora, no garantizan por sí mismos una labor verdaderamente liberadora y de transformación profunda. Las masculinidades críticas se concentran así en descripciones, relatos y explicaciones que apuntan a formas y expresiones en contextos sociales y culturales específicos, pero con la certeza de que ninguna de sus posibles versiones ha de recaer en esencias,

<sup>4</sup> El trabajo más representativo en esta deriva es el libro de Chris Haywood y Máirtín Mac an Ghaill (2013).

naturalezas o significados fijos (Hearn y Howson, 2019, p. 20). Su carácter crítico ha de asumirse en que son estudios ontológicos, epistemológicos y políticamente diversos. Una combinación crítica de “sex role theory with patriarchy theory” (2019, pp. 54-57).

En la deriva de los estudios de la masculinidad, y de cara a una noción posible de educación en masculinidades y contra las violencias en la universidad, consideramos que se pueden recuperar tres vertientes teóricas. La primera, la más incidente, es la del modelo de hegemonía masculina. La segunda, la teoría de los *manhood acts*, surge como respuesta y revisión crítica de la primera, y establece claramente un regreso a la senda del feminismo. La última, centrada en gran parte en la violencia sexual perpetrada en universidades y colegios de Estados Unidos en la década de 1990, se ubica en la reflexión teórica del *male peer support* bajo la idea de que los mecanismos violentos operan en formas de asociación entre pares masculinos.

A continuación se presenta una revisión crítica de los aspectos más destacados de esas vertientes teóricas, con la idea de que pueden ser recuperados de cara al esbozo de un modelo triple de educación en masculinidades —en ideales, estrategias y alianzas— en la órbita del continuo de violencias en la universidad. Es decir, tres ámbitos que apuntan a modelos, prácticas y agrupaciones de masculinidad cuya operatividad se relaciona con las estructuras de sexismo vigentes, amparadas por el hostigamiento sexual, sobre todo, como forma destacada y señalada desde la investigación feminista. La propuesta consiste en repensar el carácter crítico de los estudios sobre masculinidades como un complejo desde el cual posicionarse en contra de la idea reiterada de que las violencias, sobre todo aquellas consideradas como “no de género”, ocurren en la dimensión individual y son de carácter íntimo o privado. La cuestión es forzar un giro estructural en la reflexión para repensar las prácticas de masculinidad que operan de lo micro a lo macro, apuntando tanto al *yo* como a los pares, en un trabajo conjunto de sostenimiento y reiteración del orden de género vigente.

A esto se suma, en un segundo momento, una revisión de la propuesta de “múltiples masculinidades” frente a lecturas recientes que cuestionan la dicotomía toxicidad/positividad, la cual ha tenido impacto en esferas académicas y sociales, así como en algunas posiciones subjetivas adoptadas por estudiantes varones. En esta deriva se destaca la opción de las llamadas *masculinidades híbridas* como posición teórica que retoma el problema de las violencias. Se cierra con un esbozo del modelo triple a partir de dos estrategias: el nombrar y

la autorreflexión, las cuales apuntan a cuatro ámbitos posibles de educación en masculinidades, sobre todo en el contexto de una microfísica sexista a la que se suman debates y problemas vigentes en la universidad.

## El modelo de masculinidad hegemónica

La noción de *masculinidad hegemónica* surge como una crítica al imperativo de un rol masculino único. Considera que en las relaciones sociales, culturales y políticas son múltiples las masculinidades que operan en las relaciones de poder (Connell y Messerschmidt, 2005, p. 830). Connell perfila el concepto desde la noción de *hegemonía* de Gramsci, si bien ya se había esbozado, a inicios de la década de 1980 en Australia, en el ámbito de los estudios de educación media superior. Ahí surgieron preguntas sobre las violencias y la forma en que funcionaban en jerarquías masculinas al interior de relaciones estudiantiles que parecían operar no solo bajo las consabidas marcas de clase social o etnia, sino mediante el género y sus expresiones (Kessler, Ashenden, Connell y Dowset, 1985). En su línea inaugural, la idea de masculinidad hegemónica apunta hacia la versión más “aceptada” entre las masculinidades, tanto desde preceptos sociales como desde valores y estereotipos culturales; su función más amplia y relevante sería la de legitimar al patriarcado, o sea, mantener la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres (Connell, 2009, pp. 8-9).

Este modelo conlleva, como base, un cuestionamiento de los motivos mediante los cuales los hombres se mantienen en posiciones de mando y control frente a su opuesto sexo genérico, pero también frente a otras identidades, prácticas y significantes que se consideran femeninos o poco masculinos, a pesar de que pueden cambiar a lo largo de la historia o entre diversas culturas. Su punto de partida es abiertamente crítico, pues señala directamente los sistemas de poder y los mecanismos mediante los cuales este se ejerce en expresiones violentas.

Tras un largo recorrido y un uso cada vez más generalizado, la noción de *masculinidad hegemónica* tiende a equipararse con la masculinidad tradicional, dominante y recientemente “tóxica”. En todo caso, vale la pena recordar que para Connell la cuestión de la jerarquía resulta fundamental a la hora de pensar la hegemonía. Es desde ahí que alguna forma de masculinidad se erige como condición para el grupo que sostiene o reclama el mando (Connell, 2009, p. 12). Es decir, en la propuesta original, las “múltiples

masculinidades” operan mediante acuerdos y disputas que derivan en el mantenimiento de ciertos órdenes, y no solo como etiquetas o paquetes de normas más o menos aceptables. Con esto no se quiere decir que tales construcciones no incidan en prácticas subjetivas o identidades reconocibles. En dichas prácticas e identidades aún suelen identificarse efectos negativos para los individuos y su idea de lo que significa ser un hombre (Connell y Messerschmidt, 2005, p. 831).

Marcando cierta distancia, pensamos que desde la perspectiva de las “múltiples masculinidades” se renuevan ideales, a veces centrados en figuras específicas —un jugador de fútbol, un cantante, algún político—, pero bajo la forma de un lugar al que llegar; como una promesa que termina por renovar lo que en la historia y la cultura se ha conocido como un “verdadero hombre” (Connell y Messerschmidt, 2005, p. 841). De la masculinidad hegemónica se desprenden, hoy en día, masculinidades nuevas, positivas, sanas, alternativas, diversas, etcétera. Además, se han señalado masculinidades gays, negras, mestizas, obreras, blancas, etcétera. En cualquiera de los casos, tales masculinidades apuntan al modelo como una suma de ideales que conllevan significados, estereotipos e incluso arquetipos, e implican derechos y obligaciones que aún se piensan como “naturales” para quienes nacen varones. Esto incide en prácticas “masculinas” de sociabilidad —como la disposición a la competencia— y corporalidad —en donde la musculación o la resistencia deportiva son pautas reconocibles—, pero también en una diversidad de “valores” que parecerían dispares, o incluso positivos, como las versiones renovadas de virilidad, caballerosidad, superioridad, fortaleza, temple o competitividad (Gil-Calvo, 2006, p. 6).

En el ámbito de la universidad, la masculinidad hegemónica trabaja en el mantenimiento de estructuras sexistas, por ejemplo, mediante prácticas de exclusión en que los varones aspiran a alcanzar lugares de reconocimiento al amparo de ideales deportivos o académicos. En los espacios de prestigio, suelen reforzarse roles y estereotipos de género que incluyen aseveraciones como que “los grandes filósofos, pedagogos y pensadores han sido hombres” (Taller).<sup>5</sup> Asimismo, se establecen pautas de género en carreras y disciplinas, e incluso en la percepción de las profesiones, como indican lugares comunes

<sup>5</sup> Esta aseveración y las siguientes referenciadas como “(Taller)” provienen de los resultados del análisis anual del Taller de Orientación Educativa II, del Colegio de Pedagogía de la FFyL de la UNAM, durante el semestre 2021-II. Con la noción *microfísica sexista* se identifican y clasifican,

del tipo: “las mujeres que estudian pedagogía son MMC (mientras me caso)” (Taller), o “los varones comprenden mejor la teoría” (Taller). Se trata de ejemplos de sexismo verbal que apuntan a la hegemonía como una promesa. De ahí que Luis Bonino la conciba como “una matriz generativa, un molde vivo [...] un sistema normativo, a veces obligatorio”, que “selecciona y recorta algunos aspectos de las capacidades humanas”, normalmente las más valiosas y mejor valoradas, para adjudicárselas a los hombres (Bonino, 2002, pp. 10-11). La cuestión es si en este proceso actúa un complejo formal que pueda definirse como de educación en masculinidades, y también si desde aquí se refuerzan y sostienen formas específicas de violencia y sexismo.<sup>6</sup>

## La teoría de los *manhood acts*: las estrategias de la masculinidad

Centrándose en actos específicos que se ponen en marcha desde la masculinidad, concebida como un entramado de prácticas reconocibles, Michael Schwalbe y Douglas Schrock (2009) proponen la teoría de los *manhood acts* (actos de hombría) hacia finales de la primera década del siglo XXI. En esta construcción, el sufijo *hood* denota la condición o “naturaleza” de alguien, pero también su pertenencia a un grupo con alguna característica en común, en este caso, la hombría, la virilidad, la masculinidad propiamente dicha.

Esta perspectiva surge como una crítica directa a la noción de *masculinidad hegemónica* y sus “múltiples masculinidades” (Schwalbe y Schrock, 2009, p. 281). Para estos autores, estas terminan por convertir el complejo de género en una suerte de “juego”, una competencia en que los hombres buscan situarse en mejores o peores versiones, dependiendo de su propia inscripción en el modelo de dominación. Esta deriva en los estudios de la masculinidad los habría alejado de los principios y objetivos de los feminismos: echar abajo el orden patriarcal (2009, p. 279). Desde la propuesta de

---

por parte de las alumnas, formas recientes de violencia verbal en las interacciones cotidianas en la universidad, tanto formales como informales.

<sup>6</sup> En el campo de la investigación educativa, la masculinidad hegemónica se ha abordado, por ejemplo, en su capacidad organizativa, que influye en el diseño curricular imponiendo diversos aspectos, como la matriz heterosexual (única medida posible de la experiencia), la división sexual de tareas o el disciplinamiento corporal con carácter masculino (Scharagrodsky y Narodowski, 2005). Además, se hace el señalamiento de que la construcción de las masculinidades implica no solo mirar qué formas negativas se reproducen en el seno de la educación, sino, más que nada, cómo es que las instituciones las sostienen y regulan (Herraiz, 2008).

