

Jennifer Melissa Alemán Alonso

Esclavitud, aborto y cuerpo superior.
Acerca del cuerpo femenino y su cuidado
en la esclavitud colonial

Daniela Bertolini

El cuerpo como dispositivo de enunciación
no discursiva. Materialidad expandida
y agenciamiento situado en la performance
latinoamericana

Martha Yuritzia Galera Morales
Angélica Aremy Evangelista García

Voces, memorias y resistencias de
mujeres en Alcanfores, Chiapas:
gentrificación verde y persistencia
de las desigualdades de género

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

ISSN: 2248-7724

Revista de estudios de género

La ventana

64

VOL. VII



7 EDITORIAL

9 **PRESENTACIÓN**

LA TEORÍA

**Esclavitud, aborto y
cuerpo superior. Acerca del
cuerpo femenino y su cuidado
en la esclavitud colonial**

14

Jennifer Melissa Alemán Alonso

MANUEL VÁZQUEZ SEJIDO

**EL CUERPO TRAVESTI COMO
RESISTENCIA EPISTÉMICA:
REFLEXIONES SOBRE LA
INSURGENCIA TEÓRICA
DE LOHANA BERKINS EN
LOS ESTUDIOS SOBRE EL
GÉNERO**

47

**Entramados teóricos: entre la
female gaze y la mirada
femenina**

83

Gabriela García Hubard

**ALINE DE MOURA
RODRIGUES
DANIELA GUEDES
DOS SANTOS**

**ESCREVIVENDO NUESTRAS MA-
DRES PARA HACER FRENTE
A "NUESTRA" HISTORIA**

120

**Estatus ontológico de las
mujeres indígenas a partir
de la Colonia en México**

144

Alexis Rosas Morales
Marie Christine Renard Hubert

**CLAUDIA ELIZABETH
TOVILLA BORRAZ
ERIN ESTRADA LUGO
DAVID ROBICHAUX
GEORGINA SÁNCHEZ
RAMÍREZ
CARLA ZAMORA LOMELÍ**

**CUIDADORAS Y ARTESANAS
TSOTSILES. TEXTILES
PARA EL TURISMO EN EL
SUR DE MÉXICO**

180

**Asignaturas de género en la
UNAM: corpus y canon
feministas**

216

Gerardo Mejía Núñez

**SUGHEY DANIELA
CASTRO ANGULO**

**NARCOPATRIARCADO:
GENEALOGÍAS PATRIARCALES
DE LA VIOLENCIA EXTREMA**

253

**Perspectivas y limitaciones
teórico-metodológicas en los
estudios de masculinidades:
reflexiones sobre una
posible política ontológica**

291

Ignacio Lozano Verduzco

AVANCES DE TRABAJO

La cartografía subversiva como herramienta de la praxis espacial
lesbiana

331

Montserrat Vanessa Quintana López

**EL CUERPO COMO DISPOSITIVO DE ENUNCIACIÓN NO
DISCURSIVA. MATERIALIDAD EXPANDIDA Y AGENCIAMIENTO
SITUADO EN LA PERFORMANCE LATINOAMERICANA**
DANIELA BERTOLINI

351

“Su pudor y mi inexperiencia”. El ciclo de la menstruación en la
Ciudad de México porfiriana

382

Fausto E. Gómez García

**REPRESENTACIÓN DE MUJERES MEXICANAS
EN FOTOGRAFÍAS DEL SIGLO XIX**
Silvana Berenice Valencia Pulido

414

Construyendo sororidad: experiencias desde el taller de género
de la preparatoria Emiliano Zapata, BUAP-México

448

Rosa Patricia Muñoz Gutiérrez
Gabriela Jiménez Bandala

**VOCES, MEMORIAS Y RESISTENCIAS DE MUJERES
EN ALCANFORES, CHIAPAS: GENTRIFICACIÓN
VERDE Y PERSISTENCIA DE LAS DESIGUALDADES
DE GÉNERO**
MARTHA YURITZIA GALERA MORALES
ANGÉLICA AREMY EVANGELISTA GARCÍA

477

A P O R T E S

New Feminist Perspectives to Understand Gender Gaps in STEM
Education: A Case of Study in Mexico

512

Diana Alethia Guerrero-Hernández
Karla Ramírez-Pulido
Ana Cristina Cervantes-Arrijoa

EN LA MIRA	LILIANA SARAHÍ PARRA CAMPOS	550
	ELLAS AL FRENTE: LIDERAZGOS DE MUJERES LATINOAMERICANAS	
	MARIANA BETZABETH PELAYO PÉREZ	555
	FIDEL GONZÁLEZ-QUIÑONES	
	LA CORRESPONSABILIDAD COMO BASE DEL CAMBIO EDUCATIVO: EL CUIDADO, LAS MUJERES Y LA REFORMA PENDIENTE	
	DOLORES CAMILA NAVARRO SUAREZ	561
	EL 37° ENCUENTRO PLURINACIONAL DE MUJERES, LESBIANAS, TRAVESTIS, TRANS, BISEXUALES, INTERSEXUALES Y NO BINARIAS EN SAN SALVADOR DE JUJUY	
	JAZMÍN AZUCENA MEDA MARTÍNEZ	567
	MITZI ARIADNA TORRES VENEGAS	
	DESEO LÉSBICO: RESISTENCIA FRENTE AL HETEROPATRIARCADO	

Editorial

El eje temático que rige este número, “Cuerpos, voces y resistencias de las mujeres” propone una reflexión sobre las múltiples formas en que los cuerpos y las voces de las mujeres se convierten en territorios de resistencia frente a estructuras patriarcales, coloniales y capitalistas que perpetúan la desigualdad y la exclusión. Las mujeres despliegan acciones políticas, sociales, culturales, artísticas y cotidianas que subvierten los mandatos de género, los silenciamientos históricos y los tabúes que aún persisten en diversos contextos.

Se busca además visibilizar estrategias creativas y alternativas que, desde lo cotidiano o lo colectivo, cuestionan tabúes y promueven cambios sistémicos. Se incluyen las luchas por los derechos sexuales y reproductivos, la justicia reproductiva, el derecho a decidir, la defensa del territorio y el patrimonio, la búsqueda y localización de personas, así como las denuncias frente a las violencias de género. Asimismo, se destaca el papel del arte, la escritura, la pedagogía y la memoria histórica como herramientas de resistencia que amplifican voces, resignifican cuerpos y abren posibilidades para imaginar y construir otros mundos posibles.

PRESENTACIÓN

En este número 64 de la *Revista de Estudios de Género, La ventana*, la sección **La Teoría** se abre con el artículo “Esclavitud, aborto y cuerpo superior. Acerca del cuerpo femenino y su cuidado en la esclavitud colonial” de Jennifer Melissa Alemán Alonso, quien desde una perspectiva filosófica y de género aborda la esclavitud colonial de las Américas y el Caribe. A continuación, Manuel Vázquez Seijido presenta “El cuerpo travesti como resistencia epistémica: reflexiones sobre la insurgencia teórica de Lohana Berkins en los estudios sobre el género”, texto que examina el pensamiento de Berkins como una forma de resistencia epistémica que desestabiliza los binarismos de género y la colonialidad del saber, comprendiendo el cuerpo travesti como territorio de producción de conocimiento. Posteriormente, Gabriela García Hubard, en “Entramados teóricos: entre la *female gaze* y la mirada femenina”, traza un vínculo entre ambas nociones para cuestionar las representaciones cinematográficas patriarcales, retomando el célebre artículo de Laura Mulvey sobre la *male gaze* y dialogando con las propuestas de Iris Brey y Hélène Cixous. Le sigue el texto de Aline de Moura Rodrigues y Daniela Guedes dos Santos titulado “Escreviviendo nuestras madres para hacer frente a ‘nuestra’ historia”, un ejercicio tejido a cuatro manos que reconstruye las intersecciones entre las historias de vida de las autoras y las de sus madres desde el pensamiento feminista negro. En “Estatus ontológico de las mujeres indígenas a partir de la Colonia en México”, Alexis Rosas Morales y Marie Christine Renard Hubert analizan cómo la invasión europea transformó progresivamente el estatus ontológico de las mujeres mesoamericanas,

argumentando que la articulación de jerarquías raciales y de género en la Colonia creó para ellas una doble antítesis de la blanquitud y la masculinidad, vigente hasta nuestros días. El siguiente artículo, “Cuidadoras y artesanas tsotsiles. Textiles para el turismo en el sur de México” de Claudia Elizabeth Tovilla Borraz, Erin Estrada Lugo, David Robichaux, Georgina Sánchez Ramírez y Carla Zamora Lomelí, documenta desde la economía feminista de los cuidados la copresencia del trabajo cotidiano de cuidados con el trabajo artesanal textil para el turismo en Zinacantán, Chiapas, visibilizando la autoexplotación a la que recurren las mujeres artesanas en el mercado turístico. Gerardo Mejía Núñez, en “Asignaturas de género en la UNAM: corpus y canon feministas”, examina la presencia y configuración del canon feminista en los contenidos y bibliografía de las asignaturas de género de licenciatura, advirtiendo sobre el riesgo de nuevas exclusiones epistémicas al delimitar un canon cerrado. Posteriormente, Sughey Daniela Castro Angulo propone en “Narcopatriarcado: genealogías patriarcales de la violencia extrema” la categoría de narcopatriarcado como herramienta conceptual para comprender el entrelazamiento entre patriarcado y narcotráfico en contextos de violencia extrema en México, definiéndolo como un régimen híbrido que articula identidades, control territorial, violencia estética, pedagogías de la crueldad y feminicidio. Para concluir esta sección, Ignacio Lozano Verduzco en “Perspectivas y limitaciones teórico-metodológicas en los estudios de masculinidades: reflexiones sobre una posible política ontológica” señala la tautología que atraviesa este campo —entender a los hombres y la masculinidad como sinóni-

mos— y propone una salida que implica tensar y expandir las perspectivas teórico-metodológicas implicándose corporalmente en ello.

En **Avances de trabajo**, se encuentra el texto de Montserrat Vanessa Quintana López titulado “La cartografía subversiva como herramienta de la praxis espacial lesbiana”, que expone dos trabajos cartográficos autónomos: uno sobre lesbocidios en América Latina y otro sobre el activismolésbico en México, reafirmando su compromiso con visibilizar las espacialidadeslésbicas. A continuación, Daniela Bertolini presenta “El cuerpo como dispositivo de enunciación no discursiva. Materialidad expandida y agenciamiento situado en la performance latinoamericana”, un ensayo que examina cómo ciertas prácticas performáticas contemporáneas subvierten las lógicas normativas de la representación y funcionan como dispositivo de enunciación no discursiva desde la materialidad expandida. El siguiente artículo, “Su pudor y mi inexperiencia. El ciclo de la menstruación en la ciudad de México porfiriana” de Fausto Eduardo Gómez García, analiza seis tesis de la Escuela Nacional de Medicina escritas durante el Porfiriato, mostrando cómo los discursos médicos e higienistas de entonces sustentaron las bases de la concepción contemporánea sobre la menstruación en el país. Silvana Berenice Valencia Pulido, en “Representación de mujeres mexicanas en fotografías del siglo XIX”, analiza cómo los retratos de estudio de mujeres de élite y las fotografías de tipos y costumbres populares construyeron y reprodujeron modelos diferenciados de feminidad atravesados por el patriarcado, la clase y la raza. Posteriormente, Rosa Patricia Muñoz Gutiérrez y Gabriela Jiménez Bandala presentan “Construyendo

sororidad: experiencias desde el Taller de Género de la Preparatoria Emiliano Zapata, BUAP-México”, texto que analiza el impacto de esta estrategia pedagógica en la deconstrucción de estereotipos de género y en la transformación de la rivalidad entre mujeres en alianzas sororas. Para finalizar esta sección, Martha Yuritzia Galera Morales y Angélica Aremy Evangelista García, en “Voces, memorias y resistencias de mujeres en Alcanfores, Chiapas: gentrificación verde y persistencia de las desigualdades de género”, evidencian cómo los procesos de gentrificación verde reconfiguran el territorio y profundizan las desigualdades de género que enfrentan las mujeres de esta comunidad chiapaneca, pese a sus estrategias de resistencia.

El apartado de **Aportes** suma un artículo en inglés titulado “New Feminist Perspectives to Understand Gender Gaps in STEM Education: A Case of Study in Mexico” en el que las autoras Diana Alethia Guerrero-Hernández, Karla Ramírez-Pulido y Ana Cristina Cervantes-Arrijo analizan las brechas y desigualdades de género en las áreas CTIM en México desde una perspectiva feminista y crítica. Examinan cómo los sesgos y estereotipos han contribuido históricamente a la exclusión de las mujeres en estos espacios científicos y educativos.

En la sección **En la mira**, se presentan cuatro textos breves: “Ellas al frente: liderazgos de mujeres latinoamericanas” de Lilia Sarahí Parra Campos; “La corresponsabilidad como base del cambio educativo: el cuidado, las mujeres y la reforma pendiente” de Mariana Betzabeth Pelayo Pérez y Fidel González-Quiriones; “El 37° Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Bisexuales, Intersexuales y No binaries en San

Salvador de Jujuy” de Dolores Camila Navarro Suarez; y finalmente, “Deseo lésbico: resistencia frente al heteropatriarcado” de Jazmín Azucena Meda Martínez y Mitzi Ariadna Torres Venegas.

**ESCLAVITUD, ABORTO Y *CUERPO SUPERIOR*.
ACERCA DEL CUERPO FEMENINO Y SU
CUIDADO EN LA ESCLAVITUD COLONIAL**

Jennifer Melissa Alemán Alonso¹

**SLAVERY, ABORTION, AND *THE HIGHER BODY*.
ON THE FEMALE BODY AND ITS CARE IN
COLONIAL SLAVERY**

¹ Universidad Externado de Colombia, Colombia.
Correo electrónico: jennifer.aleman@est.uexternado.edu.co

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv7i64.8424>

REVISTA DE ESTUDIOS DE GÉNERO, LA VENTANA NÚM. 64, JULIO-DICIEMBRE 2026, PP. 14-46 ISSN 1405-9436/E-ISSN 2448-7724

Resumen

En este artículo abordo la esclavitud colonial de las Américas y del Caribe desde una perspectiva filosófica y de género, enfocándome en la vivencia del cuerpo femenino en esclavitud y en el aborto como práctica de resistencia. Propongo una lectura que articula los conceptos nietzscheanos de cuerpo, *cuerpo superior* y cuidado agresivo con los estudios históricos y feministas que han estudiado la experiencia de las mujeres en esclavitud, la explotación reproductiva y las formas de agencia emergentes en este contexto. Por consiguiente, me empeño por comprender cómo el cuerpo femenino en este caso puede replantear la noción nietzscheana de cuerpo, presentar la posibilidad de *cuerpo superior* y manifestar el cuidado agresivo a partir de la práctica política del aborto, un acto de negación y de resistencia frente a la estructura esclavista. Esta articulación de corrientes teóricas permite repensar la comprensión histórica del cuerpo, al igual que la violencia reproductiva del sistema esclavista y la resistencia del aborto, aportando claves conceptuales para analizar los estudios históricos y filosóficos sobre las mujeres desde su agencia, su vitalidad y su voluntad.

Palabras clave: esclavitud colonial, cuerpo femenino, aborto, *cuerpo superior*, cuidado agresivo

Abstract

This article examines colonial slavery in the Americas and the Caribbean from a philosophical and gender perspective, focusing on

the lived experience of the female body in slavery and on abortion as a practice of resistance. It advances a reading that brings together Nietzschean concepts of the body, *the higher body*, and aggressive care with historical and feminist scholarship on the experiences of slave women, reproductive exploitation, and the forms of agency that emerged within this context. The analysis seeks to understand how the female body in this historical context can reconfigure Nietzsche's notion of the body, open the possibility of a *higher body*, and manifest aggressive care through the political act of abortion, conceived as a gesture of refusal and resistance against the slave system. This theoretical articulation makes it possible to rethink historical understandings of the body, the reproductive violence inherent to slavery, and the resistant significance of abortion, offering conceptual tools for interpreting historical and philosophical studies on women through their agency, vitality, and will.

Keywords: colonial slavery, female body, abortion, *higher body*, aggressive care

RECEPCIÓN: 21 DE NOVIEMBRE DE 2025/ACEPTACIÓN: 12 DE MARZO DE 2026

El cuerpo ha sido lugar de múltiples discusiones filosóficas. De hecho, se han concebido numerosas obras y artículos abarcándolo como un objeto de estudio del que se debe dar cuenta en la filosofía.

Entre estas obras sobresalen las del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, quien replantea las nociones tradicionales sobre el cuerpo, sobre la enfermedad y el cuidado, proponiendo caminos como el del *cuerpo superior* para explicar y justificar tales replanteamientos.

Mi interés principal para el siguiente artículo no radica en desarrollar un estudio hermenéutico sobre las nociones y los conceptos que han rodeado la filosofía de este autor. Mi interés principal estriba en poder ampliar el campo de interpretación de estas nociones y de estos conceptos, para así poder otorgarles un significado político e histórico, con un enfoque de género no planteado por su filosofía. Propongo, entonces, no una lectura de cualquier cuerpo desde la filosofía nietzscheana, sino una lectura del cuerpo femenino en esclavitud del periodo colonial de las Américas y del Caribe. Un cuerpo histórico que vivenció todo un entramado complejo de opresión y que, así mismo, ejerció resistencias a partir de sí y de sus capacidades corporales.

En este sentido, no busco reducir la experiencia de la esclavitud colonial a solo las nociones filosóficas de Nietzsche. Para cumplir con la lectura que propongo, me permito conjugar las nociones y los conceptos de este autor con los estudios y los planteamientos de teóricas que se han encargado de estudiar tal experiencia desde un enfoque de género. Teóricas que se han centrado en las vivencias de las mujeres en esclavitud y en sus formas de resistencia, más específicamente en la práctica de resistencia que implicó el aborto.

Por lo tanto, aquí me empeño por comprender cómo el cuerpo femenino en la esclavitud colonial puede replantear la

noción nietzscheana de cuerpo, presentar la posibilidad de ser un *cuerpo superior* y manifestar, a través de la resistencia, un cuidado político de sí que se articula con el cuidado agresivo planteado por Nietzsche en sus postulados. Espero que, a partir de esta empresa que recorro, se demuestre que los conceptos filosóficos no son estáticos ni totalmente abstractos, que se pueden reinterpretar para realidades históricas específicas y que tienen la capacidad de darnos una perspectiva crítica de los sucesos.