Schwalbe y Schrock, lo principal es no olvidar que, más allá de los valores remarcados en un ámbito social determinado, de los ideales o promesas que varones específicos reciben al ser educados, o de los significados a los que pueden adherirse para subsistir en un campo social o cultural propio, la masculinidad siempre significa “opresión” (2009, p. 281). Con ello, el que ahora se hable de mejores versiones de masculinidad esconde el hecho innegable de que el género, en todos los órdenes de la vida, opera para el mantenimiento de jerarquías y procesos de desigualdad. Schwalbe, de hecho, habla con contundencia y apunta a una meta alta, pues para él lo peor de la historia de la humanidad está ligado al género, y su erradicación sería la única solución para terminar con el sufrimiento extendido (Schwalbe, 2014, p. 12).<sup>7</sup>

En términos más próximos, la puesta sobre la mesa de los actos de hombría implica el ejercicio de una constante “autorreflexión sociológica” y crítica, pues dichos actos apuntan a las maneras en que los actores de la masculinidad otorgan sentido a su membresía en la categoría *hombre* y desde ahí reclaman privilegios (Schwalbe, citado en Morris y Ratajczak, 2019, p. 1991). Con esto podemos entender que se refieren y miran hacia lo que los hombres hacen en la vida diaria para presentarse como tales y reproducir la desigualdad, sea de forma consciente o no, explícita o imperceptible. Los actos de hombría acometen prácticas como estrategias destinadas a presentar una esencia masculina “creíble” para el mundo (Schwalbe y Schrock, 2019, p. 279). Esta lectura se basa en la perspectiva dramatúrgica de autores como Erving Goffman (1987): un individuo, para ser acreditado como hombre, debe poner en marcha, bajo una suerte de “actuación”, actos convincentes (Schwalbe y Schrock, 2019, p. 279) que operan en, por lo menos, la línea de tres objetivos: la diferenciación entre hombres y mujeres, la manifestación constante de una palpable capacidad para mantener el control y la demostración de una insalvable resistencia a ser controlados (Schwalbe y Schrock, 2019, p. 281). De esta forma, el funcionamiento de la masculinidad debe ser diariamente reforzado por infinidad de acciones y estrategias.

En la educación, estas estrategias se perciben con claridad; ahí se instruyen y negocian. En una línea que va del preescolar a la universidad, los

<sup>7</sup> Sin el género y su expresión masculina, crímenes como el Holocausto jamás habrían ocurrido, por lo tanto, prescindir de lo que socioculturalmente conocemos como “hombre” se dibuja como la única solución a las violencias conocidas (Schwalbe, 2014, p. 13).

varones aprenden que “ser un niño” (un hombre) significa ser diferente y superior a las niñas y la feminidad. Aprenden a categorizarse a sí mismos y a los demás al encarnarse como varones, masculinizándose a partir de actos (Schwalbe y Schrock, 2019, p. 281). También, descubren que la masculinidad los sitúa en una posición de control físico e intelectual, e incluso que mostrar cierta resistencia a las normas y regulaciones de lo educativo confirma su identidad masculina (2019, p. 281). Estos actos, cabe agregar, funcionan según la aprobación, guía y consejo de otros hombres. Se trata, a grandes rasgos, de interiorizar y dominar los códigos masculinos de identidad que constituyen simbólicamente el orden de género. Esto se instruye en la niñez durante la interacción y la exposición a los imaginarios de los medios de comunicación, pero, sobre todo, mediante la reiteración educativa, en un nivel micropolítico (2019, p. 281), de la violencia verbal y sexista utilizada por docentes como performance educativo. El ejemplo misógino en clase —“para que ellas puedan entenderlo” (Taller)— opera en este nivel de actuación, pero más aún el chiste sexual y degradante para las mujeres. Este dispositivo discursivo de enorme recurrencia como acto de hombría no solo construye la imagen “varonil” del profesor que lo utiliza, sino que además establece un orden sexual y jerárquico al interior del aula.<sup>8</sup> Como expresión de hostigamiento, el chiste crea un “aula fría” (Mingo y Moreno, 2017, p. 574), marcada por un ambiente de hostilidad y peligro sexual para ellas. Finalmente, en el aula se trabaja en una lección de educación en masculinidades con un rango amplio: desde la actuación y la enseñanza de recursos de hostigamiento cotidianos hasta el establecimiento de jerarquías en donde el docente se sitúa como varón “a la cabeza”, pues domina el código y ha alcanzado el lugar de mando para ponerlo en marcha.

Las enseñanzas y lecciones que conllevan una actuación cuyo guion se basa en actos de masculinidad implican muchas más cuestiones, como aprender que las emociones han de regularse, que si un hombre llora se sitúa en un rango inferior en una escala, o bien, que manifestar poder lo sitúa en un

<sup>8</sup> En 2020, año en que las clases se dieron de manera virtual como resultado del confinamiento por la pandemia, en la UNAM se visibilizaron dos casos mediante el activismo de alumnas. El más notorio es el de un docente de la Facultad de Química conocido por una trayectoria de violencia sexista y verbal. Dicho profesor, en el espacio de la clase, habla de dos tipos de mujeres, a quienes llama “niñas”. La primera, la que era conocida como la “mufla de oro”, pues “era la que más novios tenía y la más ardiente de todas”. Otra es aquella “niña que con unos golpes aflojaba, como las bolsas de hielo”. A continuación, a los varones de la clase les pregunta qué hacen ellos para aflojar las bolsas de hielo (Unotv, 2020), es decir, sus compañeras.

rango alto, cuestión que implica la negación del miedo o el dolor (Curry y Messner, citados en Schwalbe y Schrock, 2019, p. 282). Además, los varones aprenden que deben sentir un deseo sexual constante por las niñas, lo cual se perfecciona en la adolescencia (Schwalbe y Schrock, 2019, p. 282) y se manifiesta con violencia en las relaciones en la universidad, como lo demuestra la investigación feminista sobre el acoso y el hostigamiento en las IES. Todo lo anterior está directamente relacionado con las diversas formas de violencia que conllevan las actuaciones de hombría, entre las que se destacan, en niveles iniciales, la violencia en el lenguaje o en las actitudes corporales. Con todo ello se significa la heterosexualidad en las relaciones educativas como una suerte de investidura que exige comentarios sexistas, lascivos e incluso bromas y chistes acerca del acoso o la violación (Renold y Messner, citados en Schwalbe y Schrock, 2019, p. 282), como en el caso presentado en la nota 8.

### **La teoría del *male peer support*: las alianzas de la masculinidad**

Situándonos específicamente en el papel que desempeña el grupo de compañeros para la masculinidad, aparece la perspectiva teórica del *male peer support* o apoyo entre pares masculinos. Tal perspectiva surge frente a un repunte de diversas formas de violencia sexual en preparatorias y campus universitarios en los Estados Unidos durante la década de 1990 y hacia el cambio de siglo. Bajo la autoría de Walter DeKeseredy (1990), la propuesta apunta a derivar los estudios de las masculinidades hacia la comprensión acerca de qué es lo que hace que un hombre se convierta en un abusador, tanto en los ámbitos de las relaciones como en los espacios públicos, donde destacan aulas, campus universitarios y, en general, lugares que rodean la experiencia estudiantil.

Como punto de partida, la propuesta de DeKeseredy retoma los considerados como factores “clásicos” a la hora de abordar las expresiones de violencia sexual: variables como estrés social, psicológico, laboral o académico; estatus socioeconómico y aspectos de clase; o roles de género dentro de la socialización del individuo en las aulas (1990, pp. 129-130). Estos aspectos, en ámbitos claramente jerárquicos como los de la educación, resultan visibles, por ejemplo, en la capacidad de adaptación de cada sujeto a sistemas reglamentados por las normativas de género imperantes. La novedad que aporta esta perspectiva reside en remarcar, y hacerlo ver como determinante, el papel que desempeñan los compañeros del entramado

masculino (DeKeseredy, 1990, p. 130). De ahí que, en términos generales, se señalen los recursos que otorgan los pares en cuestiones como el apego y la fraternidad, y en formas variadas que cumplen con funciones como las de estimular, normalizar y legitimar el abuso, ya sea psicológico, simbólico, físico o sexual, sobre las mujeres u otras identidades sexo-genéricas.

Entrando en materia, de acuerdo con estos estudios, son tres las categorías que se destacan en estas formas de asociación: la integración social, la información de soporte y el apoyo de “estima” (“afectivo”) entre pares masculinos (DeKeseredy, 1990, p. 130). La propuesta general se resume en la idea de que formar parte de un grupo o red de amigos como forma privilegiada y estratégica de integración social, en donde prácticas sexistas y violentas conforman un ambiente, bien puede llevar a un varón a ser un abusador en diversos niveles: de lo cotidiano a lo sexual. Esto es así porque la pertenencia al grupo o red implica desde la emisión de un chiste sexista hasta la exigencia del abuso como forma de control social, pasando por imaginarios de sexualidades violentas y estrategias cotidianas de control: mandar a callar con un gesto, minar la autoestima mediante ejemplos, desacreditar expresiones de afecto, etcétera. A este respecto, los estudios presentados por DeKeseredy demuestran que tener amigos abusadores en la universidad incide en la autoconfiguración del maltratador, pero también en cómo un abusador “se forja” como hombre en un amplio rango de prácticas que no siempre son físicas (1990, p. 130). De manera específica, mediante estas formas de asociación masculina suelen otorgarse modos simbólicos y prácticos de apoyo, es decir, guías, consejos, tácticas y justificación de actitudes y acciones violentas. También se aplican formas de presión para que cada miembro del grupo manifieste una masculinidad férrea, cuya energía radica en el ejercicio de una sexualidad temprana, dominante y violenta. Esto conforma una estructura de “subculturas masculinas” (Leslie, citado en DeKeseredy, 1990, p. 130) que pueden estar más lejos o más cerca de la violencia sexual explícita, pero siempre producen y reproducen modos de dominación y opresión que se basan en el sometimiento o la degradación de las mujeres y de los “hombres menos hombres”. Ser agresores —aunque sea “en potencia” o en un nivel aparentemente bajo, como el que otorga el humor sexista— los provee de legitimidad y respeto (DeKeseredy, 1990, pp. 130-131).

En el ámbito de las relaciones de género en la universidad, si retomamos la función que adquiere el hostigamiento como expresión de violencia verbal cuyo fin es mantener un ambiente “frío”, la perspectiva del soporte

entre pares apunta a un “vocabulario de ajuste” que no solo legaliza las acciones, sino que protege la autoestima del hombre abusador (Kanin, citado en DeKeseredy, 1990, pp. 130-31) y promueve la aprobación de los amigos (DeKeseredy, 1990, p. 132). En las relaciones entre iguales, el albur y el chiste sexista, pero también la gama de estereotipos que marcan, desde el género, los roles dentro de la educación, no solo los sitúan y construyen como varones, sino que los protegen, impulsan y animan, sobre todo cuando se cruza la línea dentro del continuo que va de lo verbal a lo físico. En las relaciones verticales de la fraternidad masculina, tal vocabulario de apoyo se exhibe, enseña y aprende, tanto en las aulas —el profesor que pregunta: “¿ustedes cómo le hacen?”— como en las relaciones informales.<sup>9</sup> En estas, la teoría de los pares apunta, entre otras cuestiones, a las maneras en que se llevan a cabo métodos de clasificación de las estudiantes y compañeras mediante términos como “sueltas” o “fáciles”, pero también al señalar a aquellas que manifiesten una “baja autoestima” (Kanin, citado en DeKeseredy, 1990, pp. 130-31). En nuestra investigación en la UNAM, encontramos que a las estudiantes de pedagogía suele clasificárseles como “presas fáciles” (Taller) para los alumnos de carreras como las de ingeniería. En esta línea, la complicidad de la risa o el silencio ante un chiste explícitamente sexista y violento igualmente funciona como una instancia de apoyo y estima; como un recurso semiótico que legaliza el orden. Finalmente, DeKeseredy apunta al hecho, ya señalado desde las masculinidades críticas, de que las violencias más terribles (la violación, el feminicidio) benefician a todos los hombres y no solo a los “hombres malos” (1990, p. 136).

## Dicotomía entre “toxicidad” y “positividad”: la opción de las masculinidades híbridas

Más allá de las muchas formas de masculinidad que se han integrado a los significados del campo público, en donde resalta la llamada “masculinidad tóxica”, desde estudios sensibles a la violencia de género se han propuesto algunas nociones que han alcanzado impacto, como la *healthy masculinity* o masculinidad positiva, la cual funciona, de hecho, dentro de una dicotomía

<sup>9</sup> Las agrupaciones de masculinidad cifradas en el poder, en el ejercicio de la violencia y en el uso de la potencia sexual como instancia de dominación, han sido señaladas, desde la noción de *fraternidad*, por Rita Segato (2018).

que la contrapone a la toxicidad. Esta variante, como explica Andrea Waling (2019), tiene repercusión en ámbitos académicos y de intervención social, sobre todo desde la postulada idea de que los hombres deben ser ya capaces de rechazar, de forma racional y consciente, los regímenes masculinos de opresión en pos del desmantelamiento de las relaciones de género desiguales. Es decir, deben “hacerse responsables” de su propia masculinidad (Seidler, citado en Waling, 2019, p. 367), asumiendo, además, su participación en el acceso al “regalo de poder” que esta conlleva, lo cual implica evitar su naturaleza tóxica (Waling, 2019, p. 367). En general, esta construcción invita a los hombres a comprometerse con sus emociones, en lugar de cultivar el estoicismo, así como explorar y fomentar formas positivas, afectivas y espirituales, tanto en lo personal como en lo sexual, con las mujeres y con otros hombres (Nagayama Hall, citado en Waling, 2019, p. 367). Se trata de practicar una masculinidad positiva para ser mejores versiones de sí mismos (Waling, 2019, p. 367).

Ahora bien, a pesar de su éxito en políticas educativas, campañas sociales, talleres, en la práctica psicológica o en la comunicación sociodigital, la lectura feminista de estos dos opuestos —masculinidad tóxica *versus* positiva— insiste en que, más que solventar las desigualdades de género, las reafirman. Primero, porque contraponer lo “sano” a lo “tóxico” implica una noción de enfermedad mediante la cual la masculinidad incide, como una peste, sobre los cuerpos-subjetividades de hombres saludables, en lugar de ser algo en lo que ellos, en todo caso, deciden participar activamente (Waling, 2019, p. 368). Los varones, al plantearse socialmente “víctimas” de tal proceso, se convierten en presas de un inevitable mal que aqueja a su categoría (2019, p. 368). De ahí que alguna idea de “cura” tampoco resulte convincente, como tampoco lo es el hecho de que los hombres no puedan optar por la práctica de expresiones y relaciones no violentas. Desde este punto de vista, la masculinidad es cosificada como “la causa”, en lugar de mostrarse como un producto directo y fundamental de las relaciones sociales; se piensa como algo que preexiste a las relaciones sociales, en vez de ser una construcción relacional (2019, p. 368). Sobre todo, insistimos, con la triple función de ideales que se sustituyen constantemente —jugadores de fútbol, *influencers*, cantantes de reguetón, predicadores culturales—, actos cotidianos y normalizados que se instauran como prácticas de subjetividad en un nivel de microfísica sexista, y estrategias de alianza, confraternidad y apoyo entre compañeros.

Desde los feminismos también se ha cuestionado la ambigüedad de su definición; esto es, cuáles son los rasgos, cualidades o comportamientos que definen exactamente la masculinidad positiva o la tóxica. Con esto, se piden más evidencias que demuestren que los hombres estarían listos para vislumbrar formas de masculinidad que no estén relacionadas con la dominación o el daño (2019, p. 368). Concebir la masculinidad como una suerte de mal social que aqueja a los hombres, y del cual algunos logran escapar, hace que estos últimos se laven las manos acerca del problema estructural de la violencia en contra de las mujeres, pues la culpa se le termina por echar a una entidad vaga y difícilmente asible: la masculinidad tóxica (Waling, 2019, p. 369).

En la educación y la universidad esta dicotomía plantea algunos debates e interrogantes. En el plano de las identidades y los posicionamientos subjetivos, podemos preguntar qué tanto renueva o trastoca las polarizaciones que se han construido desde la irrupción de los feminismos en la academia y el surgimiento de los estudios de la masculinidad; a grandes rasgos, “hombres por la igualdad” y “profeministas” *versus* los grupos de los “derechos de los hombres” y los “contrafeministas”. A este respecto, acaso hace falta una labor de análisis más honda de los ideales, actos y formas de asociación masculina que se utilizan tanto en campañas y modelos educativos como en la esfera social y el activismo sociodigital. En un breve repaso, a la masculinidad tóxica se le atribuyen características tan amplias como el sexismo y la violencia verbal en las relaciones, la desigualdad en roles y actividades profesionales y domésticas, en los cuidados o la paternidad, además de la homofobia como marcador para situarse dentro del complejo de género.<sup>10</sup>

Es en el activismo feminista de las jóvenes en donde acaso se apunta de nuevo a estructuras sexistas vigentes. Para ello se emplean dos etiquetas: la de “macho progre”, que incluye a los “[h]ombres que creen ser progresistas por tener un discurso *promujer*, pero que en la vida cotidiana no cambian sus actitudes machistas”; y la de “onvre”, que para las redes sociales es esa especie

<sup>10</sup> A esto se suman cuestiones de ámbitos diversos, como que los hombres sean educados para no buscar ayuda; para involucrar prácticas de riesgo que afectan su salud física o mental; para convertir la frustración en ira; para utilizar su sexualidad como una forma de poder, etcétera. En todo caso, hay consenso a la hora de apuntar a la violencia contra las mujeres como una constante, y a la conformación de culturas de violación en ambientes jerarquizados como los educativos (Waling, 2019, p. 367).

varonil que es heterosexual, sigue patrones establecidos por el patriarcado y cree saber lo que una mujer necesita y debe pensar o hacer. Algunos hombres pertenecientes a esta categoría reniegan del feminismo porque creen que las mujeres son más privilegiadas que ellos (Redacción Malvestida, 2018).

Estas categorías, que surgen de la acción sociodigital, dialogan con nociones académicas menos dicotómicas, como la de *masculinidad híbrida*, que tiene como punto de partida la pregunta de cómo lidian los hombres contemporáneos con los privilegios, para lo cual resulta fundamental pensar desde una lente más amplia;<sup>11</sup> por ejemplo, en cuanto a cómo se utilizan el poderío económico y la procedencia social o de raza y etnia como estrategias —actos de hombría, en la línea de Schwalbe— para marginar a otros hombres y las mujeres (Morris y Ratajczak, 2019, p. 1994).

Un punto clave y destacado vuelve a ser el de la violencia en contra de las mujeres, ya que desde el apunte a la hibridez se insiste en que los castigos los reciben los menos favorecidos, como lo apunta Meda Chesney-Lind (2006). En pocas palabras, centrar las miradas en los “hombres malos” reafirma la dominación ejercida por aquellos con altos estatus; los “hombres buenos” y “protectores” (Morris y Ratajczak, 2019, p. 1994). Así, mirar desde la masculinidad híbrida la cuestión de la violencia refuerza la operatividad del continuo, con implicaciones tanto en lo micro como en lo macro: algunos hombres usan las violencias de otros para situarse a sí mismos desde un posicionamiento de “superioridad moral” (2019, p. 1994). Esto es, no son ni demasiado débiles ni demasiado rudos (2019, p. 1995), toman un poco de aquí y un poco de allá; contemplan aquello de lo marginal o de lo elitista que autorice su posición dentro del modelo, y logran situarse más allá de los ideales que ahora han sido desacreditados.

En resumen, esta posición no puede establecerse como “positiva”, sino, más bien, como una combinación de: *a*) ideales que se renuevan y prometen; *b*) prácticas híbridas (actos de hombría que son “tóxicos” o “saludables”, dependiendo del contexto o de la necesidad), y *c*) formas novedosas de asociación (como las de la violencia digital). Esto se comprueba si se analizan afirmaciones y acciones vigentes en la universidad en términos de una microfísica sexista, entendida como toda expresión de violencia, sea verbal o corporal, que opera en el extremo micro del continuo y bajo las marcas del sexismo. Dichas formas provienen tanto de posiciones individuales como de asociaciones.

<sup>11</sup> La *masculinidad híbrida* fue nombrada inicialmente por Bridges y Pascoe (2014).

En el plano individual, por ejemplo, en la renovación de figuras teóricas, académicas, profesionales o deportivas de “grandes hombres”, o en el hecho de que, a pesar de la enorme presencia de mujeres en todos los ámbitos y de su éxito, los lugares de mayor prestigio en la universidad los sigan ocupando varones. En el nivel asociativo, en la visible recurrencia que aún tienen prácticas como la interrupción a las mujeres —“Lo que la compañera quiso decir” (Taller)—; la evasión varonil de responsabilidades académicas por el hecho de su “naturaleza femenina” —“Ellas son más ordenadas y limpias” (Taller)—; la insistencia por parte de los hombres en controlar grupos, foros y asambleas estudiantiles (Taller); o la sencilla, cotidiana y constante apropiación de las ideas de las compañeras (Taller).<sup>12</sup>

En el último componente del modelo triple, las asociaciones recientes entre pares apuntan a un rechazo organizado de los activismos y protestas de las estudiantes jóvenes feministas (Taller); a la negación organizada —e institucional— de las estructuras violentas y sexistas en las relaciones formales e informales; a la replicación de lugares comunes como: “¡No es para tanto!”, “No todos somos violadores”, “Los hombres también sufrimos violencia”, “A nosotros nos matan más” (Taller); al uso generalizado de nociones como “feminazis” —“¡Esas no son formas!” (Taller) —, y al reforzamiento de pactos y grupos de “camaradería” entre hombres, sobre todo de carácter digital.<sup>13</sup> Aquí, la violencia verbal de carácter sexual opera como signo de pertenencia.

## Cierre: el modelo triple y las violencias en la universidad

Desde la confluencia que se da entre el señalamiento al sexismo y el hostigamiento como ejes del continuo de violencias, y el planteamiento de las masculinidades críticas para abordar las violencias como su problema central,

<sup>12</sup> La interrupción con la frase “Lo que la compañera quiso decir” es una suma de *mansplaining* con *maninterrupting*. El primero ocurre cuando un hombre le explica alguna cuestión a una mujer de forma paternalista o condescendiente. En el segundo, un hombre se siente capaz de interrumpir el discurso de cualquier mujer. Presume que él explicará o narrará mejor. En ambos casos, él piensa que sabe más y que posee mayor autoridad. La apropiación de las ideas de las mujeres se denomina *brospianing* y se refiere a la práctica de hombres que en espacios formales o informales se adueñan de estas y las exponen como iniciativas propias, destacadas y originales.