La primera sección del artículo está dirigida a abarcar la noción de cuerpo y de *cuerpo superior* en Nietzsche, en donde me apoyo principalmente de este filósofo para comprender y esbozar la perspectiva de cuerpo que me interesa. No obstante, también me sirvo de autores y de autoras que lo han estudiado, para complementar esta perspectiva. La segunda sección aborda el tipo de cuidado que implica el *cuerpo superior* planteado por Nietzsche, un cuidado activo que busca provocar conflicto con el entorno.

La tercera sección presenta una contextualización de la situación de las mujeres en esclavitud durante el periodo de la colonia en las Américas y en el Caribe, en donde me sirvo de teóricas que han trabajado esta situación desde el enfoque de la mujer y su agencia, y quienes han postulado al aborto llevado a cabo por estas mujeres como una práctica política de resistencia.

La cuarta y la quinta sección conciernen a la propuesta de lectura sobre cómo el *cuerpo superior* y el cuidado precisados pueden emerger como posibilidades en la situación de los cuerpos femeninos estudiados. En estos apartados se

trata de recoger y de articular los conceptos y las nociones nietzscheanas sobre el cuerpo con las interpretaciones que realizan las teóricas sobre la situación en cuestión. Y, por último, se da una conclusión de la lectura aquí esbozada, con aclaraciones que pueden servir para seguir pensando esta propuesta.

Cuerpo y *cuero* *superior* en Nietzsche

Nietzsche comienza una tradición filosófica que sugiere una mirada diferente del cuerpo. Con él, este adquiere dimensiones epistemológicas y ontológicas que lo insertan como un objeto de estudio imprescindible para la filosofía. Para comprender mejor la concepción nietzscheana del cuerpo es menester dirigirnos a la diferencia que en alemán se tiene entre las palabras *Körper* y *Leib*, que en castellano se traducirían indistintamente como “cuerpo”. Según Aurenque (2022) y Pawelski (2023), *Körper* refiere más a extensión, substancia y/o cuerpo en el sentido mecánico e inorgánico. En cambio, *Leib* remite a vida, a la condición material humana que define su existencia. En este sentido, Nietzsche acude al segundo término para construir su noción de cuerpo, demostrando que este es una materialidad a partir de la cual la experiencia humana se muestra vulnerable, compleja, profunda e, incluso, enferma.

A partir de *Leib* podemos concebir tres características imprescindibles que tiene el cuerpo para Nietzsche. En primer lugar, el cuerpo es la sede de la vida misma y, por ende, de los pensamientos, pues no solo los seres humanos existimos como

singularidades corporeizadas, sino que pensamos por y mediante esta singularidad. Es esta condición material, cuando no espiritual, la fuente de los sentidos que le otorgamos al mundo y a nuestras experiencias, por lo que negarla, como lo han hecho varias tradiciones en filosofía, supone negar de entrada la misma “razón” humana. A respecto de esto, Zaratustra, vocero y apoderado de la filosofía nietzscheana, declara:

El despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. (Nietzsche, 1984, p. 60)

En segundo lugar, el cuerpo es también para Nietzsche, como se vio en la precedente cita, una pluralidad en unidad. Es decir que, en la singularidad corporeizada que somos confluyen una multiplicidad de potencias que se encuentran en constante tensión entre ellas. Esta tensión o conflicto es parte constitutiva del cuerpo, es parte del impulso vital que somos y que Nietzsche (1984) llama *voluntad de poder*. De hecho, según el autor Pearson (2022), esta tensión

de fuerzas es menester, porque con ella se engendra el poder del cuerpo de actuar; se concibe aquella voluntad de poderío que conlleva el vivir, el dominar, el transformar, el superar y el dar sentido. Por ello, el Zaratustra de Nietzsche no duda en abogar por que:

└ Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino –así te lo enseñó yo– ¡voluntad de poder! Muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio que la vida misma; pero en el apreciar mismo habla –¡la voluntad de poder!– Esto fue lo que en otro tiempo me enseñó la vida: y con ello os resuelvo yo, sapientísimos, incluso el enigma de vuestro corazón. (Nietzsche, 1984, p. 172)

En tercer lugar, según precisa Aurenque (2022), el cuerpo nietzscheano es un cuerpo enfermo por definición. Esto no solo porque el *Leib* contiene en sí mismo degeneraciones fisiológicas que acompañan a toda vida corporal, sino también porque, a nivel existencial, en sus mismas carencias corporales, el cuerpo es una singularidad sin destino fijo, sin certidumbres vitales e instintivas que le dibujen un camino o un proyecto específico a seguir. El *Leib* siempre se encuentra en una encrucijada existencial, en una encrucijada hermenéutica que le otorga la insoslayable condición de enfermedad.

Entonces, mediante la precisión que se realiza aquí del cuerpo, no es posible acuñar el *Leib* para justificar la noción de una razón

alejada de la corporalidad individual cotidiana, pues como se precisó, la materialidad que somos en vida es la que permite el surgimiento de los significados que le damos a nuestro mundo. Es por ser cuerpo en nuestra cotidianidad –sentir, escuchar, ver y hablar a través de este– que pensamos, idealizamos y actuamos, no al revés.

En consecuencia, si los pensamientos se originan a partir de la cotidianidad material que nos constituye, una cotidianidad compleja, con carencias y degeneraciones fisiológicas constantes, pero también llena de incertidumbres y multiplicidades en tensión, las ideas, los conceptos y, en general, el razonamiento humano provienen de la enfermedad existencial que encarnamos en tanto cuerpos. Una enfermedad que remite a tales carencias fisiológicas y existenciales que no nos permiten acoger una certidumbre instintiva sobre la vida, pero que resultan siendo las fuentes mismas de nuestra vitalidad, proyección y capacidad de acción.

Así pues, en Nietzsche, la enfermedad hace parte de toda singularidad corporal y es interpretada en tanto la condición del cuerpo que lo lleva a actuar, pensar e, incluso, a filosofar –se conjuga directamente con la *voluntad de poder*–. Además, como lo veremos a continuación, la enfermedad se presenta como un estimulante de la salud del cuerpo, un punto de partida importante para la reflexión y, así, para el *cuerpo superior*. En su obra *Ecce Homo*, el autor recalca lo siguiente a propósito de su experiencia con la enfermedad:

└ Me puse a mí mismo en mis propias manos, me hice a mí mismo volver a estar sano: la condición para ello

–cualquier fisiólogo lo admitirá– es la de estar sano en el fondo. [...] el estar enfermo puede resultar incluso un energético estimulante para la vida, para vivir-más. Así es de hecho como se me muestra ahora aquel largo período de enfermedad: descubrí la vida como por primera vez, incluido yo mismo; saboreé todas las cosas buenas e incluso las pequeñas cosas como no es fácil que otros puedan saborearlas, –hice de mi voluntad de salud, de vida, mi filosofía–. (Nietzsche, 2005, p. 28)

De manera que, de acuerdo con lo anterior y pasando a hablar acerca del *cuerpo superior*, en Nietzsche este no refiere a un cuerpo ideal, único ejemplo para el ser humano, sino que depende de cada materialidad singular y sus posibilidades corporales –depende de cada *Leib* individual–. Un *cuerpo superior* es aquel que concuerda con su propia *voluntad de poder*. Es decir, es aquel que, como Nietzsche en la cita precedente, atiende a su voz propia, se escucha a sí mismo, concientizándose y reconociendo no solo sus posibilidades, sino también su propia condición de enfermedad para poder significarse a sí y a su mundo genuinamente –para poder sanar–. A este respecto, la autora Aurenque (2022) declara:

Crear un “cuerpo sano”, “superior”, significa entonces permitir que un individuo determine desde sí mismo, es decir, ajeno a las reglas provenientes de cualquier tipo de

autoridad externa –divina, social o cultural– la forma de vida que ha de seguir, la forma en la que interpreta y asume ser su cuerpo. (p. 163)

Así, un *cuerpo superior* significa y dirige su existencia sin recurrir irreflexivamente a autoridades externas. Siembra una sabiduría vital, o como lo nombra Nietzsche (2005), una *filosofía* que termina en un cultivo amoroso del propio cuerpo, un cuidado de aquella corporalidad enferma que surge a partir de y para sí misma. Según el autor Gel (2020), este pretendido cultivo del *cuerpo superior* sugiere hacer de las ideas cuerpo, invita a incorporar el sentido encontrado de la vida, llevándolo a una *praxis* vital que evoque una forma para vivir partiendo de nuestra multiplicidad, complejidad y carencias. El *cuerpo superior* es una forma de vivir, un ideal individual, o como lo declara Nietzsche (2008):

[...] un ideal singular, tentador, pleno de peligro, del que no queremos convencer a nadie, porque no concedemos fácilmente a nadie el *derecho a él*: el ideal de un espíritu que ingenuamente, es decir, sin quererlo y desde una rebosante plenitud y poderío, juega con todo lo que hasta ahora ha sido llamado santo, bueno, intangible, divino; para el cual lo más elevado en lo que el pueblo tiene con razón su medida del valor significaría tanto como peligro,

decadencia, rebajamiento o, por lo menos, descanso, ceguera, olvido temporario de sí; el ideal de un bienestar y una benevolencia humana–sobrehumana que con mucha frecuencia parecerá *inhumana*. (p. 104)

El cuidado agresivo nietzscheano] Hablando de la *praxis* vital que supone el *cuerpo superior* sustentado por Nietzsche, emerge una categoría importante que no podemos dejar de lado. Esta categoría es la de cuidado. Esto debido a que, el cuerpo es un *cuerpo superior* porque cuida de su *voluntad de poder*, cuida de sí mismo al escucharse, al significar y actuar de acuerdo con sus potencialidades y carencias. Se cultiva amorosamente a partir de ello, aprendiendo a vivir con su enfermedad fisiológica–existencial, sin dejar apagar aquel impulso vital que lo lleva a habitar un mundo, transformarlo, darle sentido, dominarlo.

Ahora bien, entendiendo que el *cuerpo superior* no refiere a un solo ideal a partir del cual se deben regir todos los cuerpos, tampoco lo es el cuidado que le atañe. En Nietzsche no existe una única salud, una única forma de cuidar del cuerpo para todos–el cuidado emerge de la corporalidad individual–. No obstante, una característica particular que se percibe tiene el concepto de cuidado y de salud en este autor es la de agresividad. Como vimos en la anterior cita de Nietzsche (2008) hablando acerca del *cuerpo superior*, este es un cuerpo peligroso, que juega con los valores culturales

de la sociedad, pues reconoce que aquellos han intentado apagar el impulso vital de la corporalidad que quiere recuperar y avivar. El autor da cuenta de que las formas de poder y de control social en Occidente han intentado debilitar al *Leib*, sofocar sus multiplicidades y reprimir su *voluntad de poder*. Por lo que, el cuidado del *cuerpo superior* implica suscitar conflicto con estas normas a favor del propio cuerpo y, por tanto, conlleva a incomodar con el entorno a favor de su vitalidad. Al respecto de esto el autor declara:

[...] los nuevos, los sin nombre, los difíciles de entender, nosotros, partos prematuros de un futuro no verificado todavía, [que] necesitamos, para una finalidad nueva, también un medio nuevo, a saber, una salud nueva, una salud más vigorosa, más avisada, más temeraria, más alegre que cuanto lo ha sido hasta ahora cualquier salud. (Nietzsche, 2008, p. 104)

La salud y el cuidado de la *voluntad de poder* son interpretados acá como explosivos, destructores de la cultura que pretende controlar al cuerpo, pues permiten que este realice una transvaloración del espacio y del mundo de la ley y de la norma, lo que muchas veces genera incomodidad y se percibe como amenaza. De hecho, el autor acentúa la naturaleza del *Leib* como una naturaleza belicosa; el cuerpo es confrontación, es

tensión no solo a través de las multiplicidades de fuerzas orgánicas con las cuales se compone, sino también es confrontativo con el entorno, pues es *voluntad de poder*, de vivir y, por tanto, de actuar en, de transformar a y de imponerse ante el mundo para habitarlo y vivirlo. Acerca de esta belicosidad el autor sustenta:

└ Por naturaleza soy belicoso. Atacar forma parte de mis instintos. Poder ser enemigo, ser enemigo: esto presupone tal vez una naturaleza fuerte y, en cualquier caso, es lo que ocurre en toda naturaleza fuerte. Esta necesita resistencias y, por lo tanto, busca la resistencia; el pathos agresivo forma parte de la fuerza. (Nietzsche, 2005, p. 35)

Así pues, la agresividad se entiende acá como una característica fundamental a la hora de hablar del cuidado del propio cuerpo, pues la agresividad hace parte de su vitalidad. Más aun, el cuidado nietzscheano al buscar conflictuar con el mundo y sus normas también busca implantar y crear nuevas formas. Esto debido a que, como se mencionó anteriormente, la *voluntad de poder* que se intenta avivar mediante el cuidado agresivo es una voluntad de vivir que desea (*pathos*) dominar, extenderse. A esta no le basta solo con sobrevivir, sino que aboga por crecer, intensificarse y aumentar su poder (Vásquez, 2012) y, por tanto, aboga por ser una voluntad creadora.

Tal es la voluntad de un pintor que con sus obras busca extender sus ideas y representaciones en el tiempo y espacio, tal es la voluntad del escritor que con sus libros ansía intensificar su poder al ser influencia en el pensamiento de otros por medio de sus postulados. El cuidado agresivo le permite al cuerpo crecer en poder, dominar, crear nuevas formas que se intensifiquen y se expandan cada vez más. De ninguna manera permite que este se subordine y siga irreflexivamente autoridades externas; busca desde sí crear nuevas reglas, obras, acciones y prácticas. A propósito de la salud y del cuidado que animan esta voluntad, Groys (2022) plantea “La salud agresiva, por el contrario, lucha no por nada o por un no-orden, sino para imponer un nuevo orden. El sujeto de esta lucha puede perder la batalla, pero nunca estaría dispuesto a aceptar una nueva esclavitud” (p. 40).

En consecuencia, el cuidado es agresivo por cuanto protege la *voluntad de poder* belicosa del cuerpo, un impulso que siempre resulta impositivo, intenso y peligroso para muchas normas sociales y culturales que lo reprimen. Empero, aunque la *voluntad de poder* y su cuidado dependan de la singularidad corporeizada, es decir, de un individuo y sus potencias, tensiones y carencias, esto no quiere decir que el cuidado de Nietzsche sea egoísta *per se*. Es decir, no se omite la posibilidad de que la enfermedad existencial que esté padeciendo un cuerpo la padezcan otros y, por tanto, de que el cuidado de un cuerpo haga eco en otras corporalidades. Esto se percibe en el mismo Nietzsche (2008), quien por medio de sus escritos y pensamientos propone un cuidado

para “[...] los nuevos, los sin nombre, los difíciles de entender, nosotros [...]” (p. 104), que no únicamente para sí mismo.

La esclavitud y el cuerpo femenino

Durante el periodo colonial en las Américas y en el Caribe, la esclavitud era considerada uno de los recursos más comunes y eficaces para incrementar el capital de los imperios colonizadores. Según lo constata Pineda (2021), la esclavitud fue adoptada en toda América, sin excepción, en tanto un negocio lucrativo que permitió la recuperación y el sostenimiento de las monarquías europeas, así como favoreció la consolidación del poder colonial. Esta práctica económica sometió a millones de personas de pueblos originarios y provenientes de África a trabajos forzosos, entre estos, el trabajo de la tierra, la fabricación de materiales y las labores domésticas. Así, estas personas eran obligadas a estar subyugadas bajo las órdenes y los deseos de un amo capitalista, hombre europeo poseedor de recursos económicos y autoproclamado señor (Pineda, 2021), quien los compraba y trataba tal cual como mercancías.

No obstante, más allá de explicar el funcionamiento de la economía esclavista de las colonias, mi interés radica en las vivencias de los cuerpos sometidos en esclavitud. Más específicamente, me centro en los estudios que abordan la vivencia de los cuerpos femeninos sometidos a la esclavitud colonial por la

² Esther Pineda G. (2021) da cuenta de que, en cuanto a la trata de personas provenientes de África y la esclavitud, estas tuvieron lugar en toda América. No obstante, la autora afirma que hubo algunos países de la región que recibieron más población africana para explotar, principalmente aquellos con mejor acceso marítimo desde África, como Brasil, Colombia, Venezuela y las Islas del Caribe como Cuba y Puerto Rico.

³ Empero, es menester remarcar que la esclavitud se manifestó de manera diversa en la región que estoy abordando y que las vivencias de las mujeres presentaron diferencias importantes que aquí no se trabajarán. Un contexto que no se aborda en este escrito, pero que creo necesario recalcar es el que precisa la autora Aura Cumes (2020), quien estudia el proceso colonial desde la experiencia de las mujeres indígenas bajo el colonialismo en Guatemala. A partir de su análisis histórico y antropológico demuestra que, en la época colonial se dio una jerarquización racial acentuada en el territorio estudiado, en donde la población negra, mujeres y hombres, presentaban mayores privilegios sobre los indígenas. En particular, la autora precisa que la mujer indígena estaba en el nivel más bajo de la jerarquía racial y estuvo sometida a la esclavitud tanto en el espacio doméstico del colonizador, como en el espacio del trabajo productivo, construyendo así una identidad histórica que aún en la actualidad se va a seguir teniendo de la mujer indígena en el país en cuestión.

⁴ Es importante precisar acá que, para promover el embarazo en las mujeres, unos amos recurrían al matrimonio entre esclavos, mientras

trata transcontinental de personas africanas². Cuerpos, quienes considerados como materia inerte no solo eran golpeados, aseados, conducidos, desechados y asesinados como los demás esclavos, sino que también eran preñados a favor del capital imperial. De hecho, como lo plantea Pineda (2021), las mujeres esclavas no solo eran forzadas, como los hombres, a hacer trabajo productivo, sino también eran víctimas de una significativa explotación sexual y reproductiva a favor de la economía esclavista³.

El cuerpo de las mujeres esclavas era dominado por un control biopolítico sobre sus embarazos y partos, un control que buscaba promover la natalidad esclava y, así, ahorrarle varios centavos al amo. Como sugiere Spicker Morales (1996), las mujeres eran sometidas a presiones demográficas a favor de la reproducción de esclavos que ya nacían cautivos, pues resultaba ser más rentable para el amo tener mano de obra esclava promoviendo el embarazo en las mujeres, que comprando a personas en los puertos⁴. De hecho, esta misma autora precisa que en 1750 y 1810 se empezó a generar una decadencia en el aprovisionamiento de

esclavos en el Caribe, en Cartagena más exactamente, lo que generó aún más control biopolítico sobre el cuerpo femenino en las colonias, pues viendo que se reducía cada vez más el número de puer-
tos que legitimaran la compra de personas, los amos recurrían a la capacidad de gestación de quienes pensaban eran *sus* mujeres.

que otros tenían relaciones sexuales no consensuadas con aquellas mujeres para procrear más mano de obra (Sarmiento Ramírez y González Blanco, 2022).