<sup>13</sup> Por ejemplo, en nuevas subculturas digitales, como la de los *incels* (abreviatura de la frase en inglés *involuntarily celibate*, es decir, célibes involuntarios); grupos organizados de hombres en redes sociodigitales a los que une un sentimiento de marginación doble: de un lado, por hombres modélicos, social y estéticamente adaptados a los nuevos órdenes; del otro, por mujeres “liberadas” que les niegan —piensan ellos— el acceso a sus cuerpos por considerarlos hombres de segunda categoría.

el modelo triple de educación en masculinidades ha de trabajar en la línea de dos estrategias principales: el nombrar y la autorreflexión. Ambas apuntan a que cada varón se sitúe dentro del continuo y mire críticamente su propia subjetividad en una “toma de consciencia” (o autorreflexión sociológica, como indica Schwalbe, 2014). Poner nombre a las formas de hostigamiento, a los actos, recursos y materiales que promueve la masculinidad como fratría, pero también a los dividendos que el orden de género reporta a todos los varones, provoca que la autorreflexión sea a la vez vital y política. Vital, porque involucra las condiciones de la propia existencia y de la subjetividad —un paquete de reglas (la hegemonía), una serie de performances (los actos de hombría), una exigencia para con el *yo* que se vende como una posibilidad para ocupar un lugar mejor dentro del clan (las asociaciones)—; política, porque nombrar las prácticas cotidianas es una forma de acometer principios de transformación, por ejemplo, al dismantelar escenarios dicotómicos de sujetos buenos y malos, y proponer formas híbridas donde las subjetividades se negocian de forma constante, contextual y situada.

De manera específica, el modelo triple de educación en masculinidades propone cuatro ámbitos de educación tanto formal como informal. El primero implica examinar los modos mediante los cuales el género se aprende, por ejemplo, a través de ideales de masculinidad y hegemonía que conllevan, entre otras cosas, prácticas sistemáticas de hostigamiento que en tanto actos de hombría trabajan desde un plano de microfísica sexista. La tarea es generar mecanismos para que cada uno se sitúe en el continuo de violencias, como se ha dicho, y con esto entender de qué manera la generalización de “ser hombre” está relacionada con la propia identidad (el *yo*), pero reconociendo que este anclaje en la masculinidad implica encarnar las violencias se quiera o no. El trabajo adelantado por Bonino (2014) sobre los micromachismos constituye un valioso principio para incitar a una autoevaluación dentro de las relaciones en la vida universitaria. La recurrencia chocante de algunas de estas expresiones ha hecho que se les otorgue un nombre: *bropiating*, *gaslighting*, *maninterrupting*, *mansplanning*... de acuerdo con una jerga internacional.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> La finalidad del *gaslighting* es orillar a una persona, mediante manipulación, a cuestionar sus ideas, actos o recuerdos. Se puede llegar a lograr que dicha persona cuestione su cordura. Las mujeres suelen sufrir esta forma de abuso no solo en las relaciones de pareja, sino también en las profesionales.

El segundo ámbito apunta a nombrar tales prácticas, visibilizando actos como el chiste sexista y su función de generar ambientes hostiles. Esta acción conlleva el reconocimiento explícito de los privilegios que el orden otorga a partir de ideales y actos de masculinidad. Se trata de mirar hacia “las armas, trucos, tretas y trampas más frecuentes que los varones utilizan actualmente para ejercer su ‘autoridad’ sobre las mujeres” (Bonino, 2014, p. 1) para generar un principio de cambio. Las formas vigentes de microfísica sexista no son solo actos reprochables, intolerables en una *mala época para los hombres*, sino expresiones fundamentales para alimentar la esencia de un régimen que se las arregla constantemente para dejar intactas las estructuras de violencia. Se trata de actos de hombría desde los cuales se revelan indicadores de fuerza, potencia sexual, homofobia, sexismo, control y constante diferenciación entre hombres y mujeres, entre otras cuestiones.

El tercer ámbito incita al reconocimiento y desmontaje de alianzas masculinas, poniendo el énfasis en las prácticas que las permiten y que implican pactos de silencio o “lavarse las manos” frente a abusos o violencias simbólicas o físicas. Los indicadores apuntan a la preferencia por trabajar con “iguales” (Taller), la resistencia a la colaboración con compañeras o con jefas, clubes y grupos cerrados, e incluso culturas masculinas en donde las alusiones a la “violencia sexual” suelen ser un requisito para participar (Taller). Así sucede en grupos sociodigitales en que se renueva la estima entre pares, sobre todo frente a la certeza de que en la experiencia universitaria el feminismo les está restando oportunidades, que las mujeres estarían ganado la batalla de los sexos o les están negando el derecho a acceder a sus cuerpos.<sup>15</sup>

El último ámbito apunta a la construcción de empatía y comunidad desde la comprensión de los problemas que la masculinidad origina bajo el amparo de la violencia sexista. Este es, sin duda, el más complejo y el que menos se ha explorado. En todos los casos, se trata de evitar prácticas de exclusión con el pretexto de las masculinidades; rechazar usos despolitizados de etiquetas de masculinidad; reflexionar constantemente acerca de lo que las construcciones

<sup>15</sup> En el ámbito de la educación superior están identificándose debates en esta deriva. Destaca el análisis de narrativas que estarían denunciando una “feminización” de la educación que presenta a las mujeres como las claras ganadoras de tal “batalla”. Estas posiciones se suman a la idea de una “crisis de la masculinidad”, cuya evidencia más notoria sería el intercambio de posiciones entre mujeres y hombres, y que los varones se estén rezagando en el acceso a la universidad o en su desempeño, sobre todo porque ellas están recibiendo muchos más apoyos. Se pide, incluso, “remasculinizar” las instituciones educativas (Haywood y Mac an Ghail, 2013, p. 1).

“sanas”, “positivas”, “tóxicas”, etcétera, dicen sobre la estructura vigente del sexismo y la violencia, y qué ideales o valores prometen; reconocer y sumarse a la agencia de las mujeres, pues ellas no son solo víctimas de la “violencia de género”, sino que son, de hecho, las agentes del cambio; incorporar formas femeninas de estudio, política, gestión, organización y comunidad en *el hacer* de los estudiantes varones y de las instituciones; trabajar en contra de culturas organizadas, como las de la violación, cuya presencia en la universidad digital se está “viralizando”; reconocer que no basta con configurarse como un varón inclusivo, sensible, equitativo y profeminista, sino trabajar de forma organizada el problema de las violencias.

El trabajo que falta en la universidad está en el lado de la práctica de los varones. Solo en el momento en el que nombren, estudien e investiguen sobre las violencias y el papel de su masculinidad en los órdenes de género se podrá comenzar a dialogar en igualdad de condiciones con las mujeres; con esto, los reglamentos y límites de la masculinidad serán cada vez más volátiles y destructibles. Por ello, hay que insistir en más espacios de reflexión e intercambio en donde los varones interactúen no solo con los estudios de la masculinidad, sino con las teorías feministas, pues de otra forma se quedan con la mitad de la historia. Hay que observar y aprender del activismo y de las formas innovadoras de protesta y denuncia que proponen los feminismos. Más varones deben realizar investigación con perspectiva crítica de género. Un mayor número de asignaturas, tesis y programas deben incorporar dicho punto de vista. Se deben crear e impulsar acciones comunitarias mixtas y de gestión colectiva, grupos de autoconciencia, colectivos de hombres diversxs. Espacios de disidencia de la masculinidad. Radios comunitarias, talleres de *podcast*, de performance.

Finalmente, como A. Waling arguye, las masculinidades deben ser mucho más radicales en sus enfoques (2019, p. 370). En pocas palabras, el objeto, ámbito y contexto de una educación universitaria en masculinidades debe ser el de las violencias.

## Referencias

- Bonino, Luis. (2002). Masculinidad hegemónica e identidad masculina. *Dossiers Feministas*, 6, 7-35.
- Bonino, Luis. (2014). Los micromachismos. *Revista Las Cibeles*, 2, 1-5.
- Bridges, Tristan y Pascoe, C. J. (2014). Hybrid Masculinities: New Directions in the Sociology of Men and Masculinities. *Sociology Compass*, 8(3), 246-258.

- Buquet, Ana, Cooper, Jennifer, Mingo, Araceli y Moreno, Hortensia. (2013). *Intrusas en la universidad*. Ciudad de México: IISUE / PUEG-UNAM.
- Castro, Roberto. (2018). Violencia de género. En Hortensia Moreno y Eva Alcántara (coords.), *Conceptos clave en los estudios de género* (vol. 1) (pp. 339-354). Ciudad de México: CIEG-UNAM.
- Cerva, Daniela. (2018). Masculinidades y educación superior: la politización del género. *El Cotidiano*, 212(34), 35-45.
- Chesney-Lind, Meda. (2006). Patriarchy, Crime, Justice: Feminist Criminology in an Era of Backlash. *Feminist Criminology*, 1(1), 6-26.
- Connell, Raewyn. (2009). La organización social de la masculinidad. *Biblioteca virtual de ciencias sociales*, 1-25. Recuperado el 23 de enero de 2021, de <[http://www.pasac.cl/wp-content/uploads/2011/08/La\\_Organizacion\\_Social\\_de\\_la\\_Masculinidad\\_Connel\\_Robert.pdf](http://www.pasac.cl/wp-content/uploads/2011/08/La_Organizacion_Social_de_la_Masculinidad_Connel_Robert.pdf)>.
- Connell, Raewyn y Messerschmidt, James. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender and Society*, 19(6), 829-859.
- DeKeseredy, Walter. (1990). Male Peer Support and Woman Abuse: The Current State of Knowledge. *Sociological Focus*, 23, 29-139.
- Gámez, Alba y Pérez, Lorena. (coords.). (2018). *Violencia y género en la universidad. Una mirada desde la Universidad Autónoma de Baja California Sur*. La Paz: UABC.
- Gil-Calvo, Enrique. (2006). *Máscaras masculinas: Héroes, patriarcas y monstruos*. Barcelona: Anagrama.
- Goffman, Erving. (1987). *Gender Advertisements*. Nueva York: Harper Torchbooks.
- Haywood, Chris y Mac an Ghail, Máirtín. (2013). *Education and Masculinities. Social, Cultural and Global Transformations*. Nueva York: Routledge.
- Hearn, Jeff y Howson, Richard. (2019). The Institutionalization of (Critical) Studies on Men and Masculinities: Geopolitical Perspectives. En Lucas Gottzén, Ulf Mellström y Tamara Shefer (comps.), *The International Handbook of Masculinity Studies* (pp. 19-30). Londres: Routledge.
- Hernández, Claudia, Jiménez, Martha y Guadarrama, Eduardo. (2015). La percepción del hostigamiento y acoso sexual en mujeres estudiantes en dos instituciones de educación superior. *Revista de la Educación Superior*, 176(4-XLIV), 63-82.
- Herraiz, Fernando. (2008). Una reflexión sobre la masculinidad en la escuela. Una experiencia de aprendizaje de género y sexo. *Aula de innovación educativa*, 177, 53-55.
- Kenway, Jane y Fitzclarence, Lindsay. (1997). Masculinity, Violence and Schooling: Challenging "Poisonous Pedagogies". *Gender and Education*, 9(1), 117-134.
- Kessler, Sandra, Ashenden, Dean, Connell, Raewyn y Dowsett, Gary. (1985). Gender Relations in Secondary Schooling. *Sociology of Education*, 58(1), 34-48. Recuperado el 15 de noviembre de 2020, de <<https://doi.org/10.2307/2112539>>.

- Lombard, Nancy. (2018). Introduction to Gender and Violence. En Nancy Lombard (comp.), *The Routledge Handbook of Gender and Violence* (pp. 1-12). Nueva York: Routledge.
- Martínez, Consuelo. (2019). Las instituciones de educación superior y el mandato de masculinidad. *Nómadas*, 51, 117-133.
- Mingo, Araceli. (2010). Ojos que no ven... Violencia escolar y género [versión en línea]. *Perfiles Educativos*, 130(XXXII), 25-48.
- Mingo, Araceli y Moreno, Hortensia. (2015). El ocioso intento de tapar el sol con un dedo: violencia de género en la universidad [versión en línea]. *Perfiles Educativos*, 148(XXXII), 138-155.
- Mingo, Araceli y Moreno, Hortensia. (2017). Sexismo en la universidad. *Estudios sociológicos*, 35(105), 571-595.
- Morris, Edward y Ratajczak, Kathleen. (2019). Critical Masculinity Studies and Research on Violence Against Women: An Assessment of Past Scholarship and Future Directions. *Violence against Women*, 25(16), 1980-2006.
- O'Toole, Laura, Schiffman, Jessica y Edwards, Margie. (2007). Roots of Male Violence and Victimization of Women. En Laura O'Toole, Jessica Schiffman y Margie Edwards (comps.), *Gender violence: Interdisciplinary perspectives* (pp. 2-9). Nueva York: New York University Press.
- Parga, Lucila y Verdejo, Rocío. (2018). Violencia/s de género en la universidad. Tejiendo experiencias. *El cotidiano*, 212, 97-106.
- Redacción Malvestida. (2018). *Diccionario feminista para principiantes*, Malvestida. Recuperado el 20 de junio de 2021, de <<https://malvestida.com/2018/04/diccionario-feminista-principiantes/>>.
- Salinas, Jorge y Espinosa, Violeta. (2013). Prevalencia y percepción del acoso sexual de profesores hacia estudiantes de la Licenciatura en Psicología en la Facultad de Estudios Superiores Iztacala: un estudio exploratorio. *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 1(16), 125-147.
- Scharagrodsky, Pablo y Narodowski, Mariano. (2005). Investigación educativa y masculinidades: más allá del feminismo, más acá de la testosterona. *Revista Colombiana de Educación* (49).
- Schwalbe, Michael. (2014). *Manhood Acts: Gender and the Practices of Domination*. Boulder: Paradigm.
- Schwalbe, Michael y Schrock, Douglas. (2009). Men, Masculinity and Manhood Acts. *Annual Review of Sociology*, 35(1), 277-295.
- Segato, Rita. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tlalolin, Bertha. (2017). ¿Violencia o violencias en la universidad pública? Una perspectiva sistémica. *El Cotidiano*, 206, pp. 39-50.

- Unotv. (2020). Por “chistes machistas y misóginos” exhiben a profesor de la UNAM en video. Recuperado el 20 de junio de 2021, de <<https://www.unotv.com/nacional/profesor-de-la-unam-lanza-comentarios-machistas-es-exhibido-en-video/>>.
- Vázquez, Verónica y Castro, Roberto. (2009). Masculinidad hegemónica, violencia y consumo de alcohol en el medio universitario. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 14(42), 701-719.
- Vázquez, Verónica y Chávez, Ma. Eugenia. (2007). Masculinidad hegemónica en la Universidad Autónoma Chapingo. Un estudio de caso entre estudiantes. *Textual*, 49, 41-66.
- Waever-Hightower, Marcus. (2011). Masculinity and Education. En Nancy Lombard (comp.), *The Routledge International Handbook of Critical Education* (pp. 163-175). Londres-Nueva York: Routledge.
- Waling, Andrea. (2019). Problematising “Toxic” and “Healthy” Masculinity for Addressing Gender Inequalities. *Australian Feminist Studies*, 34(101), 362-375.

---

# RESEÑAS



---

## Sexo y secularismo

Scott, Joan W. (2020). *Sexo y secularismo*. Ciudad de México: UNAM-CIEG / Colmex-PIEG.

El célebre artículo de Joan Wallach Scott (1996) “El género: una categoría útil para el análisis histórico” fue clave para definir el derrotero de mi formación académica, cuando iniciaba estudios de posgrado. Su argumentación sólida y contundente me mostró con claridad la pertinencia y la necesidad de una perspectiva histórica de género en el estudio de la realidad social. Al seguir con interés la producción académica de la autora desde entonces, recibí con entusiasmo su propuesta de abordar el vínculo entre sexo y secularismo, una relación por demás fascinante desde una perspectiva académica de género y, desde mi apreciación e intereses de investigación, de particular pertinencia. Con beneplácito encontré en *Sexo y secularismo* la misma claridad y visión histórica de aquel texto temprano en mi incursión al estudio del género y que es característica de la obra de esta influyente autora.

Desde su obra titulada *The Politics of the Veil* (2007), la autora estadounidense había ya iniciado una discusión sobre el papel del género en las tensiones entre lo que entendemos como Occidente y lo que se ha dado en llamar “el mundo islámico”, este último construido en términos muy similares a lo descrito por Said (2008) respecto a la idea de Oriente. Con *Sexo y secularismo*, Scott profundiza y expande esa discusión, y elabora una aguda crítica de la relación entre el discurso secularista —concebido y desarrollado principalmente en Europa occidental y el mundo angloparlante— y el sistema de género aún vigente en gran parte del mundo occidental(izado). Este volumen, publicado conjuntamente por el Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la UNAM y el Programa Interdisciplinario de Estudios de Género de El Colegio de México, plantea un asunto fundamental para la discusión actual sobre la laicidad: la “igualdad de género” (o, mejor dicho,

Debate Feminista 63 (2022), pp. 179- 184  
ISSN: 0188-9478, Año 32, vol. 63 / enero-junio de 2022/

<https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2324>

© 2022 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/>).

una versión muy particular y acotada de ella) que se ha consolidado como un axioma del discurso político moderno occidental.

Al ponderar si vale la pena cuestionar esa noción tan evidente en el discurso del secularismo en tiempos tan políticamente convulsos como los que se viven en el llamado “mundo libre”, Scott es contundente en su respuesta: no solamente es pertinente, sino también necesario hacerlo.<sup>1</sup> Y ello es así, argumenta, puesto que la premisa de que la igualdad de género es intrínseca al secularismo puede fácilmente ser falseada a la luz de una revisión minuciosa del concepto y, específicamente, de “la labor que el concepto ha realizado” (Scott, 2020). Dicha premisa ha servido para apuntalar desigualdades de género persistentes en Occidente, así como para fundamentar llamados a la superioridad racial (blanca), occidental y cristiana, alarmantemente presentes hoy en día (véanse, por ejemplo, Bonilla-Silva, 2020; Doob, 2021; Mañunga-Arroyo, 2020; Segato, 2007; Zembylas, 2020).

Con el desarrollo de algo que podríamos entender —según las palabras de la propia Scott— como una “metodología feminista crítica” (2020), la autora elabora una genealogía del término *secularismo* con el fin de demostrar que las mujeres han sido sistemáticamente excluidas de la vida pública, tanto en las concepciones originales del discurso occidental de secularismo como en sus versiones fluctuantes y contradictorias. A la luz de una amplia revisión bibliográfica, Scott demuestra que dicho discurso —emanado de las ideas de la Ilustración y de los movimientos político-sociales a que dieron origen— continúa y en varios sentidos profundiza la alienación de las mujeres de la participación política desde los albores del proyecto moderno.

Tal alienación tiene uno de sus pilares en la asociación entre mujeres y religión. Luego de ser consideradas un peligro para la pureza de la fe y la práctica cristianas durante buena parte de la Edad Media, las mujeres fueron producidas por el discurso moderno como “naturalmente” proclives a la religiosidad. Ello se revelaba como problemático para la autoridad masculina secular en ascenso y motivó la denuncia de la cercanía femenina con la jerarquía cristiana (particularmente católica). Se trata, pues, de la necesidad de transferir el *locus* de la subordinación de lo femenino desde una masculinidad religiosa hacia una secular. De la mano de los procesos que, de acuerdo con la tesis secularista, crecientemente relegan la práctica religiosa

<sup>1</sup> El original en inglés del libro se publicó durante la presidencia de Donald Trump.

al espacio privado, la religión cristiana atraviesa una especie de “emasculación” y termina por feminizarse. Simultáneamente, y en una relación en ambos sentidos, lo “femenino” adquiere un carácter profundamente religioso. Mujeres y religión son producidos en varios sentidos como sinónimos.

Vale la pena detenerse en la elección de Scott del concepto *sexo* (y no género) para desarrollar su argumento titular. La centralidad que la autora confiere al sexo en la discusión es particularmente clara en su argumentación al dar cuenta del vínculo entre lo femenino y las labores de reproducción, especialmente la gestación, la lactancia y el cuidado de las y los infantes.<sup>2</sup> Como lo demuestra Scott, lejos de debilitarse, ese vínculo se consolida con el ascenso del pensamiento ilustrado. La justificación religiosa que hasta entonces se había ofrecido como evidencia del papel “divinamente asignado” a las mujeres de ser esposas y madres, se traslada a lo secular por medio de una apelación a lo “natural” y a la posibilidad de conocer la naturaleza por medio de la razón. En ese sentido, la entronización del pensamiento racional como eje rector de la vida humana da lugar a una subordinación, de facto, de lo femenino como ligado más estrechamente a la naturaleza que lo masculino.

Las explicaciones del origen divino de las actitudes y aptitudes masculinas y femeninas dan, entonces, paso a las biologicistas. El cambio de paradigma de conocimiento refuerza la idea del sexo como algo dado —ya no por decreto divino sino ahora de manera “natural”— y, por tanto, inmutable e inamovible. Ya en su obra *Las mujeres y los derechos del hombre* (Scott, 2012), la autora adelantaba estas ideas. Su discusión sobre el vínculo mujer-reproducción en *Sexo y secularismo* es una vuelta de tuerca a un argumento que ha desarrollado a lo largo de su obra: el sexo, más que la base diferencial que se traduce en roles, normas, relaciones, etcétera (esto es, en el género), es la justificación empleada *por* y *desde* el género para establecer y mantener la jerarquía entre cuerpos masculinos y femeninos; la relación entre sexo y género es más circular que causal.