En consecuencia, durante el periodo colonial, el cuerpo femenino en esclavitud era usado no solo para trabajos domésticos, sino también para llevar en sus vientres la propiedad de otros, en este caso, el beneficio del amo. Como lo recalca Morgan (2004), la gestación y la maternidad eran negocios, labores productivas que operaban como mecanismos de reproducción esclava que perpetuaban el sistema opresor, patriarcal y racista imperante en las colonias. No eran considerados acontecimientos gratos en la vida de las mujeres, sino que eran llevados a cabo muchas veces bajo la obligación, el castigo y la violencia sexual.

Es más, como precisan Sarmiento Ramírez y González Blanco (2022), muchos de los embarazos eran el resultado de violaciones perpetradas por los hombres blancos, pues la violencia sexual sobre las mujeres esclavas era continua por parte de los amos, los mayores y los esclavistas. Asimismo, estos autores resaltan que los embarazos, así como las maternidades, eran vividas bajo constantes castigos. Las mujeres embarazadas eran cruelmente maltratadas y obligadas a seguir cumpliendo labores arduas sin importar su condición⁵, y las madres esclavas pocas veces podían cuidar y criar a sus hijos, quienes

⁵ No sobra recalcar que, según comentan Sarmiento Ramírez y González Blanco (2022), los castigos

infligidos a las mujeres embarazadas bajaron exponencialmente luego de la falta de aprovisionamiento de esclavos. Por lo que, las embarazadas pudieron haber recibido menores castigos y hasta mejores tratos en esos momentos.

⁶ Al igual que las mujeres de las que hablan los estudios citados, la autora Aura Cumes (2019) declara que la vida reproductiva de las mujeres indígenas en lo que ahora se conoce como Guatemala tampoco ocurría en condiciones favorables. Las mujeres indígenas eran también separadas de sus hijos o raptadas de manera masiva para criar hijos ajenos.

eran llevados desde el nacimiento a los “criaderos de criollos”, en donde las condiciones no eran aptas para una vida humana. A muchas les tocaba ver a sus hijos e hijas morir muy pequeños, mientras que otras, desde la impotencia, veían cómo enfermaban, sufrían y eran, desde tan temprana edad, forzados brutalmente a trabajar⁶. A continuación, una declaración de la mulata Paulina, esclava de una colonia española, en donde se nos muestra en breves palabras todo un entramado complejo de la vivencia de las mujeres esclavas en la época colonial:

[...] desde chiquita es esclava de Oviedo, que ha tenido tres hijos y se halla embarazada; que los dos primeros, llamados Josefina y Helénida, son de su amo, el tercero del negro Joaquín gangá y el que tiene en el vientre de Sotero criollo. Que su amo la gozó contra su voluntad sin ser mujer, pues no se puede querer a quien trata mal; que la conquistó a fuerza de cuero, como lo manifiesta su cuerpo; que la ha castigado de todos modos a su antojo, excepto el boca abajo. Que la mandó pegar por el negro Jacobo cuando vino su amo del Norte y la encontró embarazada de cuatro meses, poniéndole después unos trozos amarrados con grillos a los pies, que los llevó nueve meses como lo saben todos [...] que en los dolores de parto por caridad se

los quitó el mayoral... (García, 2003, citado en Sarmiento Ramírez y González Blanco, 2022, p. 127)

Sin embargo, y aun cuando las mujeres y sus cuerpos en esclavitud se veían diariamente sometidos a controles, agresiones, gestaciones y partos, existían complejas tramas de resistencia contra la estructura esclavista, tramas que emergían a partir de estas mismas mujeres (Camp, 2002). Entre estas resistencias estuvo la práctica del aborto⁷. Una práctica subversiva que afirmaba a las sujetos como agentes, si bien no totalmente de sus vidas y trabajos, sí de sus corporalidades, más específicamente, de sus capacidades y conocimientos para engendrar vidas (Ugueto-Ponce, 2021)⁸.

A este respecto, según Camp (2002), Ugueto-Ponce (2021) y Sarmiento Ramírez y González Blanco (2022), para muchas mujeres el aborto devino en una acción política que no solo consistía en la interrupción voluntaria del desarrollo de un embrión o feto en el útero del cuerpo femenino, sino también en la interrupción del sistema esclavista de las colonias. Además, como lo precisa la autora Ugueto-Ponce (2021), esta práctica era realizada en colectividad por varias mujeres. La autora declara que, entre las mujeres sometidas a la esclavitud subyacía un conocimiento común

⁷ La autora Ochy Curiel (2007) nos recuerda que existieron diversas formas en que las mujeres se resistieron a la esclavitud. Pone de ejemplo el estudio de la dominicana Celsa Albert, quien denomina cimarronaje doméstico a las formas cotidianas de protesta y resistencia de las mujeres, dentro de las cuales estuvo el desperdicio de productos domésticos, los abortos autoinducidos, entre otros, que se han llamado “operaciones tortuga” en las Casas Grandes de los amos. Además, Curiel (2007) afirma que las mujeres también tenían formas radicales y arriesgadas para salirse de la realidad esclavista, como las diversas fugas de mujeres de varias edades y naciones.

⁸ Para la época colonial aquí analizada, el aborto era asumido en las bases jurídicas como “[...] la expulsión provocada y premeditada del producto de la concepción, antes del término natural de la preñez” (Escriche, 1874, p.112). Asimismo, se entendía que existía el aborto

natural o espontáneo y el voluntario o provocado: “el primero es efecto de la acción de causas predisponentes ó determinantes que obran por sí mismas, independientemente de la voluntad o intención de persona alguna: y el segundo es efecto de algún medicamento que se tomó o de alguna operación que se hizo con el objeto de procurarlo”. (Escrache, 1874, p.112). En este caso preciso, me refiero al aborto provocado.

en torno a los procesos de salud y enfermedad, vida y muerte, gestación y partos, y una amplia comprensión etnobotánica sobre plantas abortivas. Saberes colectivos, en su mayoría de tradición africana, que ayudaban a las mujeres a sobrellevar sus abortos, pero que, así mismo, eran construidos y difundidos con un objetivo político específico. Entre este conocimiento herbario sobresalía el uso de: el cornezuelo de centeno, el enebro, la ruda, el laurel, el perejil, el azafrán, el culandrillo, el altramuz, entre otros (Sarmiento Ramírez y González Blanco, 2022).

Según la autora Ugueto-Ponce (2021), un ejemplo, entre muchos, que logra manifestar y rememorar aquel saber colectivo, cultural y político que poseían las mujeres para tratar sus cuerpos en gestación y llevar a cabo la práctica del aborto en tanto acto de resistencia es la obra artística de Joscelyn Gardner, titulada *Retratos Creoles III*, la cual se basa específicamente en las mujeres esclavizadas de las plantaciones del Caribe⁹.

Los retratos litográficos que presenta la artista Joscelyn Gardner revelan peinados tradicionales africanos entrelazados en collares de hierro, los cuales hacen referencia a los collares empleados para castigar a las mujeres esclavas que abortaban. Asimismo, en cada retrato se observa cómo nace del collar un espécimen botánico, el cual remite a las plantas que consumían estas mujeres para realizarse el aborto. Es una obra que no solo demuestra la importancia política que el

⁹ La obra aquí descrita se puede encontrar en el siguiente enlace: <https://www.joscelyngardner.org/creole-portraits-iii>

aborto tuvo en el periodo que se trabaja, sino también da cuenta del conocimiento etnobotánico que las mujeres apropiaron para interrumpir sus embarazos, un conocimiento usado de manera diferenciada dependiendo de cada mujer, pues cada una usaba diferentes plantas para ello, pero que servía al mismo propósito.

Cuerpo superior femenino] Para entender al cuerpo femenino, más exactamente al cuerpo de aquellas mujeres en esclavitud, el cual traté en el apartado precedente, como una posibilidad de *cuerpo superior*, es necesario, primero, recontextualizar sus corporalidades bajo el paradigma del *Leib* nietzscheano. Esto me permitirá tomar distancia de la concepción mecánica que históricamente en Occidente se le ha adjudicado al proceso de gestación y parto, y abarcar la corporalidad de estas mujeres en tanto singularidades corporeizadas complejas, con multiplicidades de potencias en tensión, a partir de las cuales surge el aborto como una acción y un sentido nacidos del impulso vital que son.

Sin embargo, dada la complejidad del fenómeno de la esclavitud y las constantes agresiones, abusos y controles que se ejercían sobre el cuerpo femenino, es imprescindible repensar también el *Leib* para interpretar a este cuerpo. Esto porque, como se precisó con las autoras mencionadas, estas mujeres no solo encarnan, en tanto que vidas corpóreas, carencias fisiológicas e incertidumbres existenciales, esto es, no solo encarnan

la enfermedad que son como cualquier *Leib* cotidiano. Sino que, además, se ven sometidas a un perpetuo tormento físico y existencial más allá de la vida ordinaria (Camp, 2002; Morgan, 2004; Pineda, 2021; Ugueto-Ponce, 2021; Sarmiento Ramírez y González Blanco, 2022) un tormento dentro del cual el paradigma nietzscheano del cuerpo no ha sido concebido.

Por lo tanto, aquí propongo comprender al cuerpo femenino como un *Leib*, una materialidad existente compleja, vulnerable, profunda y enferma que, igualmente, experimenta condiciones externas que abusan más de su materialidad, lo cual hace que en ese mismo cuerpo vivo se maximice su vulnerabilidad y se lleve aquella enfermedad existencial al límite. Esto último sugiere que las carencias físicas, las incertidumbres existenciales y las multiplicidades en tensión –todo lo que configura el impulso vital que es la *voluntad de poder* (Nietzsche, 1984)– son aumentadas y complejizadas a la luz de la situación esclava.

En este sentido, partiendo del *Leib* construido para el cuerpo femenino en esclavitud –cuerpo que es obligado por fuerzas externas a gestar y a parir hijos e hijas en pro de la reproducción esclava, pero que también ejerce acción política recurriendo al aborto– se puede repensar el *cuerpo superior*. Para ello, creo necesario hacer tres precisiones concretas que aquí soporten esta posibilidad.

La primera concierne al nivel de conocimiento que tenían las mujeres sobre sus propias corporalidades, un conocimiento que devino en estrategia política. Como bien se precisó con la autora Ugueto-Ponce (2021), las mujeres poseían un saber evidente

sobre los procesos de vida y muerte, y sobre los procesos de gestación y parto. Este es un saber que, no solo supuso una actitud reflexiva de sí, autoconociendo sus posibilidades de ser matrices de vida humana, sino que también supuso ir en contra de las relaciones externas de poder en las que estaban inmersos los cuerpos femeninos.

El conocimiento de ginecología y de etnobotánica de las mujeres les permitía recuperar sus cuerpos de las fuerzas externas que las obligaban a ser maquinarias para el amo, decidir sobre sus cuerpos en gestación y llevar a cabo la interrupción voluntaria de sus embarazos. Por lo tanto, se puede interpretar que estas mujeres, desde sí mismas, desde sus conocimientos, capacidades y posibilidades corporales, actuaban como agentes que buscaban recuperar su *Leib* a partir del aborto, sin dejarse subsumir irreflexiva y totalmente por las fuerzas externas de su entorno. Eran agentes con un alto nivel de autoconocimiento fisiológico, el cual las ayudaba a desarraigarse, así fuera solo por unos instantes, de la maquinaria colonial y capitalista, demostrando la emergencia de un *cuerpo superior* a partir de y a pesar de las circunstancias esclavizantes.

Pero, además, la segunda precisión concierne a que como *Leib* se propone que estas mujeres estaban relacionadas con su enfermedad de otra forma. Es decir, no solo eran personas con carencias fisiológicas y existenciales, sino que, además, estas carencias se maximizaban a la luz de las fuerzas externas que las esclavizaban. Entonces, si queremos leer al cuerpo femenino como *cuerpo superior* en este caso, las mujeres esclavas, de las cuales se habla a partir las autoras mencionadas, no solo conocían sus

capacidades y posibilidades de gestación y parto, sino que también eran conscientes de su situación esclava. Una situación que las hacía ser cuerpos aún más vulnerables a las incertidumbres y carencias existenciales y fisiológicas. Por lo que, a partir de este conocimiento de sí, no solo de sus capacidades sino también de su enfermedad maximizada, surge el aborto como actitud agonal con la finalidad de no seguir siendo maquinaria de esclavos y de, como lo plantea la autora Ngo Mbeb (2023), no extender tal en-

¹⁰ La autora Ngo Mbeb (2023) precisa que muchas mujeres, a partir del aborto, querían evitar que sus descendientes vivieran la misma vida de esclavitud, sufrimiento y explotación.

fermedad llevada al límite a otras vidas futuras¹⁰.

La tercera precisión, que complementa la anterior, consiste en la *incorporación* del sentido político que pudo conllevar la práctica del aborto, un sentido declarado por los estudios nombrados. Como ya se sabe, la sabiduría vital que supone tener el *cuerpo superior* también consiste en que él mismo escuche y encarne su propia *voluntad de poder*, reconocida por un proceso constante de reflexión y detenimiento (Nietzsche, 2005). Así que, a partir del conocimiento de las mujeres de sus corporalidades, multiplicidades, incertidumbres y carencias maximizadas, se puede interpretar que surge desde el cuerpo un sentido político. Un sentido político de resistencia a través del cual las mujeres destinan las acciones sobre sus cuerpos en gestación y viven acorde al impulso vital que son.

Por consiguiente, el aborto como práctica subversiva se puede leer en tanto la encarnación del impulso vital de las mujeres, que empezó a ser comprendido e *incorporado* tras un autoconocimiento y un detenimiento sobre sí mismas, sobre sus

corporalidades femeninas, agredidas y sometidas. El *cuerpo superior* aquí lo leo en la mujer que, a partir de su situación, de sus capacidades y de su enfermedad llevada al límite, decidió, reconociendo la agencia que podía tener, practicar el aborto sobre su propio cuerpo¹¹ —es la mujer que incorpora la idea política de resistencia a través de aquella práctica que bien puede llevarla a castigos inefables, a más daños fisiológicos e, incluso, a la muerte—.

¹¹ Es menester aclarar que no anulo la posibilidad de que el cuerpo superior se manifieste de otras formas, diferentes a la práctica del aborto. Durante el periodo trabajado hubo otras prácticas de resistencia que bien pueden interpretarse también bajo los conceptos nietzscheanos trabajados.

Por lo tanto, si replanteamos el *cuerpo superior* nietzscheano a la luz de esta situación, este sería considerado en tanto un “ideal singular, tentador, pleno de peligro, del que no queremos convencer a nadie, porque no concedemos fácilmente a nadie el *derecho a él*” (Nietzsche, 2008, p. 104), que es capaz de jugar políticamente con la autoridad colonial a partir del autoconocimiento adquirido de su corporalidad y de su propia enfermedad potencializada. Lo cual supone el desarrollo de prácticas de resistencia como el aborto que buscan una reapropiación de sí, del propio cuerpo tantas veces enajenado. El cuerpo femenino en este caso puede ser “el ideal de un bienestar y una benevolencia humana-sobrehumana que con mucha frecuencia parecerá *inhumana*” (Nietzsche, 2008, p. 104).

El cuidado agresivo del aborto] Tal y como precisé anteriormente, no se puede hablar de un *cuerpo superior* sin abordar el cuidado que le atañe. En el caso concreto de las mujeres esclavas de las

que hablan las autoras citadas, el *cuerpo superior* que encarnan refleja el cuidado agresivo nietzscheano esbozado. Esto porque interpreto que el aborto es una acción política que se erige como una posibilidad de manifestación de la *voluntad de poder* belicosa de los cuerpos femeninos, una manifestación que es reprimida por las autoridades coloniales esclavistas.

El cuidado de la *voluntad de poder* que supone el aborto es un gesto agresivo con el entorno colonial. Ugueto-Ponce (2021), Sarmiento Ramírez y González Blanco (2022) y Ngo Mbeb (2023) constatan que el aborto afectaba, de manera negativa, a la maquinaria esclavista: era considerado peligroso para el sistema, pues significaba menos mano de obra para los trabajos.

Así pues, la agresividad de la *voluntad de poder* que quiere imponerse en un mundo, crecer, crear, intensificarse y aumentar su poder en él así esté en contra de las autoridades morales externas está latente en el aborto. Esto porque, se demuestra con las autoras citadas que esta práctica política impone la agencia de los cuerpos femeninos sobre el mundo de la ley y de la norma esclavista, erigiéndose en contra de este, de su maquinaria. La agresividad del aborto se puede considerar como un bienestar del propio cuerpo, un cuidado de sí misma y de su agencia que implicó la destrucción del entorno que reprimía constantemente el impulso vital del cuerpo femenino.

Además, este cuidado que se está argumentando existe en estas corporalidades no es totalmente egoísta *per se*, al igual que el cuidado nietzscheano. Corroborándolo con el conocimiento

colectivo etnobotánico y de ginec obstetricia que tenían las mujeres, el aborto era una práctica con todo un entramado comunitario detrás (Ugueto-Ponce, 2021). No era, pues, una práctica completamente individual, sino que los saberes podían llegar a hacer eco en otros cuerpos, en otros cuerpos viviendo la misma situación, haciendo del cuidado agresivo uno que trascendía a más mujeres.

Conclusión] En definitiva, considero que la lectura aquí propuesta, que sugiere abarcar la vivencia de las mujeres esclavas durante el periodo colonial de las Américas y del Caribe –vivencia de la que dieron cuenta las autoras mencionadas, pero que no pretende en este escrito representar la totalidad de lo acontecido– desde los conceptos filosóficos trabajados por Nietzsche sobre el cuerpo, puede ampliar el horizonte de comprensión y de discusión de la situación histórica presentada y, más específicamente, de la práctica del aborto llevada a cabo. Una práctica que un gran número de teóricas se han propuesto estudiar, y que todavía sigue siendo imprescindible para los estudios históricos y filosóficos sobre las mujeres.

Las teóricas aquí citadas nos ofrecen interpretaciones acerca de la esclavitud colonial en donde se evidencia que las experiencias de las mujeres esclavas no era la misma que la de los hombres; que las resistencias emergentes de los cuerpos femeninos involucraban, muchas veces, impedir sus maternidades; y que prácticas como el aborto iban más allá del

solo hecho de interrumpir una gestación, pues era una acción política que quebraba toda una estructura impuesta.

Por ello, la lectura que quise conjugar entre estas teóricas y los conceptos nietzscheanos buscó construir una posibilidad de comprender el aborto practicado por las mujeres como un acto de cuidado del propio cuerpo. Un cuidado que no es entendido desde la pasividad, sino desde la agresividad del ejercicio político que supuso abortar. Los *cuerpos superiores* femeninos, en quienes el sistema esclavista ejerció abusos constantes y violentos de sus cuerpos, sus embarazos, sus partos y maternidades, se erigieron en contra de las normas sociales establecidas para cuidar de sí mismas y de su descendencia, para imponer sus agencias, sus voluntades y sus conocimientos en un mundo en donde sus vitalidades eran sofocadas.

Es menester aclarar que de ninguna manera quise decir que el *cuerpo superior* y su cuidado agresivo fueron los efectos causales del contexto de la esclavitud. Los presento aquí como posibilidades que allí pudieron emerger. Los conceptos nietzscheanos no bastan para explicar y aprehender en su totalidad tal situación de los cuerpos femeninos, pero sí creo que pueden abrir perspectivas y visibilizar el fenómeno enfatizando en la *voluntad de poder* y de vida de las mujeres, en su voluntad de existir en el mundo. Con ellos se puede abrir paso a otras formas de entender las diversas historias de las mujeres, así como ellos pueden reinterpretarse a la luz de estas historias.

A este respecto, pienso que la lectura aquí propuesta podría ampliar su reflexión e, incluso, ponerse en

discusión con los feminismos decoloniales latinoamericanos dentro de los cuales, como lo recuerda Curiel (2007):

(...) las afrolatinas y caribeñas también han analizado cómo la visión de los estudios de las mujeres en la época colonial ha estado atravesada por una mirada colonialista y occidental, al ser las mujeres reducidas a sus roles de reproductoras de esclavos, madres de leche o como objeto sexual de los amos, o a lo sumo, estudiadas como fuerza de trabajo en el sistema esclavista. (p. 98)

Asimismo, sería interesante pensar cómo esta lectura puede plantearse o no para las diversas vivencias que tuvieron los cuerpos femeninos sometidos a la esclavitud colonial, una diversidad que no se abarcó en este escrito, pero que es importante tener en cuenta. Preguntarse, por ejemplo, por cómo se podrían conjugar los conceptos de *Leib*, de *cuerpo superior* y de cuidado agresivo con la experiencia de esclavitud de las mujeres indígenas en la época colonial en Guatemala (Cumes, 2020) sería enriquecedor para ampliar y debatir la interpretación propuesta. Así como implicaría un ejercicio político y epistémico importante interrogarse por cómo la resignificación de estos conceptos puede visibilizar o reinterpretar las formas de resistencia que

hoy en día se están gestando en torno a las imposiciones coloniales sobre la maternidad, el aborto y el cuerpo *Leib* femenino.

Bibliografía

- AURENQUE STEPHAN, D. (2022). *Animales enfermos. Filosofía como terapéutica*. Fondo de Cultura Económica.
- CAMP, S. M. H. (2002). The Pleasures of Resistance: Enslaved Women and Body Politics in the Plantation South, 1830-1861. *The Journal of Southern History*, 68(3), 533-572. <https://doi.org/10.2307/3070158>
- CUMES, A. (2019). Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma. En X. Leyva Solano y R. Icaza (Coords.), *En tiempos de muerte: Cuerpos, Rebeldías, Resistencias: IV* (pp. 297-310). CLACSO, Cooperativa Editorial Retos, ISS/EUR.
- CUMES, A. E. (2020). La “india” como “sirvienta”: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala. En A. S. Monzón (Comp.), *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo* (pp. 569-606). CLACSO.
- CURIEL, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas (Col)*, (26), 92-101. <https://www.re-dalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf>
- ESCRICHE, J. (1874). *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia* (Tomo I). Imprenta de Eduardo Cuesta.

- GEL, E. F. (2020). Recuperar el cuerpo: de Nietzsche a Butler. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 76(289), 341-354. <https://doi.org/10.14422/PEN.V76.I289.Y2020.006>
- GROYS, B. (2022). *Filosofía del cuidado*. Caja Negra Editora.
- MORGAN, J. L. (2004). *Laboring Women: Reproduction and Gender in New World Slavery*. University of Pennsylvania Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt3fhf79>
- NGO MBEB, C. (2023). Sarmiento Ramírez, Ismael y María González Blanco. Resistencias al control esclavista: suicidios, abortos e infanticidios en la América española. *Cátedra*, 2022. 201 pp. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 11 (1), 195–199. <https://doi.org/10.5070/t411162852>
- NIETZSCHE, F. (1984). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. (2005). *Ecce Homo*. Alianza Editorial.
- NIETZSCHE, F. (2008). *La gaya ciencia*. Alianza Editorial.
- PAWELSKI, M. (2023). Between 'Körper' and 'Leib' – Translating Michel Foucault's concept of the body after Friedrich Nietzsche. *Perspectives*, 31 (1), 88-103. <https://doi.org/10.1080/0907676X.2022.2147846>
- PEARSON, J. S. (2022). The Body in Spinoza and Nietzsche. *Global Intellectual History*, 7(6), 1070-1073. <https://doi.org/10.1080/23801883.2021.1979770>
- PINEDA G., E. (2021). Racialización, negritud y racismo en América Latina. *Revista nuestrAmérica*, 9(17), 1-14. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5594766>

- SARMIENTO RAMÍREZ, I. Y GONZÁLEZ BLANCO, M. (2022). *Resistencias al control esclavista: suicidios, abortos e infanticidios en la América Española*. Ediciones Cátedra.
- SPICKER MORALES, J. (1996). El cuerpo femenino en cautiverio: Aborto e infanticidio entre esclavas de la Nueva Granada, 1750-1810. En Instituto Colombiano de Cultura Hispánica (Ed.), *Geografía humana de Colombia – Los Afrocolombianos* (pp. 95-118). Instituto Colombiano de Antropología e Historia. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/2754/>
- UGUETO-PONCE, M. S. (2021). Interrumpir la vida esclavizada - liberar el alma de un(a) hijo(a): narrativas insurgentes en las artes sobre el uso político del cuerpo en mujeres esclavizadas. *Conexión*, 10(15), 167-184. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/conexion/article/view/24060>
- VÁSQUEZ ROCCA, A. (2012). Nietzsche: de la voluntad de poder a la voluntad de ficción como postulado epistemológico. *Nómadas*, (37), 41-53.

**EL CUERPO TRAVESTI COMO RESISTENCIA
EPISTÉMICA: REFLEXIONES SOBRE LA
INSURGENCIA TEÓRICA DE LOHANA BERKINS
EN LOS ESTUDIOS SOBRE EL GÉNERO**

Manuel Vázquez Sejjido¹

**THE TRAVESTI BODY AS EPISTEMIC
RESISTANCE: REFLECTIONS ON THE
THEORETICAL INSURGENCY OF LOHANA
BERKINS IN GENDER STUDIES**

¹ Universidad de Guadalajara, México. Correo electrónico: manuel.vazquez1988@alumnos.udg.mx

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv.v7i64.8477>

REVISTA DE ESTUDIOS DE GÉNERO, LA VENTANA NÚM. 64, JULIO-DICIEMBRE 2026, PP. 47-82 ISSN 1405-9436/E-ISSN 2448-7724

Resumen

Este artículo examina el pensamiento teórico y político de Lohana Berkins como una forma de resistencia epistémica frente a las estructuras de poder que históricamente han excluido a las travestis y mujeres trans del campo de la producción de conocimientos. A partir del análisis de sus obras, entrevistas y escritos públicos, se propone su lectura como una insurgencia teórica latinoamericana que desestabiliza las jerarquías epistémicas, los binarismos de género y la colonialidad del saber. La investigación articula el diálogo entre los conceptos de injusticia y eliminación epistémica y la teoría travesti como proyecto político, ético y cognitivo. El cuerpo travesti es comprendido aquí como territorio de producción de conocimiento, capaz de transformar las categorías tradicionales de identidad, ciudadanía y política. Berkins reivindica la experiencia situada como fuente legítima de saber y propone una epistemología encarnada que vincula cuerpo, memoria y comunidad como dimensiones indisolubles de la lucha por la justicia social y epistémica. En consecuencia, las obras de Berkins redefinen las fronteras del pensamiento feminista y de los estudios de género en América Latina, proponiendo una epistemología de la subversión que emerge desde los márgenes y se opone a la hegemonía académica del Norte global. Su legado confirma que la resistencia travesti no solo denuncia la exclusión, sino que crea nuevos horizontes teóricos para pensar la emancipación y la dignidad desde los cuerpos históricamente negados.

Palabras clave: Lohana Berkins, estudios sobre el género, injusticia epistémica, eliminación epistémica, teoría travesti latinoamericana

Abstract

This article examines the theoretical and political contributions of Lohana Berkins as a form of epistemic resistance against the power structures that have historically excluded travestis and trans women from knowledge production. Drawing on her writings, interviews, and public reflections, it interprets Berkins' thought as a Latin American theoretical insurgency that challenges epistemic hierarchies, gender binaries, and the coloniality of knowledge. The analysis connects the concepts of epistemic injustice and epistemic erasure with travesti theory as a political, ethical, and epistemological project. The travesti body is understood as a site of knowledge production, capable of transforming conventional categories of identity, citizenship, and politics. Berkins reclaims situated experience as a legitimate source of knowledge and proposes an embodied epistemology that links body, memory, and community as inseparable dimensions of the struggle for social and epistemic justice. Consequently, Berkins' work redefines the boundaries of feminist and gender theory in Latin America, articulating an epistemology of subversion that emerges from the margins and contests the academic hegemony of the Global North. Her legacy demonstrates that travesti resistance not only exposes systemic exclusion but also generates

new theoretical horizons for rethinking emancipation and dignity from historically denied bodies.

Keywords: Lohana Berkins, Gender studies, Epistemic injustice, Epistemic erasure, Latin American travesti theory

RECEPCIÓN: 22 DE NOVIEMBRE DE 2025/ACEPTACIÓN: 17 DE MARZO DE 2026

Género, poder y producción del conocimiento: la injusticia epistémica hacia las mujeres

Los debates teóricos sobre el género, una categoría fundamental para las reflexiones que proponen este texto, no tienen larga data. Su indagación científica en el campo de las ciencias sociales se explica, en buena parte, por la eliminación de las mujeres como productoras válidas de saberes. La visibilización y proximidad al centro de las discusiones que ha ganado en los últimos cincuenta años, está relacionado con la resistencia de las mujeres ante la injusticia epistémica (Fricker, 2007) a la que han sido sometidas en un complejo escenario político de disputas, opresiones y reivindicaciones.

La eliminación de las mujeres como sujetas epistémicas en todas las áreas del conocimiento implica comprender que detrás de esa operación hay un ejercicio de poder, que no es aleatorio ni espontáneo, sino que la eliminación contribuye a la extirpación de voces e ideas que socavan valores, principios, procedimientos y hallazgos instaurados y legitimados desde la lógica masculina. La eliminación es parte

de una política de género y una política del conocimiento dentro de la producción de conocimientos (Lengermann y Niebrugge, 2019), lo que nos conduce nuevamente a la cuestión de la operación pensada para mantener los privilegios dentro de la construcción de saberes.

La idea de injusticia epistémica permite profundizar el análisis sobre la mencionada eliminación, ya no solo de las mujeres, sino vista de un modo más amplio. Fricker (2007) desarrolla este concepto como parte de una reflexión que invita a cuestionar cómo las relaciones de poder afectan la producción y transmisión del conocimiento y se advierten formas específicas de injusticia hacia determinados sujetos en su capacidad de participar en procesos epistémicos. Se expresa fundamentalmente de dos formas: la que se produce cuando a alguien se le niega injustamente la credibilidad que merece y la que ocurre cuando la inteligibilidad de una persona se ve injustamente limitada debido a la falta de un lenguaje o a la escasez de recursos para dar sentido a su propia experiencia (Medina, 2021).

Existe, de hecho, una relación intrínseca entre las prácticas epistémicas y las relaciones de poder, lo que lleva a comprender que los problemas epistémicos no son meramente cognitivos, sino también éticos, políticos y una cuestión de dominación (Fricker, 2007). Las propias mujeres trans han sido conscientes de la opresión epistémica que experimentan y han argumentado críticas potentes ante su eliminación como sujetas productoras válidas de saberes (Berkins, 2007b; Schneider Callejas, 2007; Maffia, 2017; Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021).

En este territorio de resistencias las mujeres trans han construido ingentes debates que han colocado el género en un nivel de gran complejidad, develando espacios poco transitados dentro de las relaciones sociales, el poder, la identidad, los cuerpos, el erotismo, las emociones, el espacio público, las políticas sociales, entre otros. No obstante, para rescatar la potencia del pensamiento de mujeres trans que han aportado valiosos elementos de análisis para comprender el género en toda su complejidad, se debe problematizar sobre cómo han sido amordazadas epistémicamente, lo que Dotson (2011) denomina silenciamiento testimonial y Medina (2021) ubica como silenciamiento hermenéutico.

Los debates feministas sobre el género: límites de la categoría mujer y la eliminación epistémica de las mujeres trans

El género como categoría de análisis ha sido y es clave para entender las dinámicas de poder, identidad y desigualdad en las sociedades; se trata de una idea medular del pensamiento feminista, dotada de una gran complejidad en tanto realidad material y simbólica (Cobo Bedia, 2005). Su debate se movió inicialmente dentro de la referencia obligada y binaria respecto a hombres y mujeres, anudado a una supuesta realidad anatómica incuestionable. Sin embargo, no tardó en llegar el cuestionamiento al ser mujer como referente colectivo del feminismo y con ello, las

discusiones entorno a que se ponderaran determinadas experiencias sobre otras, creando una suerte de idea universalizante sobre la mujer y dejando fuera otras tantísimas formas de vivir siendo mujeres.

En tal sentido, las propuestas de Rich (1996) y Wittig (2006) fueron medulares en la complejización de los análisis feministas sobre el género al rescatar la relevancia de las mujeres no heterosexuales en la lógica de opresión patriarcal. Otra de las grandes interpelaciones a la categoría mujer fueron las formuladas por las mujeres racializadas al denunciar la exclusión de cuerpos consideradas no relevantes, por lo que era urgente reventar los límites que contenían la categoría y comprender otras experiencias que daban cuenta de la opresión con otros grados de complejidad (Viveros Vigoya, 2023). La construcción epistémica del concepto de interseccionalidad (Crenshaw, 1989, 1991) tuvo en su centro la imposibilidad de ubicar a las mujeres negras como sujetas cuyos derechos eran protegidos en tanto mujeres, y por tanto, se les ubicaba por fuera de un concepto artificialmente construido. El análisis interseccional es en sí mismo un desafío al modelo hegemónico de la mujer universal (Dorlin, 2009; Viveros Vigoya, 2023).

Butler (2001) ha articulado sus críticas a los planteamientos esencialistas que suponen una posición estable de las mujeres en el discurso feminista (Pérez Navarro, 2004), exponiendo los peligros de una política feminista que no establezca una relación crítica con lo que se consideraba su sujeta natural e incuestionada: las mujeres. La teoría feminista ha producido a la sujeta cuya emancipación se persigue, y en ese proceso, se han atravesado los mecanismos de

jerarquización que producen exclusión y que estructuran al sistema que las oprime. Por tanto, el ejercicio crítico feminista debería develar y comprender cómo las mismas estructuras de poder mediante las cuales se busca la emancipación producen y restringen la categoría de las mujeres sujetas del feminismo (Butler, 2001).

La propia Butler afirma que si ya no resulta relevante ni útil políticamente mantener como inalterable la noción de género, lo deseable sería sostener que la construcción variable de la identidad es un requisito metodológico, normativo y un fin político (Butler, 2001), por lo que el sentido de la representación está justamente en el hecho de no dar por sentado a las sujetas mujeres en ningún caso (Butler, 2001).

La categoría mujer, en tanto sujeta del feminismo, no debe ser restrictiva de las variadísimas formas de ser y vivir las experiencias de ser mujer. El lugar de la emancipación feminista ha comenzado a ser habitado entonces por una pluralidad de identidades instaladas en la frontera entre la opresión y la subversión (Pérez Navarro, 2004), y en ese espacio, emergen los cuerpos de las mujeres trans.

Como hemos visto, el debate teórico feminista no problematizó la cuestión de las mujeres trans hasta hace relativamente poco tiempo y en esa discusión, muy poco dijeron ellas sobre sí, ¿dónde estaban? ¿Qué tenían que decir? Los argumentos para posibles respuestas se vislumbran a partir de los análisis de la injusticia epistémica y la eliminación en la producción de conocimientos, lo cual ocurre como parte de las exclusiones en el proceso de producción del sujeto de la emancipación feminista a través de los mecanismos de jerarquización propios del sistema impugnado por la teoría crítica feminista.

Se trata entonces de una comunidad en la que ciertas audiencias no logran reconocer a las mujeres trans como sujetas de conocimiento (Dotson, 2011; Medina, 2021). No obstante, ellas han sido parte de la vorágine que permite hablar de los feminismos, cuya pluralidad se asienta en la inexistencia de un cuerpo único, estable o universal de principios, o de un canon de ideas feministas (Harding, 1998).

Lohana Berkins y la emergencia de una epistemología travesti latinoamericana

Traer al centro del debate a Lohana Berkins es una suerte de recuperación de la resistencia epistémica de las pensadoras trans al dar un testimonio crítico y complejo de sus existencias. Se trata de reflexionar sobre la insurgencia teórica de una mujer clave en los movimientos sociales en América Latina y el Caribe, cuyo impacto ha permitido identificarla como una de las lideresas feministas más potentes (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021). Vamos a intentar acercarnos a una producción de saberes y pensamiento travesti ineludible que ha impactado a múltiples campos de diversas disciplinas, particularmente, en los estudios sobre el género (Maffia, 2017). A lo largo de su prolijo andar habitó y transformó múltiples escenarios políticos, académicos y sociales; su empuje fue vital en la articulación de organizaciones sociales en el seno de las cuales colocó y potenció la agenda travesti

y trans hasta transformarla en una materia en la política del Estado nacional (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021; Maffía, 2017).