En esta obra, Scott hace uso de esa herramienta analítica de manera particularmente lúcida al analizar la configuración decimonónica del género en

<sup>2</sup> En el capítulo 2 del libro, Scott ofrece un ejemplo notabilísimo en este sentido que involucra el diálogo de un parlamentario francés que arguye la falta de glándulas mamarias en los cuerpos masculinos como prueba de que su deber “natural” está en la legislación y no en el cuidado de hijas e hijos, a lo cual una feminista francesa, desde la misma lógica, pregunta que cuál sería la parte de la anatomía masculina que faculta a esos cuerpos para el gobierno y la administración pública.

torno a la consecución y el ejercicio del poder político. El pensamiento y la movilización feministas cuestionaron dicha configuración, particularmente durante la primera mitad del siglo XX. Sus logros político-filosóficos tuvieron un alcance tal —señala— que hicieron suponer que la vía hacia la igualdad de género había sido inaugurada y no hacía falta más que transitarla. Sin embargo, hacia la segunda mitad del siglo XX, el discurso bipolar de la Guerra Fría opacó la relevancia del secularismo como eje rector de la discusión en Occidente. La retórica y la acción geopolíticas de la época desplazaron el foco del secularismo hacia la preservación del estilo de vida anglo-occidental ante la amenaza comunista.

En ese contexto histórico, Scott ubica un importante giro en el discurso del secularismo: la distinción entre lo público y lo privado en Occidente se desdibuja claramente en al menos dos ámbitos: la religión y la sexualidad. Así, por un lado, este nuevo secularismo abraza la cristiandad como sinónimo de occidentalidad. Su epítome es el proyecto estadounidense de la posguerra, que invoca constantemente el amparo de Dios en la defensa de valores como el derecho a la propiedad y la libertad (religiosa, pero sobre todo de empresa), como diferenciador clave del proyecto soviético, y sus elementos de control y arbitrariedad manifiestos en la planeación económica y el sistema político centralizados. Por otra parte, el nuevo discurso del secularismo consagra la “liberación” sexual de las mujeres producto de la revolución sexual de las décadas de 1960 y 1970 como condición suficiente e inequívoca de la igualdad de género.

Esta es otra de las características centrales de la propuesta analítica de Scott. A la manera en que lo hace con la idea de universalismo en *Las mujeres y los derechos del hombre*, la autora problematiza con éxito la labor que la noción de *secularismo* (o *laicidad*, prevalente en el ámbito de la discusión política en México y América Latina) ha desempeñado en el reforzamiento de ideas sobre lo masculino y lo femenino, las relaciones y las prácticas de género, etcétera. Así, analiza cómo y en qué medida un nuevo discurso de secularismo incorpora, distorsiona o apela al pensamiento feminista para perpetuar la objetivación y sexualización de los cuerpos femeninos (e incluso de otros cuerpos no inteligibles en una matriz heteronormativa).

Para ilustrar los peligros de este nuevo discurso secular y sus implicaciones prácticas en la vida de millones de mujeres, la autora utiliza como ejemplo el caso de los cuerpos femeninos practicantes del islam, cuyo marcador distintivo es el uso de atuendos para cubrirlos de formas diversas, desde

instancias menores, como en el velo, hasta aquellos que lo cubren casi en su totalidad. El punto central es que esa cobertura del cuerpo contraviene de maneras múltiples el imperativo occidental. La discusión sobre las partes y porción del cuerpo femenino que pueden y han de ser mostradas es una iteración más de su territorialización. Además de los impactos objetivos en la cotidianidad de las mujeres, Scott señala el hecho de que el debate sobre la vestimenta se coloque en el centro del discurso sobre el llamado “choque de civilizaciones”, lo cual evidencia las continuidades en el trabajo realizado por el concepto de secularización en torno a la producción y el control de cuerpos masculinos y femeninos.

Finalmente, Scott advierte una hiperhomogeneización en ambos lados de la división Oriente/Occidente, que su texto rastrea y cuestiona, la cual entorpece la discusión y el avance de una agenda de igualdad. Esta homogeneización extrema conduce a una reificación tanto de “la mujer musulmana” como de su contraparte occidental. Peor aún, esta reificación no solo obstaculiza los posibles avances de la igualdad en términos de género, sino también las agendas por la igualdad étnica, religiosa, etcétera. De manera más importante, la reflexión de Scott abona con varias preguntas a una discusión amplia y muy urgente: ¿qué forma tendría una posible igualdad de género en el momento histórico en que nos encontramos, en que la división global se plantea en términos del islam *vs.* Occidente? ¿Qué rutas político-analíticas nos acercan mejor a ella? ¿Y qué rol(es) puede jugar la noción de secularismo en esas posibles rutas?

## Referencias

- Bonilla-Silva, Eduardo. (2020). ¿Aquí no hay racismo?: apuntes preliminares sobre lo racial en las Américas. *Revista de Humanidades*, 42, 425-443.
- Doob, Christopher B. (2021). *Poverty, Racism, and Sexism: The Reality of Oppression in America*. Nueva York: Routledge.
- Mañunga-Arroyo, Ángela. (2020). Mujeres negras y feminismo afrodiaspórico en la agenda Brasil-Colombia. *Geopauta* 4(2), 167-188.
- Said, Edward. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Scott, Joan W. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). Ciudad de México: PUEG-UNAM.
- Scott, Joan W. (2007). *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press.

- Scott, Joan W. (2012). *Las mujeres y los derechos del hombre: feminismo y sufragio en Francia 1789-1944*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Scott, Joan W. [El Colegio de México]. (2020). Presentación del libro: *Sexo y secularismo*, de Joan Scott, Ciudad de México, 16 de octubre [Video]. YouTube. <[https://www.youtube.com/watch?v=ZNPWog\\_45bI&t=4833s](https://www.youtube.com/watch?v=ZNPWog_45bI&t=4833s)>.
- Segato, Rita. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempo de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Zembylas, Michalino. (2020). The Affective Modes of Right-Wing Populism: Trump Pedagogy and Lessons for Democratic Education. *Studies in Philosophy and Education*, 39, 151-166.

**Alí Siles Bárcenas**

Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la UNAM,  
Ciudad de México, México

Correo electrónico: [ali\\_siles@cieg.unam.mx](mailto:ali_siles@cieg.unam.mx)

<https://orcid.org/0000-0002-3878-8070>

---

## Eros, jardín de espinas frágiles

Kohan, Alexandra. (2020). *Y sin embargo, el amor. Elogio de lo incierto*. Buenos Aires: Paidós.

*Afuera los pájaros piensan que mori de amor.*

Camila Sosa Villada

*Desire moves. Eros is a verb.*<sup>1</sup>

Anne Carson

*My letters to you  
are greater and more important than both of us.*

*They are the only documents  
where people will discover your beauty  
and my madness.*<sup>2</sup>

Nizar Qabanni

Máquina de *peros* que, como persistente piedra en el zapato, denota lo que para Susan Sontag (1977) era la verdadera naturaleza del pensamiento. *Peros* emergentes de un hacer específico: hacerse preguntas (Kohan, 2020, p. 157). El título de la obra que reseño es la enunciación de un posicionamiento cuyas lecturas intervienen en la esfera pública para así discutir con los discursos que pretenden encapsular y catapultar al amor, si no es que organizarlo en una taxonomía correspondiente a sujetos domesticados en el neoliberalismo.

En *Y sin embargo, el amor. Elogio de lo incierto* (2020) podemos encontrar una carta de amor al psicoanálisis, el cual debe su existencia a la *talking cure*, la transferencia analítica, que es amor, pero... ¿qué es el amor? Lejos

Debate Feminista 63 (2022), pp. 185- 189  
ISSN: 0188-9478, Año 32, vol. 63 / enero-junio de 2022/

<https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2322>

© 2022 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/>).

<sup>1</sup> El deseo mueve. Eros es un verbo. (Las traducciones son de la autora).

<sup>2</sup> Mis cartas para ti  
son más grandes e importantes que nosotrxs dos.  
Son los únicos documentos  
en donde la gente descubrirá  
tu belleza  
y mi locura.

de aventurarse a brindar una definición, Alexandra Kohan retoma la propuesta de *Fragmentos de un discurso amoroso* (Barthes, 2011), obra sobre la que teje una delicada lectura y enarbola la única certeza que nos ofrece: solo es posible abordar al amor desde el no-saber.

Inaprehensible e indescifrable, eros es un acontecimiento que rasguña las pretensiones alrededor de su cálculo. Siempre inoportuno, es un fuera de lugar al que Jacques Lacan y Roland Barthes le atribuyeron una condición de *átomos* (Kohan, 2020, p. 69). Con guiños filosóficos y literarios, la autora habla sobre la importancia de eros en el psicoanálisis y su historia como disciplina incómoda y desobediente para la ciencia médica, pre-ocupada por la “funcionalidad” de los sujetos; para después trazar su defensa ante los intentos por atraparlo en preceptos normalizadores.

El título del penúltimo capítulo, “Eros en el malestar de la época”, habilita el juego de eros como su malestar, en tanto estorbo improductivo y recordatorio de lo imprevisible; una dimensión transversal en la obra que inicia con la idea de que el amor ha sido un problema fundacional y fundamental del psicoanálisis, pese a que su objetivo no haya sido resolverlo ni pretender asfixiarlo con principios morales, sino plantearlo (Kohan, 2020, p. 26). Este es uno de sus argumentos para no adherirse al “psicoanálisis con perspectiva de género”. Como han mostrado Julia Kristeva (1981), Nancy Chodorow (1991), Gayle Rubin (1986), Juliet Mitchell (2000), Joan Scott (2011) y Judith Butler (1990; 1993; 1997; 2000) —por mencionar solo algunos referentes—, los diálogos entre las teorías psicoanalíticas y feministas no son novedosos.

No obstante, hoy en día la perspectiva de género en el psicoanálisis y otro tipo de terapias cuenta con una proliferante publicidad, también presente en espacios feministas. Para Kohan, apostar por esta o cualquier otra perspectiva podría traducirse en una imposición hacia le analizante. Por consiguiente, sería contrario a la teoría y clínica psicoanalítica, que aspira a la suspensión del saber de quien analiza para así ejercer la escucha analítica.

En concordancia con *Psicoanálisis: por una erótica contra natura* (2019), su libro anterior, en *Y sin embargo...*, Kohan critica las promesas de felicidad y los remedios —así como sus intentos normalizadores— que expresan lo que Foucault denominó “medicalización de la vida”, de los cuales no quedan exentos algunos planteamientos feministas actuales de seguir determinadas recetas, muchas veces condensadas en consignas, que auguran liberaciones. Así, aquellos discursos que aspiran, refuerzan y promueven amores “sanos”, sin dolor y quizá también sin un otre —con todo y su carácter imprescindible—, como, por ejemplo, quienes arremeten contra el “amor tóxico”.

El polo opuesto de este término sería “lo sano”, lo cual se ha tornado en una suerte de verdad incuestionable que “produce un campo quirúrgico en el que se disecciona el amor, o las relaciones amorosas [...] desinfectado, impecable, impoluto, intocado y pretendidamente aséptico” (Kohan, 2020, p. 115), que patologiza a un otre, quien, bajo un ideal de purificación, puede —y, para muchos, debe— ser expulsado, como sucede a través de las prácticas agrupadas bajo la conocida y cada vez más parodiada etiqueta “cultura de la cancelación”. Con esta categoría se ha pretendido describir uno de los corazones de nuestra época; una de las soluciones progresistas ha consistido en pretender eliminar a un otre y en la espectacularización de su eliminación, como sostuvo la propia autora en una entrevista (Ciudad Futura, 16 de junio de 2021). Amparada en esta fantasía, la praxis suele acontecer en el margen del consumo, como dice Tomás Trapé en ese mismo espacio.