Lohana era consciente de la opresión epistémica que experimentaban las travestis; todo el andamiaje teórico que construyó fue, a su vez, una crítica a su eliminación como sujetas epistémicas, cuestión que consideraba tan urgente como lo relativo a la identidad. Comprende entonces tanto el borramiento de la experiencia travesti causado por las dinámicas globalizantes, como la anulación de la academia que, hasta ese momento y desde su perspectiva, concebía a las travestis como objeto de estudio (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021).

Su proyecto político y teórico clave era la creación de una memoria del travestismo latinoamericano, lo que ella misma identificaba como un cuerpo de experiencias en primera persona para desafiar los discursos que han circulado sobre las mujeres travestis y trans (Berkins, 2008); el punto de partida era el privilegio epistémico de las travestis, su capacidad como productoras válidas de conocimientos y, por tanto, para contar y hacer su historia (Berkins, 2006). En esa lógica, buscaba fundar una teoría cuya médula fuera la experiencia situada de quienes vivían en una situación de exclusión extrema por la negación de absolutamente todos sus derechos humanos, comenzando por su propia existencia; buscaba producir saberes comunitarios para la producción de sujetas que habitaban cuerpos constantemente masacrados, invisibilizados y extirpados de la sociedad con la frecuente anuencia del Estado (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021).

Esta propuesta teórica debía constituir una herramienta colectiva para todas las personas implicadas en la lucha contra las opresio-

nes y los fundamentalismos (Berkins y Fernández, 2005). Desde ese horizonte epistémico, la construcción de un saber transformador a partir de experiencias plurales y la elaboración de comprensiones por parte de las travestis sobre sus propias vidas, necesidades y deseos se volvía fundamental para consolidar perspectivas locales accesibles a quienes las requerían en sus luchas cotidianas (Berkins, 2007a).

La soberanía inventiva de las travestis, como núcleo duro de su existencia, era otro de los elementos que resultaba potenciado a partir de la interrogación teórica hacia cualquier mecanismos epistémico o político que lo pusiera en peligro. En palabras de ella, el travestismo se ubica en la trinchera de la subversión al no ajustarse y romper con lo establecido desde la lógica binaria (Berkins, 2017).

Como vemos, la categoría travesti era central en su pensamiento, pero a partir de nuevos sentidos: en su vinculación con la lucha, la resistencia, la dignidad y la felicidad; y como recurso teórico, político y de reivindicación de gran parte de las travestis latinoamericanas para ocupar una posición fuera del binarismo y desestabilizar las categorías varón y mujer (Berkins, 2006).

La academia fue un espacio vital de su lucha y el terreno fértil para las disputas que también alimentaron sus reflexiones teóricas, allí alteró la geopolítica del conocimiento, incorporó sus saberes insurgentes y lo hizo reivindicando su reconocimiento como portadora de conocimiento, con voz y perspectiva propia (Fernández, 2016). Su crítica propugnaba una academia verdadera, que abriera sus puertas para escuchar la voz de quienes, como ella, elaboraban reflexiones a partir de sus vidas y no

de los libros o los manuales, una academia que organiza sus saberes escuchando a las personas (Berkins, 2013). Vidal-Ortiz y Simonetto (2021) sostienen que revaloró los principales aportes de la teoría feminista y los estudios sobre el género para posicionar su reflexión sobre el vínculo entre la identidad y la corporalidad.

Los aportes teóricos de Lohana no fueron encerrados en voluminosos ejemplares, su agudeza se expresaba en aquello que escribía pero también en la irreverencia de su palabra, por lo que la oralidad, la reflexión en colectivo, el debate en espacios públicos y educativos y las conversaciones que sostenía fueron valiosas fuentes de sus aportes.

La identidad travesti como categoría política y epistémica

La identidad travesti como fenómeno político ha sido objeto de numerosos estudios académicos desde distintos campos del conocimiento, cuyos desarrollos se han sometido a justas interpelaciones epistémicas y políticas por parte de este grupo de personas que, como ya hemos venido apuntado, tiende a ser desconocido o desacreditado en tanto agente productor de conocimiento (Maffía, 2017). Berkins asumió la identidad como una categoría compleja y medular en su praxis política, cuya noción contemplaba la experiencia carnal como un elemento indisoluble; esto implicaba considerar el carácter abierto pero también material de la viven-

cia travesti como una fuente de potencialidad política, así como la fusión entre cuerpo e identidad (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021).

Berkins (2017) da centralidad a la materialidad del cuerpo en sus intersecciones, en el que la clase, raza, migración y género confluían. Este posicionamiento cuestiona directamente la bolsa identitaria creada por la Psicología, la Psiquiatría y el Derecho y en la cual pretendían encerrar a todos los cuerpos y experiencias disidentes de la heteronorma; considera la multiplicidad de elementos que se funden en identidad y desarticula los abundantes relatos que encantan y conmueven, pero que rescatan solo el sufrimiento. Lohana reivindica que, así como hay devenires y tristezas, también hay agencias, hay alegría y felicidad.

Desde esta perspectiva, la identidad travesti en América Latina ocupa una posición particularmente subversiva, ya que su existencia cuestiona simultáneamente el orden de género, el orden sexual y la matriz civilizatoria que los sustenta. La propuesta teórica de Berkins puede interpretarse como una forma de desobediencia epistémica frente al sistema de género colonial, al reivindicar el cuerpo travesti como territorio de conocimiento y al afirmar la legitimidad de las experiencias encarnadas como fuentes de producción teórica. De este modo, la teoría travesti latinoamericana no solo critica el binarismo de género, sino que impugna el proyecto colonial que lo produjo y lo universalizó (Lugones, 2008).

Como explican Vidal-Ortiz y Simonetto (2021), a menudo debía lidiar con narrativas que incluían preguntas invasivas sobre el cuerpo o curiosidades morbosas sobre su corporalidad, sin em-

bargo, esta impertinencia fue utilizada y devuelta como plataforma y recurso para posicionarse políticamente. De manera irreverente, provocadora y agudamente desafiante, Lohana articula su experiencia en múltiples espacios para ubicar el carácter demoleedor de la identidad travesti: la deconstrucción de las dicotomías jerarquizadas que se les imponían era la meta (Berkins, 2003). Como travesti, no se veía como parte de un binario, aunque entendió que el sistema no solo utiliza el binario de género, sino el de heteronorma, al pretender que por ser travesti se quiere ser mujer y estar con hombres (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021).

Con vehemencia sostenía la total certeza del sitio donde no quería estar y del sitio que intentaba construir, justamente, sin recurrir a la binariedad (Berkins, 2017). El planteo fundamental era que la identidad travesti no aludía a ser hombre ni mujer, por el contrario, implicaba el hecho de ser personas que tienen una genitalidad y que pueden vivir perfectamente construidas bajo otra identidad o bajo otro género. En esa propuesta desestabilizadora estaba la posibilidad de nombrar, en lista interminable, cualquier referencia a los géneros (Berkins, 2000).

También problematizó sobre posibles moldes o formas establecidas de vivir la experiencia travesti o lo que ella misma denominaba como travestismo; en tal sentido insistía que cada persona la construía como podía, como quería o con las herramientas que tenía (Berkins, 2004). Obviamente tuvo una comprensión clara de que las dicotomizaciones que se imponen a la fuerza desde la lógica de la heteronormatividad también impactaban en las travestis y su cons-

trucción identitaria; por ello, la categoría travesti era, ante todo, un cóctel molotov a la matriz heterosexual y cisgénero de las sociedades, a la imposición de las identidades de género cisonormadas y el deseo heterosexual. En sus propias palabras, la identidad travesti significaba hacerse cargo de cómo se elige vivir (Saxe, 2022).

En esencia, la identidad travesti condensa la experiencia situada de quienes viven en una situación de exclusión extrema por la negación de su propia existencia, de personas que se producen y habitan cuerpos constantemente invadidos, de personas que luchan y que resisten. Es una categoría lo suficientemente potente como para explicar el reconocimiento de los cuerpos y de quienes lo habitan por fuera de cualquier disciplina teórica que les intente definir sin reconocer su agencia como sujetas políticas en el marco de las relaciones de poder que les ha oprimido históricamente; es la combustión epistémica necesaria para demoler las jerarquías

que ordenan a las identidades y a las y los sujetos reconociéndonos negras, putas, palestinas, revolucionarias, indígenas, gordas, presas, drogonas, exhibicionistas, piqueteras, villeras, lesbianas, mujeres y travas, que aunque no tengamos la capacidad de parir un hijo sí tenemos el coraje necesario para engendrar otra historia. (Berkins, 2006, p. 227)

Cuerpos, marginalización y prostitución: materialidades del devenir travesti

Lohana reivindicaba al cuerpo como el primer territorio de paz a defender. Sus reflexiones sobre la corporalidad aterrizaron en una cuestión de análisis ineludible: la relación entre los cuerpos travestis y la prostitución. La experiencia de la prostitución, en cualquiera de sus múltiples expresiones, es neurálgica en las vivencias de las travestis, las ubica en un plano crítico sobre ellas en relación con su posición individual y enunciación social y para Lohana fue crucial en su propuesta teórica travesti latinoamericana (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021). Esto le permitió elaborar la relación entre la marginalización y el devenir travesti.

Berkins denunció permanentemente las condiciones estructurales que oprimían a las travestis y las encerraba en la dinámica de los servicios sexuales; comprendía la prostitución como resultado de procesos de migración y de un continuo de exclusiones: la escolar, la familiar, la comunitaria, la religiosa y la producida por el Estado (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021).

El debate sobre la prostitución implicaba cuestionar la idea de que las travestis la elegían y con ello abrir la discusión sobre la autonomía de las travestis que, evidentemente, se distanciaba de los abordajes sobre la autonomía de las mujeres cisgénero. El planteamiento de la inexistencia de autonomía la condujo a sostener

que su efecto más lamentable, más que la prostitución en sí misma, es que no fuera posible concebir el travestismo sin la prostitución, “nosotras nos constituimos en la prostitución, no para la prostitución pero sí en la prostitución” (Palapot, 2000, párr. 5).

Este correlato entre prostitución y el devenir travesti es ineludible, no solo en la lógica de las opresiones que constituyen sus vidas y que las coloca de manera forzosa en ese lugar, sino porque debido a ello, la mayoría de las travestis se construyen en ese entorno y de él toman, dejan o reinventan cada elemento en su performance vital. Aunque Lohana es clara en romper cualquier atadura que aluda a un condicionamiento natural o inevitable de las travestis y la prostitución, reconoce que sería imposible pensar el travestismo sin pensar la experiencia de la prostitución, incluso, en términos de constitución identitaria.

La exploración de los cuerpos de las niñas y jóvenes travesti es parte de esa exclusión y expulsión social, la modificación de sus cuerpos, las formas en las que lo moldean y los recursos que utilizan para ello es parte de ese contexto de opresión, las estrategias de sobrevivencia o las decisiones sobre el fin de sus vidas también emergen de tal entorno. La constitución mutua de la prostitución con la experiencia travesti destaca la relevancia de teorizarse desde esa carnalidad, desde las violencias vividas (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021) y teniendo en cuenta también la agencia que puede advertirse en esa opresión.

En este espacio de debate, es posible ver al cuerpo travesti en una posición paradójica dentro del orden heterosexual: es simultáneamente expuesto y negado. Mientras se convierte en objeto

de mirada, deseo, curiosidad y escándalo, se le priva de agencia narrativa y reconocimiento como sujeto político (Chaichumporn, 2018). Esta lógica de visibilización controlada o manipulada coincide con los mecanismos de injusticia epistémica descritos por Fricke (2007), en tanto los cuerpos travestis son reconocidos como espectáculo social en espacios muy concretos como el entretenimiento o el comercio sexual, pero no como productores legítimos de conocimiento. La propuesta teórica de Berkins se apoya en el correlato entre prostitución y el devenir travesti para subvertir este régimen de visibilidad al reivindicar la experiencia travesti como fuente de saber y como fundamento de una epistemología situada.

Desde esta perspectiva, el cuerpo travesti puede comprenderse también como un texto político que reescribe las normas sociales que intentan regularlo. La corporalidad travesti pone en escena una reconfiguración de los signos de género, desestabilizando las narrativas hegemónicas que pretenden fijar el significado de lo masculino y lo femenino (Chaichumporn, 2018). Berkins propone comprender el cuerpo travesti como un espacio donde se inscriben experiencias, memorias y resistencias que desafían el orden cisheteronormativo y abren nuevas posibilidades de significación política.

Sujetas peligrosas: ciudadanía, Estado y subversión política de las travestis

Berkins (2010) invitaba a discutir la idea de Estado, sobre todo, la de un Estado que otorga ciudadanía parcial a personas que

no considera de primer orden, de un Estado que cobija desventajas estructurales originadas en la heteronormatividad. Se trataba de un cuestionamiento frontal al Estado moderno latinoamericano que se ha construido sobre una matriz heteronormativa que naturaliza la heterosexualidad como principio organizador de la nación, la ciudadanía y la familia (Curiel, 2013). En este marco, la heterosexualidad no constituye únicamente una orientación sexual dominante, sino un dispositivo político que regula los cuerpos, las relaciones sociales y la reproducción de la nación.

El llamado a la discusión fue parte de su énfasis en generar una memoria colectiva sobre estos temas y un elemento fundamental de su idea sobre ciudadanía. Lohana propugnaba una ciudadanía del día a día, situada, que valorara las diferencias y reconociera las opresiones, por lo que gran parte de su lucha se desarrollaba en el terreno de las políticas sociales focalizadas en personas con experiencias de vida transcurridas en la exclusión y la desigualdad (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021).

La crítica que sostenía Berkins permite comprender que la exclusión histórica de las travestis y mujeres trans del espacio público y de la ciudadanía no es un fenómeno accidental, sino parte de la lógica misma del proyecto nacional moderno. Como claramente apunta Curiel (2013), la nación heterosexual se estructura sobre la figura de la familia nuclear heterosexual y sobre una concepción normativa del género que excluye a los cuerpos que desbordan ese orden. En este sentido, la presencia política de las travestis,

tal como la plantea Berkins, representa una amenaza a los fundamentos simbólicos y materiales de esa nación heteronormada.

Desde la década de los noventa ya Lohana hablaba y se enunciaba como sujeta de derecho (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021), comenzaba a ser peligrosa. De manera muy clara explica a partir de su experiencia cómo el cambio de las travestis provocaba el cambio social, cuestión en la cual radicaba verdaderamente lo peligroso que se tornaba el travestismo. Estas sujetas peligrosas fueron, según la propia Lohana, sujetas de conciencia, después sujetas de derecho y luego sujetas demandantes; el peligro real era para el Estado patriarcal y sus resortes de dominación heteronormativos (Palapot, 2000).

El cuerpo travesti funciona como una intervención crítica sobre el régimen heterosexual. Al poner en tensión los signos corporales del género, lo travesti evidencia el carácter construido y performativo de la heterosexualidad normativa; su presencia no solo desafía las categorías binarias de género, sino que también revela la fragilidad del orden heterosexual que pretende naturalizarlas (Chaichumporn, 2018). Incluso, el cuerpo travesti no solo produce efectos políticos, sino también estéticos y culturales. En su carácter de performance corporal, genera nuevas formas de representación que cuestionan los códigos visuales y simbólicos de la heterosexualidad normativa (Chaichumporn, 2018). Esta dimensión estética de la disidencia refuerza la idea de Berkins de que el travestismo constituye una práctica de invención y creatividad política que reinventa las formas de habitar el cuerpo y la identidad.

Estas sujetas peligrosas son, como bien apuntan Vidal-Ortiz y Simonetto (2021), las que dejan de ser, obligatoriamente, objeto de deseo en espacios clandestinos para transformarse en movilizadoras de cambios. Son aquellas que se convierten en una terrible incomodidad para el Estado patriarcal y ponen al descubierto una gran tensión estructural: la irrupción del cuerpo travesti en el espacio público no solo cuestiona las normas de género, sino que desestabiliza los dispositivos de poder que sostienen la ciudadanía heterosexual y la organización política del Estado. En este sentido, la teoría travesti latinoamericana puede interpretarse como una forma de crítica radical a la nación heterosexual, al revelar los límites excluyentes de la ciudadanía moderna y al proponer nuevas formas de comunidad política basadas en la pluralidad de los cuerpos y las experiencias.

Para Berkins (2017) la lucha por una ciudadanía plena era indisoluble de su experiencia travesti, era necesario y urgente reconocer las expulsiones sociales y cuestiones estructurales que las mantenían estranguladas para poder conceptualizar e implementar políticas públicas que impactaran en sus vidas. Planteaba que cuando se diseñan políticas públicas no se piensa en una persona sola, mucho menos se consideraría beneficiaria a una travesti. El imaginario de las políticas públicas se recorta a un concepto limitado de familia, la nuclear, y todo lo que esté por fuera de esa idea no existe; la inexistencia o invisibilidad era en extremo problemático para Lohana, pues las políticas concretas que se aplicaban sobre sus cuerpos y tejían sus vidas se diseñaban sin tenerlas

en cuenta (Berkins, 2008). Por tanto, la ciudadanía y su ejercicio completo implicada ser visibles, trascender, importar e impactar.

Berkins apostaba a la potencia creadora del pensamiento travesti y a su capacidad para transformar los espacios institucionales de producción (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021). Los esfuerzos para conseguir el acceso al trabajo y a la educación centrado en la experiencia travesti fueron los empujones iniciales de Lohana que fortalecieron formas de lucha y resistencia contra la discriminación estructural (Berkins, 2008). Lohana insistía en la idea de que no solo se podía ver la salud, la educación o el trabajo como temas que impactan la vida de las travestis, sino que era vital transformar esas instituciones para poder acceder a ellas como travestis ciudadanas (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021).

Sostenía que la política no era completamente inservible y que su utilidad radicaba en la posibilidad de que fuera transformada en un instrumento valioso que podía ser usado en sus términos cabales. Asimismo devela la otra cara del asunto: la ambición personal de quienes detentan el poder y que han dejado de pensar la política como herramienta de cambio de las opresiones o las desigualdades para tomarla como beneficio propio. Al conocer la política multipartidaria desde adentro, Lohana comparte una reflexión muy sencilla a la vez que demoledora: la política también era una forma de prostitución, se trata de comprar o vender a alguien al mejor postor (Berkins, 2017).

Lohana entendió claramente el sistema político (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021) y por eso sostenía que para que las travestis se posicionaran como sujetas políticas, primero tendría que ampliarse

el sentido de la categoría ciudadanía, tendría que ser una ciudadanía de ejercicio real y no parcial o mutilada. Explicaba entonces que las travestis no tenían una participación ciudadana total porque la urgencia era defender la mera condición de humanidad y mientras se subsumían en esta lucha, no se prestaba atención a lo que realmente debía estar en discusión: otros engranajes y otras formas de participación real y distribución de derechos (Berkins, 2017).