En *Y sin embargo...*, Kohan plantea que las ideas tanto de “lo tóxico” como de “la cancelación” pretenden allanar contradicciones e incertidumbres ineludibles, al igual que suprimir cualquier mínima probabilidad de sufrimiento. De esta manera, asocia estas cuestiones con la mercantilización de las relaciones del “capitalismo afectivo”, el cual pretende hacer del amor un campo seguro, en donde, si nos lastimamos, es por no tomar los recaudos suficientes. Acorde con esta lógica —similar a una de las premisas de *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica* (Illouz, 2011)—, el responsable por fallar como “actuario del amor” es el *yo*.

En el intento por aprehender la totalidad de la inquietud que suscita “lo extraño” a través de la proliferación de etiquetas como “amor propio”, ese “ungüento para que el otro nos resbale, para que no nos toque, no nos afecte, no nos roce” (Kohan, 2020, p. 139), la autora también ubica el “amor libre”. En sus palabras, este término “toma el relevo del sadismo y de la crueldad del superyó y deja deslizar su moralismo: hay que gozar, hay que pasarla bien, no hay que aburrirse, no hay que sufrir” (p. 136). ¿Qué lugar queda para el amor, que no es más que pérdida e inutilidad? ¿Qué lugar queda para el amor, incapaz de generar plusvalía?

En plena fiesta de discursos sobre el empoderamiento —que se asemeja al posfeminismo, o quizá constituya uno de sus legados y, por ende, reto para los feminismos—, la psicoanalista sostiene que resulta más emancipatorio habitar la fragilidad, desde la cual hay espacio para aquel amor inclasificable e indomesticado sobre el cual no puede legislarse. Ante esto, pregunta: ¿por qué la problematización de nuestros modos de relacionarnos ha conducido a la redacción de protocolos pedagogizantes?

Para Kohan, un problema que nos aqueja es la equiparación y superposición del amor con la violencia, que también abordan Angilletta (2021) y Lamas (2021). Aunque Marta Lamas se enfocó en el panorama mexicano y no se ocupa de los vínculos sexoafectivos en sí mismos, sus reflexiones sobre la violencia son pertinentes.<sup>3</sup> Así, con base en su análisis en torno a los reglamentos de las universidades estadounidenses (2018), matiza entre el “abuso de poder” y la “relación de poder”. Contra la homologación entre los dos niveles —que resulta cada día más común—, Kohan subraya que, si bien en toda relación hay manifestaciones de poder, esto no significa que en todas y cada una de ellas se cometan abusos.

En concordancia con esta argumentación, sostiene que el cuestionamiento de las dificultades que suponen los lazos no tendría por qué traducirse en protocolos prescriptivos. Sobre esta línea, distingue la violencia de los posibles daños que forman parte de nuestros vínculos y aboga por que los feminismos busquen transformar las relaciones sin abolir los conflictos inherentes a la propia cultura. En otras palabras, no se trata de que la vorágine del des-encuentro sea confundida ni equiparada con la violencia sistemática que nos atraviesa, sino de que el miedo, la tristeza, la ansiedad y la confusión que podemos experimentar en el amor y el enamoramiento no sean condenados *per se*. “No hagamos del amor una pasión triste” (Kohan, 2020, p. 184), sostiene casi al final de la obra, y agrega que, aunque sin dolor no hay eros, tampoco lo hay sin risa.

En este libro, la autora bosqueja su voz —poética y crítica— en medio de un contexto donde los feminismos suenan y retumban al calor de la recién aprobada Ley 27.610, que legaliza y despenaliza al aborto, y del cupo laboral travesti trans. Frente a las paradojas y complejidades que despliegan los feminismos, esta obra invita a pensar nuestros afectos mediados por lógicas que no consiguen escapar del todo de las lógicas de (re)producción capitalista y que, ubicados abiertamente en este espectro, convergen en la descripción de Barthes de la década de 1970: lo penado es la sentimentalidad, no la sexualidad.

## Agradecimientos

A Ailen Montañez por su crítica y amorosa lectura.

<sup>3</sup> Especialmente cuando explica —mediante la “espiral de significación”— la producción de una narrativa extremista que coloca problemas diversos en el mismo nivel, por ejemplo, las relaciones entre acoso, violación y feminicidio (Lamas, 2021).

## Referencias

- Angilletta, Florencia. (2021). *Zona de promesas. Cinco discusiones fundamentales entre los feminismos y la política*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Barthes, Roland. (2011 [1977]). *Fragmentos de un discurso amoroso*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Londres: Routledge.
- Butler, Judith. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Londres / Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith. (1997). *The Psychic Life of Power*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, Judith. (2000). *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*. Nueva York: Columbia University Press.
- Chodorow, Nancy. (1991 [1989]). *Feminism and Psychoanalytic Theory*. New Haven: Yale University Press.
- Ciudad Futura. (16 de junio de 2021). *Diálogo directo cancelación y democracia*. [Video]. YouTube. <<https://www.youtube.com/watch?v=pChyZr3x2Do>>.
- Illouz, Eva. (2011). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Buenos Aires: Katz / Clave Intelectual.
- Kohan, Alexandra. (2019). *Psicoanálisis: por una erótica contra natura*. Buenos Aires: Indie Libros.
- Kristeva, Julia. (1981). Women's Time. *Signs*, 7(1), pp. 13-35.
- Lamas, Marta. (2018). *Acoso. ¿Denuncia legítima o victimización?* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lamas, Marta. (2021). *Dolor y política. sentir, pensar y hablar desde el feminismo*. Ciudad de México: Océano.
- Mitchell, Juliet. (2000). *Psychoanalysis and Feminism*. Nueva York: Basic Books.
- Rubin, Gayle. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. *Nueva Antropología*, 30(VIII), 95-146.
- Scott, Joan. (2011). *The Fantasy of Feminist History*. Durham: Duke University Press.
- Sontag, S. (1977). Susan Sontag. The Rolling Stone Interview / Entrevistada por Jonathan Cott. *The Rolling Stone*. Recuperado el 1 de julio de 2021, de <<https://www.rollingstone.com/culture/culture-news/susan-sontag-the-rolling-stone-interview-41717/>>.

**María Mónica Sosa Vásquez**

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Buenos Aires, Argentina

Correo electrónico: [cronopia94@gmail.com](mailto:cronopia94@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-3347-796X>

---

## ***La potencia feminista de Verónica Gago y el pensar situado desde una huelga de mujeres***

Gago, Verónica. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Verónica Gago (1976) es una politóloga argentina, doctora en Ciencias Sociales, docente en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de San Martín. Autora de *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular* (2015) y editora de *La Internacional Feminista* (2020). Forma parte del colectivo Ni Una Menos, que desde 2015 ha protagonizado el movimiento feminista argentino y cuya influencia se ha expandido a otras luchas de mujeres en América Latina. Como parte del colectivo, Gago ha desarrollado una línea de investigación militante en la que debe leerse *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Publicado en 2019 por la editorial Traficantes de Sueños en la colección Mapas, el libro reúne ensayos políticos sobre la nueva composición del trabajo, la movilidad entre fronteras y las transformaciones urbanas. El colectivo Ni Una Menos se reconoce heredero histórico de los Encuentros Nacionales de Mujeres, de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, y de las luchas por los derechos humanos de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, de las piqueteras y de la comunidad LGBTIQ, por lo que despliega una agenda política popular, transnacional y progresista que retoma su nombre de la frase “Ni una mujer menos, ni una muerta más”, de la poeta y activista feminista mexicana Susana Chávez, asesinada en 2011.

Dividido en ocho partes, que están en sintonía con el 8M, día del Paro Internacional de Mujeres, *La potencia feminista* propone un pensar situado que toma como punto de partida la huelga de mujeres para abrir debates sobre temas cruciales para el feminismo actual como la heterogeneidad del trabajo

Debate Feminista 63 (2022), pp. 190- 194  
ISSN: 0188-9478, Año 32, vol. 63 / enero-junio de 2022/

<https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2323>

© 2022 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/>).

y de sus formas no asalariadas, las violencias contra las mujeres y los cuerpos feminizados, el femicidio, las nuevas formas neoliberales de explotación, el extractivismo y el endeudamiento.<sup>1</sup> El dominio de Gago en el campo de la economía feminista y sus habilidades ensayísticas se suman en este libro que, sin renunciar a la profundidad teórica, está escrito para ser leído por cualquier tipo de persona. Al identificar la potencia como una teoría alternativa al poder y como una reivindicación a la indeterminación, Gago nos advierte desde la introducción que la potencia a la que apela está arraigada en el cuerpo que la contiene y destaca con ello la centralidad que ocupa el cuerpo, tanto en lo individual como en lo colectivo, en su propuesta política.

En el primer capítulo propone una teoría política a partir de la huelga feminista. Gago parte de la experiencia de 2016 para preguntarse qué ocurre cuando una huelga se piensa desde un lugar que no es el de la clase. Las respuestas (porque son varias) sirven para revelar cómo la huelga le permitió al movimiento feminista argentino politizar las violencias contra las mujeres y los cuerpos feminizados al vincularlas con las violencias del capitalismo contemporáneo y mapear la heterogeneidad del trabajo, visibilizando y valorizando sus formas precarias, informales, domésticas y migrantes; procesos que han conducido a la elaboración de una visión colectiva diversa del trabajo, el territorio y el conflicto. Mientras que la huelga obrera se relaciona con lo masculino, las tareas de producción, el paro laboral y el salario como dispositivo, la huelga feminista nos ofrece un escenario de cuerpos femeninos y feminizados, tareas de reproducción y marcas de la división sexual del trabajo, un paro que sirve para plantearse qué es el trabajo, que no se puede limitar a lo producido en la fábrica, y que, además de la lucha contra el capitalismo, debe sumarse la lucha contra el patriarcado. Como experiencia, nos explica Gago, el movimiento feminista argentino tuvo que reconceptualizar en estos años las nociones clásicas de *trabajo* y *huelga* y redefinir quiénes son l\*s sujet\*s productiv\*s hasta concluir que “la forma de explotación organizada por el salario invisibiliza, disciplina y jerarquiza otras formas de explotación” (p. 59). Después de leer el capítulo inicial, se entiende el contexto en que el movimiento feminista argentino ha alcanzado radicalidad y masividad, y es que se ha tomado el tiempo —como lo testimonia

<sup>1</sup> Gago utiliza la palabra “femicidio”, aunque para las lectoras mexicanas el término más frecuente sea “feminicidio”, acuñado por la activista Marcela Lagarde desde la década de 1990 para referirse al asesinato de mujeres en razón de su género.

el libro de Gago— de utilizar la huelga para ubicar y denunciar las formas actuales de explotación y extracción de valor.