Las luchas interseccionales eran centrales en la categoría travesti latinoamericana que Lohana proponía, de igual manera eran fundamentales en su noción de ciudadanía y en su ejercicio pleno. Su perspicacia política consistía en la capacidad de articular agendas más amplias que empujaban los límites de lo político más allá de lo establecido: la corporalidad travesti como sujeta política implicaba que toda ciudadanía tiene un cuerpo, se asienta en experiencias y estas son clave en su ejercicio. Esa misma corporalidad travesti era el kamikaze lanzado hacia los mecanismos del poder político público, llevando la definición de ciudadanía a un terreno de conflicto permanente que debía tener como resultado su desborde en el sentido de ampliación (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021).

Berkins defendió la construcción de agendas de derechos y estrategias para las demandas políticas localizadas en la realidad latinoamericana, lo cual aludía al ejercicio situado de la ciudadanía que propugnaba. Cada derecho exigido le correspondía a cuerpos ubicados en una realidad concreta, por lo tanto, la respuesta política no podía pensarse desde agendas importadas desde otras latitudes sino de una del día a día, también situada en el contexto

que se pretende transformar (Berkins, 2008). La acción travesti, cuya principal herramienta era el cuerpo portador de las experiencias, tendría que poner en crisis y redefinir los límites de lo político, lo público y lo privado (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021).

Lo travesti como resistencia epistémica

Lohana recurría a la idea de una academia envejecida y amarrada a las producciones teóricas extranjeras, específicamente del Norte global. Una academia cuyos referentes epistémicos nada tenían que ver con la realidad argentina y la latinoamericana. De ahí, la importancia que confería a la generación de debates concretos y aportes sobre sus realidades para precipitar un cambio en el entorno académico.

Al unísono, dentro de su lucha transversal y la construcción de agendas de derechos interseccionales, la resistencia a conceptos impuestos desde una lógica epistémica colonial se hizo evidente en su proyecto travesti latinoamericano. La categoría travesti emergía como una elaboración de esa resistencia, como un duro cuestionamiento y propuesta de desmantelamiento de la categoría transgénero traída desde los centros de poder en los cuales se construye el conocimiento supuestamente válido.

En esa resistencia a la voz del colonialismo cuestiona la producción norteamericana de lo transgénero, cuyo telón de fondo era un contexto extraño al de la región latinoamericana; como alternativas reflexiona inicialmente sobre la pertinencia de repensarlo como transgeneridad o como travestismo criollo, sin embargo, eso no resol-

vía el problema. Lo mismo ocurría con las propuestas teóricas queer, con las que era posible sentir ciertas cercanías en tanto conocimiento que surge cuestionando el orden binario de género, pero también se planteaban tensiones con una reflexión teórica producida fundamentalmente en los países centrales. No era necesario recurrir a la teoría queer para pensar en la exclusión que habían experimentado todas sus vidas, la tenían a la vuelta de su propia esquina (Berkins, 2013).

Berkins reconoce que la propuesta de la categoría travesti es consustancial a la idea de derribar las identidades, de vivir en un mundo degenerado, lo cual en el contexto estadounidense o europeo sería muy distinto a decirlo en América Latina. No es lo mismo ser una travesti en Buenos Aires, en Salta, en Bolivia, que serlo en Manhattan o en Amsterdam (Berkins, 2013).

Igualmente analiza como evidente la respuesta políticamente correcta de los movimientos gay y lésbicos y cómo no se relacionan con las travestis, de forma tal que ni los discursos de identidades efímeras, ni las movilizaciones artificiales coalicionales funcionan para la teoría travesti que proponía. Ella se posiciona como agente crítico de dichas influencias y se enuncia desde esa tensión (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021).

Su postura no era solo un rechazo infundado a los marcos conceptuales que negaban la experiencia de vida travesti, sino que ponderaba los puentes entre sus experiencias con otras compañeras travesti, las formas de pensarse como travestis, con otras travestis (Berkins, 2008). En efecto, cuando Berkins cuestiona la importación acrítica de categorías producidas en el Norte global, está se-

ñalando precisamente la dimensión colonial de la geopolítica del conocimiento. En ese sentido, su propuesta dialoga también con la crítica al universalismo feminista que históricamente ha ignorado las experiencias de las mujeres racializadas y de los sujetos subalternizados por la colonialidad (Lugones, 2008). La teoría travesti latinoamericana se ubica entonces en un horizonte de pensamiento decolonial que busca restituir la capacidad epistémica de los cuerpos históricamente negados por la modernidad colonial.

En definitiva, lo travesti en Latinoamérica ha sido apropiado, reelaborado y encarnado por las propias travestis para llamarse a sí mismas, es el lugar en el que se reconocen y que han elegido para construirse como sujetas de derecho (Berkins, 2006), es un recurso de resistencia pero también la producción epistémica que anuda una propuesta teórica que funciona como su propio rescate ante la eliminación epistémica de la que han sido y siguen siendo diana.

Reflexiones de cierre: la teoría travesti como epistemología insurgente

La revisión de la obra de Lohana Berkins permite comprender que su propuesta no se limita a una reivindicación identitaria, sino que constituye una insurgencia epistemológica y política en los estudios de género. Su pensamiento travesti latinoamericano emerge como una forma de resistencia epistémica ante las estructuras de exclusión que históricamente han negado a las travestis y mujeres

trans el estatuto de sujetas de conocimiento. En tal sentido, Berkins logra inscribir el cuerpo travesti como territorio de producción teórica, política y afectiva, desde donde se desmantelan las jerarquías de saberes impuestas por la modernidad colonial y el patriarcado.

El examen de sus reflexiones muestra que la identidad travesti es, en su planteamiento, una categoría crítica que deconstruye las lógicas binarias de género y erosiona los cimientos del sistema cisheteronormativo. Al reivindicar la experiencia situada como fuente legítima de saber, Lohana amplía las fronteras de lo epistémicamente válido y otorga centralidad a las voces históricamente silenciadas, planteando una ontología de la resistencia que vincula el conocimiento con la vida y la lucha cotidiana. De esta manera, su pensamiento encarna la posibilidad de una teoría producida desde los márgenes que repolitiza la experiencia corporal y devuelve densidad analítica al sufrimiento, la dignidad y la alegría travesti.

Asimismo, su obra interpela de forma contundente a la academia contemporánea, al exigir una reconfiguración de la geopolítica del conocimiento. Su insistencia en una academia verdadera, abierta al diálogo con las experiencias de quienes han sido sistemáticamente expulsadas, constituye una invitación a democratizar las formas de producción del saber. En su crítica a la colonialidad epistémica y al feminismo universalizante, Berkins propone una teoría travesti que no traduce ni imita paradigmas del Norte global, sino que enuncia, desde el Sur, una epistemología encarnada, insurgente y situada.

La potencia del pensamiento de Lohana Berkins radica, en última instancia, en haber convertido la existencia travesti en un

proyecto político colectivo: la articulación entre cuerpo, memoria y comunidad se transforma en método de conocimiento y acción emancipatoria. Su legado reafirma que la resistencia epistémica travesti no es solo un gesto de oposición, sino también una propuesta de creación: la de una epistemología viva, mestiza y afectiva, capaz de pensar el género, la ciudadanía y la justicia más allá de las fronteras impuestas por el binarismo, el Estado y la academia.

Sus reflexiones adquieren una dimensión aún más amplia: el cuerpo travesti no solo funciona como un espacio de resistencia epistémica frente a la academia y los regímenes de saber dominantes, sino también como un dispositivo político que desestabiliza el orden colonial, heteronormativo y nacional que estructura las sociedades latinoamericanas. La teoría travesti se convierte así en una práctica de conocimiento situada que articula crítica decolonial, resistencia sexual y lucha por la justicia epistémica.

No solo contribuyó a la reformulación crítica de los estudios de género en América Latina, sino que también tuvo impactos tangibles en diversas dimensiones de la vida social y política. En el ámbito jurídico, uno de los hitos más significativos fue la aprobación en Argentina, en 2012, de la Ley de Identidad de Género, Ley n.º 26.743, que estableció el derecho de las personas a ser reconocidas conforme a su identidad de género autopercebida, sin requerimientos de diagnósticos médicos ni intervenciones quirúrgicas, lo que supuso una ruptura con los enfoques patologizantes que históricamente habían regulado la vida de las personas trans y travestis. Este logro fue resultado de décadas de militan-

cia del movimiento travesti argentino, dentro del cual la acción política e intelectual de Berkins desempeñó un papel central al articular demandas sociales con producción de conocimiento situado sobre las condiciones de vida de este colectivo (Ramos, 2022).

Otro ejemplo paradigmático es la Ley de Promoción del Acceso al Empleo Formal para Personas Travestis, Transexuales y Transgénero, Ley N.º 27.636, sancionada en 2021 en Argentina. Esta legislación establece que al menos el 1 por ciento de los puestos en el sector público nacional deben ser ocupados por personas travestis, transexuales o transgénero, al tiempo que promueve la adopción de medidas similares en el sector privado. La norma constituye una acción afirmativa orientada a revertir la histórica exclusión laboral que ha afectado a este colectivo y representa el reconocimiento institucional de las desigualdades estructurales denunciadas durante décadas por activistas como Lohana (Del Nero y Hernández, 2024; Rueda y Recalt, 2023).

Asimismo, el impacto sociopolítico de la teoría travesti latinoamericana se evidencia en el fortalecimiento y consolidación de movimientos sociales organizados por mujeres trans y travestis. Organizaciones como la Asociación de Lucha por la Identidad Travesti-Transexual, fundada y liderada por Berkins, desempeñaron un papel decisivo en la articulación de agendas políticas orientadas al reconocimiento de derechos, la visibilización de las violencias estructurales y la producción de diagnósticos colectivos sobre la situación social de la población travesti. Estas organizaciones no solo impulsaron reformas legales, sino

que también transformaron el campo político al posicionar a las travestis como sujetas políticas activas, capaces de incidir en la agenda pública y disputar los sentidos dominantes sobre ciudadanía, género y sexualidad (Vidal-Ortiz y Simonetto, 2021).

La epistemología travesti latinoamericana no se limita a un ejercicio intelectual o académico, sino que constituye una práctica política capaz de incidir en la transformación de las instituciones sociales. En este sentido, la obra de Berkins demuestra que la producción de conocimiento situada puede convertirse en una herramienta estratégica para la ampliación de derechos y la democratización de la ciudadanía. La articulación entre experiencia encarnada, acción colectiva y producción teórica permitió que las demandas del movimiento travesti trascendieran los márgenes sociales y se tradujeran en políticas públicas, reformas legales y nuevas formas de reconocimiento social. De esta manera, la resistencia epistémica travesti no solo cuestiona las jerarquías del conocimiento, sino que contribuye activamente a la construcción de horizontes más inclusivos de justicia social y dignidad.

En este sentido, el pensamiento de Lohana invita a seguir imaginando una ciencia social desobediente, comprometida con la transformación de los órdenes de saber y de poder que sostienen las desigualdades. Su voz y su cuerpo, convertidos en teoría, confirman que toda epistemología crítica debe ser, ante todo, una práctica de libertad.

Bibliografía

- BEDIA, R. C. (2005). El género en las ciencias sociales. *Cuadernos de trabajo social*, 18, 249-258. <https://revistas.ucm.es/index.php/CUTS/article/view/CUTS0505110249A>
- BERKINS, L. (2000). El derecho absoluto sobre nuestros cuerpos. *América Libre*, 10, 9-10. <https://www.marxists.org/espanol/tematica/mujer/autores/berkins/2000/xii.htm>
- BERKINS, L. (2003). Un itinerario político del travestismo. En D. Maffia (Comp), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (pp. 127-137). Feminaria Editora.
- BERKINS, L. (2004). Eternamente atrapadas por el sexo. En D. U. Fernández y Viturro (Comps.), *Cuerpos ineludibles. Un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina*. (pp. 19-24). Ají de Pollo.
- BERKINS, L. (2006). Travestis: una identidad política. *Pensando los feminismos en Bolivia*, 221. <https://dokumen.pub/pensando-los-feminismos-en-bolivia.html>
- BERKINS, L. (2007a). *Informe Nacional sobre la situación de las travestis, transexuales y transgéneros. Cumbia, copeteo y lágrimas*. Asociación de Lucha por la Identidad Travesti-Transexual.
- BERKINS, L. (2007b). Hay que tener coraje para ser mariposa en un mundo de gusanos capitalistas. *El Teje*, 1, 4-5.
- BERKINS, L. (2008, noviembre). Trayectorias Intelectuales: Entrevista con Lohana Berkins. Entrevista realizada por Daniel Jones. CLAM: Centro Latinoamericano en Sexualidad y De-

- rechos Humanos. [https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=http://www.clam.org.br/uploads/arquivo/Entrevista%20con%20Lohana%20Berkins\(1\).pdf&ved=2ahUKEwj31_2fjJKTAxU6mmoFHaGELho2FnoECB49A2&usg=AOvVaw35b27Rpbhpba7vQ7Gqsjeq](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=http://www.clam.org.br/uploads/arquivo/Entrevista%20con%20Lohana%20Berkins(1).pdf&ved=2ahUKEwj31_2fjJKTAxU6mmoFHaGELho2FnoECB49A2&usg=AOvVaw35b27Rpbhpba7vQ7Gqsjeq)
- BERKINS, L. (2010). Travestismo, transexualidad y transgeneridad. En J. Raíces Montero (Coord.), *Un cuerpo: mil sexos: Intersexualidades*. Topía.
- BERKINS, L. (2013). Los existenciaros trans. En A. M. Fernández y W. Siqueira Peres (Eds.), *La diferencia desquiciada: género y diversidades sexuales*. Biblos.
- BERKINS, L. (2016). *Último mensaje*. *Marxists Internet Archive*. <https://www.marxists.org/espanol/tematica/mujer/autores/berkins/2016/febrero-04.htm>
- BERKINS, L. (22 de febrero de 2017). Un año sin amor: El Legado. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/17777-el-legado>
- BERKINS, L. y FERNÁNDEZ, J. (2005). *La gesta del nombre propio: Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina*. Madres de Plaza de Mayo. <https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2024/05/Berkins-y-Fernandez-La-Gesta-del-Nombre-Propio.pdf>
- BUTLER, J. (2001). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- CHAICHUMPORN, P. (2018). Perspectivas de las (in)visibilidades del cuerpo queer heterosexual: el cuerpo travesti en la novela *plástico cruel*. *Revista de estudios de*

- género, *La ventana*, 5(47), 39-66. <https://www.scielo.org.x/pdf/laven/v5n47/1405-9436-laven-5-47-00039.pdf>
- CRENSHAW, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1, 139-167. <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8/>
- CRENSHAW, K. (1991). Mapping the Margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- CURIEL, O. (2013). *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Brecha Lésbica y en la frontera.
- DEL NERO, M. J. y HERNÁNDEZ, M. B. (2024). Entre Derechos conquistados, deudas pendientes y avanzada Neoliberal: un preludeo sobre la Desesperanza de vida y el Cupo Laboral Travesti-Trans en la Argentina reciente. *Revista Plaza Pública*. 17(31), 4-21. <https://ojs2.fch.unicen.edu.ar/ojs-3.1.0/index.php/plaza-publica/article/view/2057>
- DORLIN, E. (Ed.) (2009). *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*. PUF.
- DOTSON, K. (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. *Hypatia: a journal of feminist philosophy*, 26 (2), 236-257. <https://www.jstor.org/stable/23016544>

- FERNÁNDEZ, J. (12 de febrero de 2016). Una héroe. Página/12. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/subnotas/10369-981-2016-02-12.html>
- FRICKER, M. (2007), *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- HARDING, S. (1998). ¿Existe un método feminista? *Debates en torno a una metodología feminista*, 2, 9-34.
- LENGERMANN, P. M. y NIEBRUGGE, G. (EDS.) (2019). *Fundadoras de la sociología y la teoría social 1830-1930 (Vol. 23)*. CIS.
- LUGONES, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*, (9), 73-102. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=s1794-24892008000200006&script=sci_arttext
- MEDINA, J. (2021). Feminism and epistemic injustice. En Ásta y K. Q. Hall, *The Oxford Handbook of Feminist Philosophy*. Oxford University Press.
- MAFFIA, D. (2017). *El pensamiento travesti: ciudadanía, política y vida buena. Aportes teóricos y vitales de Lohana Berkins*. Programa de seminario de grado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/10405/uba_ffyl_p_2017_fil_seminario_elpensamientotravesti.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- PALAPOT, C. (2000). Lohana Berkins: Travestida para transgredir. *Revista Socialismo o Barbarie*. <https://traduagindo.com/2023/03/09/lohana-berkins-travestida-para-transgredir/>

- PÉREZ NAVARRO, P. (2004). Performatividad y subversión de la identidad: a propósito de la obra de Judith Butler. *Revista Laguna*, (14), 147-164. <https://philpapers.org/rec/NAVAYS>
- RAMOS, A. (9 de mayo de 2022). *Diez años de la Ley de Identidad de Género argentina, un hito que cambió la vida de miles de personas*. Presentes. <https://agenciapresentes.org/2022/05/09/diez-anos-de-la-ley-de-identidad-de-genero-un-hito-que-cambio-la-vida-de-miles-de-personas-en-la-argentina/>
- RICH, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA: estudios de la diferencia sexual*, 15-48.
- RUEDA, A. y RECALT, R. (2023). Cupo Laboral Travesti-Trans: una experiencia de política pública con perspectiva de diversidad. En D. Barrancos (Comp.), *Mujeres y LGBTI+ en Argentina. Organización y conquista de derechos* (pp. 275-302). Editorial MinGéneros. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/249613/1/Mujeres-LGBTI-Argentina.pdf>
- SAXE, F. N. (2022). Lohana teórica: apuntes para un mapa textual de los aportes de Lohana Berkins al pensamiento travesti transfeminista latinoamericano. En N. Cocciarini y P. Rojo (Coords.), *Expresiones políticas y movimientos populares de las mujeres e identidades disidentes*. Asociación de Universidades GRUPO MONTEVIDEO. <https://grupomontevideo.org/sitio/wp-content/uploads/2022/08/Libro-AUGM.pdf>
- SCHNEIDER CALLEJAS, C. (2007). Transgenerismo (transgénero, transgenerista): una deuda pendiente de la Academia, el poder ejecutivo, el poder legislativo, la cultura, la sociedad y el

- Estado en general. En B. Espinosa Pérez (Ed.), *Cuerpos y diversidad sexual: aportes para la igualdad y el reconocimiento* (pp. 58-67). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- VIDAL-ORTIZ, S. y SIMONETTO, P. (2021). Lohana Berkins. Apuntes sobre la teoría encarnada travesti Latinoamericana. *Política, deliberação pública e organizações sociais na contemporaneidade*, 20.
- VIVEROS VIGOYA, M. (2023). *Interseccionalidad. Giro decolonial y comunitario*. CLACSO. <https://www.clacso.org/interseccionalidad-giro-decolonial-y-comunitario/>
- WITTIG, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Editorial EGALES. https://om.juscatamarca.gob.ar/libros/Monique_Wittig_-_El_pensamiento_heterosexual_y_otros_ensayos.pdf

**ENTRAMADOS TEÓRICOS:
ENTRE LA *FEMALE GAZE* Y
LA MIRADA FEMENINA¹**

Gabriela García Hubard²

**THEORETICAL ENTANGLEMENTS:
BETWEEN THE *FEMALE GAZE* AND
THE FEMININE LOOK**

¹ Este texto fue escrito en el marco del proyecto de investigación "Análisis interdisciplinario de las representaciones y expresiones del placer sexual de los cuerpos feminizados". PAPIIT IN400825, Universidad Nacional Autónoma de México.

² Universidad Nacional Autónoma de México, México. Correo electrónico: gabriela-garcia@filos.unam.mx

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv.v7i64.8357>

REVISTA DE ESTUDIOS DE GÉNERO, LA VENTANA NÚM. 64, JULIO-DICIEMBRE 2026, PP. 83-119 ISSN 1405-9436/E-ISSN 2448-7724

Resumen

Trazando un vínculo complejo y conciliador entre la *female gaze*, la mirada femenina y la escritura femenina, este texto busca mostrar que estamos frente a un entramado teórico sumamente eficaz, que nos puede ayudar a cuestionar las representaciones cinematográficas hegemónicas patriarcales. Partimos del aclamado artículo de Laura Mulvey sobre la *male gaze*, el cual nos sirve para contextualizar los debates en torno a la crítica cinematográfica feminista desde los años 70. En un segundo momento retomamos a otras críticas y cineastas que abordan el tema de la *female gaze* para compararlas con la propuesta de Iris Brey sobre *le regard féminin*. En esta trayectoria mostraremos la forma en que la crítica cinematográfica se ha desplazado de la identificación psicoanalítica de la espectadora con los personajes a un *re-sentir* con ellas y ellos, a través de una experiencia corporal situada propia de la fenomenología. El artículo concluye revisando los matices que se tejen en torno a lo "femenino", y reconociendo que en la propuesta de Brey el término *female gaze* evoca sobre todo una lucha política que no evita la realidad de las mujeres, mientras que la noción de mirada femenina, en constante diálogo con la escritura femenina de Hélène Cixous, implica una propuesta teórica que busca ir más allá del debate entre pensamientos esencialistas y antiesencialistas.

Palabras clave: *female gaze*, mirada femenina, escritura femenina, *male gaze*, Iris Brey, Hélène Cixous, Laura Mulvey

Abstract

By weaving together a complex and conciliatory connection among the female gaze, the feminine look, and feminine writing, this article argues that we are facing a particularly productive theoretical configuration, one that enables us to challenge patriarchal and hegemonic cinematic representations. Our point of departure is Laura Mulvey's seminal essay on the *male gaze*, which provides a framework for understanding the debates that have shaped feminist film criticism since the 1970s. In the second part, the discussion turns to other critics and filmmakers who engage with the notion of the *female gaze*, in order to contrast their views with Iris Brey's conception of *le regard féminin*.

Throughout this exploration, the article traces a shift within film theory, from a psychoanalytic model that emphasizes the spectator's identification with the characters, toward a mode of feeling with them through a situated embodied experience grounded in phenomenology. The conclusion reflects on the subtle distinctions woven around the idea of the "feminine," recognizing that in Brey's framework the *female gaze* primarily invokes a political struggle rooted in women's lived realities. In contrast, the *feminine look*, constantly in dialogue with Hélène Cixous's *écriture féminine*, articulates a theoretical proposal that seeks to transcend the divide between essentialist and anti-essentialist thought.

Keywords: female gaze, feminine look, feminine writing, male gaze, Iris Brey, Hélène Cixous, Laura Mulvey

RECEPCIÓN: 08 DE NOVIEMBRE DE 2025/ACEPTACIÓN: 17 DE ABRIL DE 2026

Hoy más que nunca, ante la expansión del *streaming* y la sobreoferta de productos audiovisuales facilitada por la tecnología, se vuelve indispensable cuestionar las formas en que consumimos series y películas. A través de un gesto muy foucaultiano, Colaizzi (2021) se refiere a los “lenguajes-de-poder (y del poder)” (p. 12) no solo cuando habla de la comunicación verbal, sino también de la audiovisual y, en general, de “los medios de comunicación de masas como formas nuevas de producción, determinación y homogeneización del imaginario social” (p. 12). Es por esto que, al igual que Janet Wolff, nos gustaría empezar recordando que la cultura es fundamental para la conformación del género y de las identidades en general: “Art, literature, and film do not simply represent given gender identities, or reproduce already existing ideologies of femininity. Rather they participate in the very construction of those identities” (Wolff, 1990).

En este contexto, la crítica de cine Iris Brey evoca el placer que sentimos al ver series y películas, y también recuerda el impacto que las imágenes tienen en nuestra forma de ser y de estar en el mundo: en las maneras como deseamos, en lo que libera nuestros placeres y en los modos que tenemos de relacionarnos. Esas imágenes no son inocentes, pues lo que consumimos consciente e inconscientemente incide en nuestras psiques, en nuestros

cuerpos, crea emociones y deja huellas (Brey, 2020). Al analizar nuestra forma de mirar, digerir y disfrutar las imágenes que nos rodean, tendríamos que preguntar ¿quién selecciona esas imágenes?, ¿cómo son creadas?, ¿quién moldea entonces nuestras vidas?

Después de *Sex and the Series* (2018), Brey publicó en el 2020 su segundo libro titulado *Le regard féminin, une révolution à l'écran*³ (*La mirada femenina, una revolución en la pantalla*), en el que expone su teoría sobre la *female*

³ Este libro no ha sido publicado en español. Las traducciones del francés al español son más.

gaze. Aunque se habla mucho y cada vez con mayor frecuencia de esta noción, resulta difícil encontrar una definición concreta que no caiga en esencialismos. Lo relevante de la iniciativa de Brey es que toma cierta distancia de algunas teóricas importantes como

Laura Mulvey, Teresa de Lauretis y Giulia Colaizzi,⁴ aunque coinciden en algunos aspectos fundamentales, principalmente en el hecho de que el o la espectadora no es una simple receptora pasiva y, como lo acabamos de mencionar, en que el lenguaje audiovisual

⁴ Los textos teóricos de estas autoras siguen siendo un referente indiscutible para la teoría crítica cinematográfica feminista. Ver sobre todo *Alicia ya no* (1984) de Teresa de Lauretis.

no es neutro, sino que produce y regula sujetos, cuerpos y deseos.

En el contexto de la crítica cinematográfica feminista, los tres puntos clave de la propuesta de Brey son: la *female gaze*

no es el inverso (u opuesto) de la *male gaze*; *le regard féminin*⁵ lo podemos encontrar en películas y en series dirigidas por mujeres, pero también por hombres, personas no binarias y trans; la mirada femenina se distancia del psicoanálisis

⁵ Más adelante entenderemos la importancia de mantener los dos términos: *female gaze* y *regard féminin*. Éste último será traducido como mirada femenina, mientras que el primero lo dejaremos sin traducir, como hace Brey en su texto.

(que había sido dominante en la crítica cinematográfica desde los años 70) y de la semiótica, para acercarse a la filosofía del cuerpo, principalmente a la fenomenología feminista.

La *male gaze* Antes de abordar las diferencias y complicidades entre los términos de *female gaze* y mirada femenina, es necesario recordar algunos antecedentes para contextualizar estas nociones. En su aclamado artículo “Visual Pleasure and Narrative Cinema” escrito en 1973 y publicado en 1975 en la revista *Screen*, Laura Mulvey hizo una poderosa radiografía de lo que era (y sigue siendo) la *male gaze* y, aunque en su escrito no habla directamente de la *female gaze*, su texto se convirtió en el punto de referencia de todas las propuestas posteriores sobre la mirada cinematográfica con perspectiva de género, pues contiene las ideas principales que serán desarrolladas, reactualizadas, debatidas y matizadas más adelante. Su ensayo no solo es crucial por esto, sino por haber conjugado en aquél entonces la teoría cinematográfica con el feminismo y el psicoanálisis, para evidenciar “cómo el inconsciente de la sociedad patriarcal ha estructurado la forma del cine”⁶ (Mulvey, 2007, p. 81).

⁶ “Uno de los primeros objetivos de la crítica feminista fue identificar, analizar y denunciar las distintas formas en que se representaban a las mujeres [...] porque consideraban que eran una *distorsión* de la experiencia femenina” (Golubov, 2020, p. 31).

⁷ El falocentrismo refiere a una perspectiva simbólica y cultu-

Mulvey mostró que la *male gaze* se ha construido a través del voyerismo y la fetichización del cuerpo femenino, tanto a nivel narrativo como en la técnica y el manejo de las cámaras. Después de evocar el papel que juega la mujer en el orden simbólico, recordó la frustración que genera el falocentrismo⁷, en el cual

la mujer solo parece tener dos opciones: representar la amenaza de castración (al mostrar su cuerpo) o la plenitud maternal. Si bien lo que buscaba era “concebir un nuevo lenguaje del deseo” e insistió en que no se trataba de rechazar moralmente la *male*

gaze, su texto, con mucha fuerza y gran coherencia, denunció que el séptimo arte reflejaba “una y otra vez las obsesiones psíquicas de la sociedad” masculina: el hombre mira, la mujer es mirada. “Sin paralelo, el cine convencional codificó lo erótico en el lenguaje del orden patriarcal dominante” (Mulvey, 2007, p. 83).

Uno de los placeres más poderosos del cine es la escopofilia (el placer de ver), por lo que Mulvey recordó que Freud, en *Tres ensayos de teoría sexual*, sugiere que la escopofilia forma parte del instinto sexual, lo cual implica tomar a la otra persona como un objeto. La magia del cine y la distancia que genera con el espectador, hace posible que uno cumpla así su fantasía de voyeur. Aquí la escopofilia estaría trabajando en favor del deseo del placer visual, pero Mulvey añade que la escopofilia tiene además un aspecto narcisista, puesto que el cine también busca un reconocimiento (antropomorfismo), un embelesamiento con lo parecido, que puede explicarse a través de la construcción del ego:

ral que sitúa lo masculino, y en particular el falo como signo de poder, como eje central de significado, organización y jerarquía en los discursos y las representaciones.

└ Jacques Lacan ha descrito cómo es crucial para la constitución del ego el momento en que un niño reconoce su propia imagen en el espejo. Diversos aspectos de este

análisis son relevantes aquí. La fase del espejo ocurre en un momento en que las ambiciones físicas del niño sobrepasan su capacidad motora, con el resultado de que el reconocimiento de sí mismo es gozoso en tanto imagina a su imagen del espejo más completa, más perfecta de lo que experimenta en su propio cuerpo. El reconocimiento entonces se superpone al desconocimiento: la imagen reconocida es concebida como el cuerpo reflejado del yo, pero su desconocimiento como superior proyecta a este cuerpo fuera de sí mismo como un ego ideal, el sujeto alienado que, reintroyectado como un ego ideal, prepara el camino para la identificación con los otros en el futuro. (Mulvey, 2007, p. 84)

Lo que a Mulvey le interesa del psicoanálisis lacaniano es que la articulación de la subjetividad (del yo) se constituye a partir de una imagen. Frente a una película tenemos, por un lado, la estimulación sexual que se obtiene al cosificar a la otra persona a través de la mirada; y por el otro, la identificación con la imagen que miramos:

una supone una separación de la identidad erótica entre el sujeto y el objeto en la pantalla (escopofilia activa), la otra exige la identificación del ego con el objeto en la pantalla por medio de la fascinación del espectador con éste y el reconocimiento de su semejanza (Mulvey, 2007, p. 85).

Puesto que no hay un equilibrio sexual, la crítica también destacó que “el placer de ver se ha dividido en activo-masculino y pasivo-femenino” (Mulvey, 2007, p. 85), y en el cine convencional la mujer va a ser expuesta como objeto sexual, cumpliendo las fantasías eróticas de la mirada masculina en ambos lados de la pantalla, es decir, la mujer funciona como objeto erótico tanto para los personajes, como para los espectadores. Sin embargo, cuando los hombres se ven confrontados a la ansiedad de castración (provocada por la evidente ausencia de pene en las mujeres exhibidas), hay dos respuestas posibles: la desmitificación y el castigo de ellas, o la fetichización, sobrevaloración e incluso culto de las mismas (Mulvey, 2007, p. 88). Esto explica la polarización en los dos arquetipos principales creados y/o reforzados por Hollywood y las empresas culturales en general: la mala y la buena, la pecadora y la santa, la puta y la virgen⁸.

Todos estos rasgos forman parte de la *male gaze* junto con las siguientes características: la división (llamada por Mulvey heterosexual) activo/pasivo controla tanto la mirada como la narrativa; el movimiento de la cámara depende de la acción del protagonista; los cuerpos femeninos se fragmentan al ser filmados (pechos, nalgas, muslos, boca) y el erotismo de sus cuerpos se contempla en cámara lenta; la mujer es el objeto y el hombre el sujeto, por lo que, cuando el espectador se identifica con el personaje principal, también puede “poseer a la mujer”. De hecho, Mulvey señala en su análisis tres miradas: la del cineasta (o camarógrafo), la del personaje princi-

⁸ Janet Wolff llama “dualidad misógina” a esta idea presente también en la literatura de la modernidad, entre la mujer idealizada pero vacía, o real y sensual pero detestada, que genera ambivalencia entre la admiración y el desagrado.

pal masculino y la de la audiencia, pero para ella el cine convencional subordina las dos primeras a la mirada masculina del personaje. Por último, el personaje masculino domina el escenario, “articula la mirada y crea la acción” (Mulvey, 2007, p. 87), por lo que el espectador se identifica con el personaje principal masculino.

Pero ¿qué sucede cuando la espectadora es una mujer? En 1981, Mulvey abordó este tema en “Afterthoughts On ‘Visual Pleasure And Narrative Cinema’” y ofreció dos posibles respuestas: en la primera la mujer puede no sentir ninguna conexión con el placer filmado y narrado a través de la *male gaze*, por lo que la fascinación se rompe; en la segunda, puede ser que consciente o inconscientemente la mujer se identifique con el héroe y disfrute el control y la libertad que tiene en la pantalla. Es a esta espectadora a quien Mulvey examina recurriendo de nuevo al psicoanálisis, en concreto a la teoría sobre la feminidad de Freud, en donde la convención pasivo-femenino, activo-masculino es crucial: dado que la libido es, según Freud, de naturaleza masculina⁹, el “co-

⁹ En “Tres ensayos de teoría sexual”, publicados en 1905, Freud anota: “si supiéramos dar un contenido más preciso a los conceptos de ‘masculino’ y ‘femenino’, podría defenderse también el aserto de que la libido es regularmente, y con arreglo a la ley, de naturaleza masculina, ya se presente en el hombre o en la mujer, y prescindiendo de que su objeto sea el hombre o la mujer” (Freud, 1983, p. 200).

recto” rol de la “mujer femenina” ha sido el de reprimir esa libido. Hollywood permite entonces a las mujeres espectadoras redescubrir ese aspecto perdido de su identidad sexual (Mulvey, 1981, pp. 12-13) al identificarse con el placer masculino: “The masculine identification, in its phallic aspect, reactivates for her a fantasy of ‘action’ that correct femininity demands should be repressed. The fantasy ‘action’ finds expression [...] through a metaphor of

masculinity” (Mulvey, 1981, p. 15). El hecho de que las espectadoras se identifiquen con el personaje masculino es posible gracias a lo que Mulvey llama “trans-sex identification”, la cual deviene casi un hábito en las mujeres, al grado que puede convertirse en una segunda naturaleza. Para la crítica de cine se trata de un travestismo inquietante, y esto muestra lo problemático que resulta para la industria patriarcal la representación de lo femenino. Regresaremos más adelante a esta idea controvertida de la identificación, pues marcará una diferencia importante con la propuesta de Brey. Ahora bien, es evidente que el cine comercial nos ha enseñado a todos a mirar a través de la *male gaze*, y casi 50 años después del texto de 1975 la intención de Mulvey sigue vigente:

Los códigos cinemáticos crean una mirada, un mundo y un objeto, produciendo por ello una ilusión confeccionada a la medida del deseo. Son estos códigos cinemáticos y su relación con las estructuras formativas externas los que deben ser desmantelados antes de que el cine convencional y el placer que provee puedan ser desafiados. (Mulvey, 2007, p. 92)

En la actualidad la relevancia de su propuesta queda plasmada en el documental *Brainwashed: Sex-Camera-Power* que realizó Nina Menkes en el 2022. Retomando las ideas de Mulvey la cineasta

analiza el lenguaje visual de películas clásicas, de culto, muchas de ellas premiadas, para demostrar que la forma como se filma a los hombres y a las mujeres es radicalmente distinta. Aunque hayamos leído el texto de Mulvey, estemos familiarizadas con las teorías cinematográficas feministas y seamos conscientes de la co-sificación y sexualización de las mujeres, el impacto de ver una y otra vez tantas escenas canónicas bajo esta mirada, examinando los detalles técnicos, sigue siendo relevante.

Como bien sabemos, con el paso de los años la sexualización de los cuerpos femeninos ha ido aumentando, como lo demuestra Susan J. Douglas (2010) en *The Rise of Enlightened Sexism: How Pop Culture Took Us from Girl Power to Girls Gone Wild* cuando explica que la sexualización constante en la pantalla se justifica con la idea de que ahora las mujeres gozamos de libertad sexual. Por eso Menkes constata que la estructura básica del mirar sigue siendo la misma; la *male gaze* está tan normalizada que no mucha gente la identifica y menos aún la cuestiona fuera de ciertos círculos feministas, académicos y críticos.