En el segundo capítulo, Gago parte de la afirmación de que existe una guerra “en” y “contra” el cuerpo de las mujeres. El uso de la categoría de *guerra* le permite pluralizar la definición de violencia machista y vincularla con el conjunto de violencias que a nivel estructural afectan a la región, además de que revela la urgencia para el movimiento feminista de definirse como anticolonialista y antineoliberal. Actualiza la hipótesis política de Silvia Federici de la caza de brujas para ubicar los nuevos cuerpos, territorios y conflictos sobre los que se practican estas violencias. Para la politóloga, son cuatro las escenas que están en la base de los femicidios: 1) los efectos de la crisis de la figura del varón proveedor; 2) la organización de nuevas violencias como principio de autoridad en los barrios populares a partir de la proliferación de economías ilegales; 3) la desposesión y el saqueo de tierras y recursos comunes perpetrados por transnacionales, y 4) la articulación de formas de explotación y extracción de valor que se dan en la financiarización de la vida social. Destaca también en este capítulo la crítica que hace Gago a la unidimensionalidad del discurso de la trata como racionalidad que victimiza y pasiviza las trayectorias de las mujeres. Considero que este capítulo es uno de los más importantes de todo el libro, porque mapea, enlista y vincula las diferentes violencias que se dan contra las mujeres y los cuerpos feminizados en América Latina, y muestra la urgencia de un feminismo transnacional para enfrentarlas, además de que problematiza la trata, y presenta los efectos negativos de los discursos victimizantes de instituciones gubernamentales y ONG.

En el tercer capítulo, “Cuerpo-territorio: el cuerpo, campo de batalla”, se analiza la trascendencia de la noción *cuerpo-territorio* que los feminismos indígenas y comunitarios han utilizado contra los proyectos extractivos y la aportación que representa para el feminismo internacional al desliberalizar la noción de *cuerpo* como propiedad individual y dotarla de una dimensión política y epistémica como territorio. El concepto también valoriza los saberes del cuerpo sobre cuidados, autodefensa, ecología y riqueza. Aquí, Gago teoriza sobre el neoextractivismo: explica la lógica extractivista como una nueva forma colonial de despojo y explotación y amplía la noción de extractivismo más allá de las materias primas y de los territorios campesinos e indígenas hacia territorios urbanos. En el cuarto capítulo, la autora continúa con su denuncia de las formas específicas de

explotación de las mujeres y los cuerpos feminizados y propone prácticas de desacato y transformación del orden capitalista, colonial y patriarcal. A diferencia de la economía clásica, nos recuerda Gago, la economía feminista no centra su análisis en la organización del capital, sino en cómo se organiza la reproducción de la vida colectiva y por qué el ocultamiento de la reproducción ha servido a los procesos de valorización en términos capitalistas; así explica cómo el endeudamiento se ha convertido en la forma privada en que se gestiona la pobreza en la actualidad (p. 142).

En el quinto capítulo, “Asambleas: un dispositivo situado de inteligencia colectiva”, se manifiesta el carácter de investigación militante del libro. La autora revisa cómo las asambleas producen huelgas en tanto procesos políticos y generan potencias, como la de evaluar situaciones, desplegar capacidades estratégicas y hacer operativas estas decisiones. Propone pensar en las asambleas como cocinas donde se preparan diagnósticos, se producen nuevas imágenes de contrapoder y se desafía la fe en el Estado y su monopolio de la política.

En el sexto capítulo, Gago retoma su tesis sobre las aportaciones de los feminismos latinoamericanos al movimiento feminista mundial de los últimos años y reitera que su arraigo y territorialización en luchas específicas han sido un ejemplo. Asegura que lo transnacional del movimiento feminista en nuestros días radica en que no tiene el Estado como su centro, sino el encuentro de diferentes luchas, y declara a la ubicuidad del movimiento como su verdadera fuerza:

Lo transnacional ahora anudado a lo plurinacional deviene adjetivo: no tiene como sustantivo al Estado sino al encuentro de luchas. Y por eso mismo no se trata de una “integración” progresiva de demandas, sino de una dinámica que se expande en la organización de los paros internacionales: una radicalización en la manera de nombrar que no responde a una lista de identidades o a un puro gesto retórico, sino a una constelación de luchas que se encuentran y se traman, potenciándose (p. 193).

Así, los territorios domésticos, auténticas prisiones para las mujeres en el pasado, han comenzado a transformarse en espacios políticos donde se discuten las cadenas de cuidado y las formas de invisibilización del trabajo reproductivo, y son denunciados como los lugares en que se han tenido que absorber los costos de la falta de infraestructura pública y la privatización de servicios sociales propias del neoliberalismo. En el séptimo capítulo, “Contraofensiva: el espectro del feminismo”, Gago enumera y analiza la

contraofensiva que se ha desplegado contra los feminismos en la región, y repasa sus tres principales líneas: eclesial, moral y económica. Mientras escribo este texto, meses después de que en Argentina se aprobó la Ley de Interrupción del Embarazo, el panorama de los logros del movimiento feminista en este país —también conocido en la opinión pública como La marea verde— es esperanzador sin que por ello se deban menospreciar las acciones de la contraofensiva implementada por la Iglesia católica en barrios populares, narrada por Gago, o la contraofensiva económica que afecta a millones de mujeres y cuerpos feminizados en toda la región como resultado de la implementación de políticas neoliberales que han profundizado la crisis del salario y aumentado el trabajo feminizado y precario.

El libro cierra con ocho tesis sobre la revolución feminista que sintetizan la valiente y pertinente revisión del movimiento que hace Gago. La conclusión central es que la huelga ha dejado de representar una historia eurocéntrica de la clase obrera, masculina, asalariada y blanca, para comenzar a visibilizar a los invisibles del capitalismo, los cuerpos feminizados del trabajo reproductivo, comunitario y migrante. Así, las huelgas del siglo XXI tienen como protagonistas otros cuerpos y se dan en otros territorios, en los que se evidencia la heterogeneidad del trabajo vivo y la necesidad de que las luchas anticapitalistas, anticolonialistas y antipatriarcales se encuentren y se potencien unas a otras. Con imaginación y audacia, la autora hace de *La potencia feminista* un aquelarre en el que se conectan las ideas de figuras destacadas del feminismo latinoamericano, como Raquel Gutiérrez Aguilar, Silvia Rivera Cusicanqui, Rita Segato, Dora Barrancos, con las ideas surgidas al calor de las luchas cotidianas de mujeres anónimas de diferentes generaciones o países de la región a las que une el deseo de cambio.

**Patricia Sánchez Aramburu**

Posgrado de Estudios Latinoamericanos,  
Universidad Nacional Autónoma de México,  
Ciudad de México, México

Correo electrónico: psanchezaramburu@comunidad.unam.mx  
<https://orcid.org/0000-0001-8062-7433>

# 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 cincuenta 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, los criterios y los procedimientos editoriales de la revista y, en particular, la forma en que esta realiza el dictamen editorial, el proceso de revisión por pares y la fecha señalada para la publicación por parte del Comité Editorial. De la misma forma, aceptan los plazos de recepción, dictamen y revisión de manuscritos, que pueden extenderse a ocho meses.
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 el 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 para *Debate Feminista* 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 través de la siguiente dirección electrónica: [debatefeminista@cieg.unam.mx](mailto:debatefeminista@cieg.unam.mx), donde cada autor o autora podrá enviar su manuscrito para iniciar el proceso de lectura y dictamen de su trabajo.

## 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
  - registro de ORCID
  - 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- Centro Interdisciplinario de Estudios de Género.

## Compiladores:

Diamond, Larry y Plattner, Marc, F. (comps.) (1996). *El resurgimiento global de la democracia*. México: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

## 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 publicadas 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, Ciudad de México.

## Videos de YouTube:

Canal REDMÁS. (19 de septiembre de 2017). Antanas Mockus en Confesiones [Archivo de video]. YouTube. <[https://youtube/de\\_4nTCHtJs](https://youtube/de_4nTCHtJs)>.

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 arábiga (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 arábiga (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

Mariana Elizabeth Gutiérrez Zamora (Ciudad de México, 1978)

Fotógrafa y artista visual independiente y maestra en Ciencias por la UNAM.

A partir de su experiencia de vida, aborda en su trabajo artístico temas de violencia de género, derechos humanos y memoria; asimismo, se especializa en el autoconocimiento a través de la imagen. Imparte cursos y talleres enfocados en la auto-representación y la imagen del cuerpo. En sus procesos artísticos conjunta técnicas alternativas como la cianotipia, el fotobordado, el dibujo y el collage.

Es creadora y coordinadora de los proyectos *Natural Fem Photo*, *Mi casa, mi vida en la cuarentena* y *Belleza selfie o culto a la metamorphosis*.

Ha participado en diversas exposiciones fotográficas colectivas a nivel nacional. Obtuvo el segundo lugar en el concurso de fotografía *Mujeres trabajadoras*, auspiciado por el Centro de Estudios Sociológicos de la UNAM (2019); fue seleccionada en la convocatoria *YO en 2020, 2020 en MÍ*, del Centro de la Imagen; fue coordinadora y curadora de la muestra fotográfica virtual colectiva *TEUTLI*.

Colaboró en el libro electrónico *Mi vida en la fotografía* (2020), el libro digital *Bordado colectivo: remendar historias de mujeres* (Ciudad de México: UAM, Faro Tláhuac) y el libro electrónico *8M, el día de la mujer* (2021).

Sus imágenes han sido publicadas en medios como *La Jornada*; *La Tinta, periodismo para mancharse*; sitio web *Fotógrafas Latinoamericanas*, en la edición #8M; sitio web del Festival Internacional de Fotografía, Santa Marta, Colombia; sitio web *Fotógrafas en el mundo* y en su revista electrónica *Feem* edición #4; LUNA Escuela de Pensamiento Feminista, en el proyecto 1X1; *Revista signo de los tiempos*, número de agosto-septiembre de 2020; *Revista VE*, diciembre 2020.

Actualmente forma parte de la Red de Fotógrafas en México y de la Organización Frontline Freelance México.

*Cuando la ciudad duerme, los muros hablan* 8M fue tomada la noche previa a un 8M diferente al de otros años, principalmente debido a la pandemia de covid-19, pero no solo eso. Los principales edificios públicos, incluyendo el Palacio Nacional, el Palacio de Bellas Artes, el Hemiciclo a Juárez y las

oficinas del Banco de México y de la Secretaría de Relaciones Exteriores fueron amurallados con vallas metálicas para protegerlos de las manifestantes. Aun así, las vallas que cubrían los principales edificios del Centro de la Ciudad de México se convirtieron en el altavoz de todas aquellas mujeres víctimas de la violencia machista. Sí, aquel acto por parte del gobierno se transformó en un grito que haría temblar horas más tarde a la principal ciudad del país. Así, la noche, las calles y los muros hablaron y esperaron, en aparente silencio, “al sororo rugir del amor”.

Centro Historico de la Ciudad de México, 7 de marzo de 2021.

<<https://www.facebook.com/MarianaElizabethFotografa/>>.