Algunos aspectos de la *male gaze* que Menkes (2022) puntua-

¹⁰ Ver, por ejemplo, el libro de Mona Chollet, *Brujas* (2019).

liza los hemos encontrado en diferentes críticas feministas¹⁰: las mujeres no pueden envejecer, los hombres sí; se normaliza un cierto tipo de belleza y un estándar de cuerpos perfectos; las mujeres no tienen voz; los cuerpos femeninos casi siempre aparecen con poca ropa y los masculinos vestidos, etc. Pero la cineasta muestra otros aspectos técnicos para evidenciar también que la cámara lenta se usa para se-

xualizar a las mujeres, mientras que en los hombres sirve para mostrar acción y fuerza; que la iluminación 3D está reservada para los hombres, mientras que la de las mujeres se limita a la 2D; que la audiencia, el director y el personaje principal se asumen todos hombres, cis¹¹ y heterosexuales, lo que facilita que la mirada de los tres se alinee para ver al objeto que es la mujer; que el punto de vista de la cámara hollywoodense desde siempre ha contribuido a normalizar la cultura de la violación, pues al rodear de glamur los abusos sexuales se ignoran los derechos de las mujeres y su seguridad.

Finalmente, lo que rige la *male gaze*, además de los deseos masculinos, es una dinámica de poder que aún hoy prevalece, por lo que Menkes insiste en lo mucho que esta mirada afecta nuestras vidas como mujeres: “Si la cámara es una depredadora, la cultura también es una depredadora”, comenta Iyabo Kawayana en el documental.

Los análisis que se han realizado hasta el momento sobre la *male gaze* sirven para denunciar el orden patriarcal en el que seguimos atrapadas y su importancia es incuestionable. Sin embargo, aunque el documental de Menkes (2022) tiene el acierto de entrevistar a diferentes cineastas, camarógrafas, actrices, escritoras, profesoras y teóricas que van articulando una crítica plural, en donde podemos ver una diversidad importante de opiniones, se mantiene en el dualismo hombre/mujer y no considera las diversidades de género, raza y orientación sexual en la pantalla. Después de todo, esto se podría justificar ya que tanto

¹¹ Hablando de identidad de género, "cis" se refiere a las personas cuya identidad de género coincide con el sexo asignado al nacer, mientras que "trans" alude a quienes no se identifican, total o parcialmente, con dicho sexo asignado.

Mulvey como Menkes se concentran principalmente en analizar y revelar la hegemonía de la *male gaze* y no dedican tiempo suficiente para desarrollar la *female gaze* u otro tipo de mirada.

Quizás el momento más llamativo del documental es cuando Menkes (2022) entrevista a Mulvey, quien manifiesta su decepción frente al poco progreso que se ha logrado en la forma de filmar. Mulvey había pensado en los años 70 que, para principios del siglo XXI, el 50% de las películas serían realizadas por mujeres y que la forma de filmar se habría transformado: “One key principle of feminism was that the female body was a sight of struggle, but it shifted to realizing that the image of the female body was also a sight of sight of struggle. The image does not refer to women, this image is being appropriated and produced by male consciousness”. Esta doble lucha, nos parece, es una de las claves para entender mejor la importancia de poder teorizar sobre la *female gaze* y no olvidar la pregunta que planteamos al inicio: ¿quién y cómo moldea entonces nuestras vidas?

La *female gaze*] Lo que sí sucedió entre 1975 y 2022 fue que otra generación de teóricas cuestionaron el paradigma binario (hombre/mujer), y la relación con el psicoanálisis, porque no se consideraban las diversidades de raza, género y orientación sexual¹². Jill Soloway (2016), quien creó series como *I Love Dick* y *Transparent*, en su *masterclass* “The Female Gaze” (2016) dice ser la primera persona

¹² Ver, por ejemplo, Jane Gaines, “White Privilege and Looking Relations: Race and Gender in Feminist Film Theory” (1988); bell hooks, *Black Looks* (1992) y Giulia Colaizzi (Ed.), *Cine, interculturalidad y políticas de género* (2021).

en retomar el término para arriesgar una primera definición, y esbozar algunos puntos que retomará más adelante Brey: la *female gaze* no es el opuesto de la *male gaze*, es una plataforma política; es una manera de mirar-sentir ("*feeling seeing*") por lo que utiliza el cuerpo como una herramienta (fusionando cuerpo y mente); el personaje femenino, al no ser un objeto, puede regresar la mirada; y delata la supremacía de la *male gaze*.

Por su parte, el artículo de Zoe Dirse (2013), "Gender in Cinematography: Female Gaze (Eye) Behind the Camera" nos recuerda la falta de diversidad (aunque no profundiza en ello), y aborda el tema también desde la producción, por lo que su texto está ilustrado con su propio trabajo como directora de fotografía. El ejemplo más relevante que ofrece es sobre la filmación de *Erotica: A Journey into Female Sexuality* (1997) dirigido por Milla Gayus, en el que se muestran las perspectivas de diferentes mujeres involucradas en temas de erotismo y pornografía, como es el caso de Catherine Robbe-Grillet:

At times she would be the perfect heterosexual wife of author Alain Robbe-Grillet, and then she would become Jean de Berg, France's most famous veiled dominatrix, whose identity was only recently revealed. She challenges preconceived notions of sexuality and gender identity through acts of performativity by her dual selves. This poses some interesting questions, which consequently

challenged my camera gaze, the narrator's gaze, and, ultimately, the spectators' gaze. (Dirse, 2013, p. 27)

Resulta muy sugestivo el hecho de que un personaje fuera de la norma pueda desafiar y hacer evidente las distintas miradas, pero Dirse no ahonda en la idea de que existen otras formas de mirar. La autora también considera el tema de la orientación sexual cuando recuerda la filmación de otro documental sobre relaciones lésbicas: “What happens when the bearer of the look is female and the object is female?” (Dirse, 2013, p. 18). El cambio de mirada, de una masculina a una femenina, hace que el objeto no sea el que desea el hombre, sino el objeto deseado por las mujeres. Este comentario parece revelador porque muestra que la *female gaze* puede ser entendida como el reverso de la *male gaze*, es decir la mujer puede ocupar el papel activo para cosificar a la otra persona (sin importar que sea hombre, mujer, persona no bina-

¹³ Las personas no binarias no se identifican exclusivamente como hombre o mujer, por lo que su identidad de género se ubica fuera de esta clasificación binaria.

ria¹³ o trans). Esta concepción de la *female gaze*, que otorga agencia a los personajes femeninos y las hace mujeres deseantes, por sentido común es lo que la gente refiere cuando se habla sobre

el tema. El ejemplo más claro que considera la *female gaze* como el inverso de la *male gaze*, podría ser cualquier escenas en donde se muestra la fragmentación del cuerpo masculino (pectorales, espalda, nalgas), filmado en cámara lenta, sexualizando y cosificando al personaje, pero para Brey esto seguiría siendo parte de la

male gaze, pues sigue reproduciendo esa forma de mirar que todos hemos introyectado: “la representación de un cuerpo como objeto del deseo, sea un cuerpo masculino o femenino, sigue siendo una forma de *male gaze*” (Brey, 2018, p. 12).

El artículo de Dirse parece ambiguo: por un lado, asume que la feminidad no es una característica intrínseca de las mujeres y evoca (superficialmente) la obra de Judith Butler, pero por el otro, el sexo/género resulta relevante para ella, pues este tiene una fuerte influencia en cómo se filma. Es por esto que su postura parece mantenerse en la sexualidad cuando insiste en que la *female gaze* sucede cuando dirigen¹⁴, escriben y filman mujeres.

I believe it is crucial for women to take control of their art (and, in my case, of the cinematic images that show the world who we are) in order to subvert patriarchal assumptions concerning gender. If, in fact, the female gaze is almost absent from dominant culture, then the challenge is to change the patriarchal way of looking by imposing the female gaze on our cultural life. (Dirse, 2013, p. 25)

¹⁴ Otro claro ejemplo que relaciona la *female gaze* con directoras mujeres lo encontramos en el libro de Alicia Malone, *The Female Gaze. Essential Movies Made By Women* (2022), en donde escribe sobre 52 películas realizadas por mujeres.

Por eso como realizadora también le interesa el porcentaje de mujeres que trabajan en la industria detrás de las cámaras, pues si la gran mayoría de camarógrafos siguen siendo hombres, será difícil

escapar de la *male gaze*. Ahora bien, puesto que la dirección de fotografía es crucial para poder hablar de *female gaze*, pero no existe una esencia de la feminidad o de lo que "es ser mujer", podemos reconocer un ir y venir en su postura. Es frente a esta disyuntiva que resulta fundamental matizar las diferencias y los puntos de encuentro entre la *female gaze* y la mirada femenina, que nos remiten a las interminables disputas filosóficas entre feministas esencialistas y feministas antiesencialistas o queer.

En este texto no podemos hacer justicia a las riquezas y complejidades al interior de los distintos feminismos que van mucho más allá del debate esencialista/anti-esencialista, pero haremos algunas anotaciones. Françoise Collin (2006) al recordar la categoría de lo femenino nos habla de dos formas de recurrir a lo femenino: la primera implica que todo ser humano puede ser femenino, es decir "un femenino que atraviesa las fronteras de los grupos sexuales" (Collin, 2006, p. 28). Esta postura escapa a la "metafísica de los sexos", y es anti-esencialista, pero su problema consiste en que evita la realidad de las mujeres. Si tanto hombres como mujeres pueden ser femeninos, no hay una esencia de la feminidad. La segunda forma implica decir que las mujeres son femeninas, este femenino está ligado al grupo sexuado de las mujeres, lo que significa la restauración del dualismo (hombre/mujer) y del esencialismo de los sexos. El problema de la primera radica en que:

└─ insiste en la porosidad o la indecidibilidad de la frontera entre los sexos y tiende a hacer de la diferencia de los

sexos una diferencia indiferente, elude no sólo la figura de la dominación, es decir, la figura política que la atraviesa, sino también toda dimensión trágica de la relación sexual. La segunda, al instalar a las mujeres en su esencia [...] elimina toda dimensión dialéctica y trágica de la relación de las mujeres entre ellas, reunidas en un “nosotras” magnificado. (Collin, 2006, p. 28)

Esta última categoría de mujer (el “nosotras magnificado”) representa una serie de valores o disposiciones establecidos, por eso para Butler “adquiere un carácter normativo y, por lo tanto, excluyente” (Butler, 2009, p. 366) lo cual hace que muchas mujeres no se identifiquen con esta categoría de mujer, provocando que se redefinan o se busquen otras alternativas. A grandes rasgos podemos decir entonces que la visión anti-esencialista de lo femenino parece entonces eliminar las diferencias entre hombres y mujeres, mientras que la esencialista –“el eterno femenino” (Barret, 1990, p. 313)– parece eliminar las diferencias entre las mujeres¹⁵.

¹⁵ Para un análisis más profundo de este tema ver “De la deconstrucción del autor a la plasticidad de la autora” de Gabriela García Hubbard.

La *female gaze* generalmente apunta a la necesidad de hablar por, para y desde las mujeres contrarrestando la evidente marginalización del sistema patriarcal.

La mirada femenina y la *female gaze*] Tomar el término *female gaze* en su sentido literal implicaría entonces que existe una diferencia binaria y por ende una definición clara y esencial de lo que es ser mujer. La mirada femenina por su parte remite a la noción de escritura femenina que a finales del siglo xx fue desarrollada por autoras como Hélène Cixous, Julia Kristeva y Monique Wittig, con sus claras diferencias. En este caso nos centraremos en la forma como Cixous la aborda en su mítico texto *La risa de la medusa*, en donde "lo femenino" no es necesariamente una característica propia de las mujeres. Y aunque el texto de Cixous hace un claro llamado a las mujeres a escribir, no podemos olvidar que su obra, muy influenciada por la deconstrucción y en constante diálogo con Derrida, es predominantemente antiesencialista: "No hay más 'destino' que 'naturaleza' o esencia" (Cixous, 1995, p. 45), escribe desde el principio del texto: "Hay que evitar rendirse complaciente o ciegamente a la interpretación ideológica esencialista" (Cixous, 1995, p. 38).

Esta primera distinción entre *female gaze* y mirada femenina pareciera que todavía responde al discurso que contempla la sexualidad como algo biológico (hombre/mujer) y al género como algo cultural y social (masculino/femenino), pero como lo ha demostrado en toda su obra Judith Butler, la sexualidad no puede ser pensada fuera de lo cultural o, dicho de otra forma, la distinción natural/cultural es cultural. Y es en esta coyuntura, generada por la teoría queer, en donde la *female gaze* empie-

za a ser pensada desde otro horizonte, en el cual se inscriben, nos parece, las propuestas tanto de Soloway como de Brey.

La resignificación del término se anuncia desde las primeras líneas de su libro: “No se trata de una mirada creada por artistas mujeres, es una mirada que adopta el punto de vista de un personaje femenino para ceñirse con su experiencia” (Brey, 2018, p. 9); y también aclara que la *female gaze* no es el concepto espejo de la *male gaze*, “de la misma forma en que lo femenino no es el espejo de lo masculino” (Brey, 2018, p. 11). La *female gaze* ayuda a que los personajes femeninos no sigan siendo simples objetos, escapando del modelo patriarcal dominante. Esto se consigue desafiando las convenciones, creando otra forma de capturar las imágenes, por ejemplo, con la voz en off o la cámara subjetiva que muestran el punto de vista de un personaje femenino, con visiones o sueños que nos acercan a su inconsciente; las películas de Jane Campion, Sally Potter y Céline Sciamma son un claro ejemplo.

Dado que la cosificación de las mujeres para excitar al espectador es una de las definiciones de la *male gaze*, Brey explica que el acercamiento de la cámara también puede servir para compartir los deseos de una heroína, y no solo para cosificarla y fragmentar su cuerpo. Es así como la *female gaze* muestra otra manera de desear y no depende de las relaciones de poder asimétricas, sino de relaciones igualitarias y recíprocas, proyectando una experiencia compartida. Aunque explícitamente Mulvey no habla de la *female gaze*, Brey reconoce que sí ofrece las llaves para iniciar las reflexiones cuando propone una mirada liberada que invita al intercam-

bio de miradas entre personajes, pero también entre espectador y proyección. Mientras la *male gaze* es producida de forma inconsciente y patriarcal, la *female gaze* requiere una mirada consciente que produce imágenes politizadas, y para la autora no se trata simplemente de una manera de representar, como ya lo había señalado también Colaizzi, sino de una forma de pensar (Brey, 2018, p. 20).

Le regard féminin, une révolution à l'écran ofrece 6 puntos esenciales que caracterizan la *female gaze*: en la narrativa el personaje

¹⁶No debemos confundir los llamados *women's cinema*, *woman's film*, "retratos de mujeres" o "melodrama maternal" con la *female gaze*, pues casi siempre mantienen formas tradicionales, aunque representen vidas de mujeres: "No basta que una película muestre y sublime a una heroína para que sea *female gaze*" (Brey, 2018, p. 79).

principal se identifica como mujer¹⁶; la historia se cuenta desde su punto de vista; y su historia cuestiona el orden patriarcal. Desde el punto de vista formal implica que, gracias a la forma de filmar, el o la espectadora sienta la experiencia femenina (aquí está el carácter fenomenológico de su propuesta); si se erotizan los cuerpos debe ser de forma consciente

y no inconscientemente como lo hace, según Mulvey, la *male gaze*; y por último el placer de mirar no lo genera la cosificación de un personaje a través del voyerismo, es decir, no proviene de la escopofilia (Brey, 2018, p. 77). Hay que insistir en que no se trata de condenar la *male gaze*, pues es evidente que seguimos disfrutando de muchas películas filmadas bajo esta mirada: "Interrogar la *male gaze* de una película, implica reflexionar sobre la forma en que un o una cineasta pone en escena el cuerpo femenino y el imaginario relacionado con las mujeres" (Brey, 2018, p. 32). El término ayuda a cuestionar la estética de una película y no busca censurarla.

La autora también interroga la forma como se han representado las violaciones a través de 100 años del cine, y enfatiza en que la solución no está en no mostrarlas, sino en la forma cómo se transmite la experiencia de la violación. Brey denuncia a través de su análisis que la *male gaze* erotiza las violaciones, y culpabiliza a la víctima minimizando la responsabilidad del violador (Brey, 2018, p. 101). Con un tono optimista piensa que a través de la *female gaze* se puede empezar a combatir la cultura de la violación, ya que mientras la *male gaze* hace de la violación un espectáculo, la *female gaze* crea una experiencia. Por eso también es crucial preguntarse *¿cómo se filman las escenas sexuales?*, *¿desde qué punto de vista?*, *¿hay una experiencia del placer femenino?*, *¿se representan los orgasmos más allá de los clichés?*

La *female gaze* es también una “estética del deseo” pues ayuda a valorizar el cuerpo y el deseo femenino, las imágenes nos invitan a desear de formas diferentes y solicitan nuestros sentidos, los cuerpos nos hacen sentir; no se trata de identificarse con el personaje sino de *re-sentir*¹⁷ con él. No somos pasivas como espectadoras, y esto es clave para su definición: la mirada femenina “nos hace sentir la experiencia de un cuerpo femenino de la pantalla” (Brey, 2018, p. 9) y como espectadoras también tenemos un papel activo, por eso recurre a la experiencia fenomenológica. La mirada femenina es el esfuerzo de las y los cineastas que reinventan nuevas formas de filmar para acercarse a las experiencias femeninas.

¹⁷ Brey utiliza la palabra *ressentir* en francés que se traduce al español como sentir o experimentar, pero en francés evoca además la idea de repetición, de volver a sentir con... Por eso en algunos momentos escribimos “re-sentir”.

A través de la fenomenología su apuesta teórica retoma la corporalidad. Siguiendo el trabajo de Vivian Sobchack, quien en *The Address of the Eye: A Phenomenology of Film Experience* propone que "ver" cine es una actividad corporal situada, y sugiere que hay un intercambio recíproco entre la persona que mira y la película, para Brey el dialogo es continuo y uno "se sumerge en la materialidad de la película [...] El performance tiene lugar tanto en la pantalla como en la sala [...] La percepción es una actividad encarnada, el ojo no está separado del resto del cuerpo" (Brey, 2018, p. 46), y por ende, todo el cuerpo se implica en lo que vemos. La experiencia de la mirada femenina se vive entonces a través del cuerpo, tanto del cuerpo de quien mira como del cuerpo del personaje femenino: "We can intentionally live through and physically experience the film's incarnate vision as if we were perceiving information from our own body" (Sobchack, 1992, p. 56).

Recordemos que, para la fenomenología, a través del concepto cuerpo-sujeto, todo lo que vivimos está fundamentado a través de nuestro cuerpo, y lo que busca es unir cuerpo y pensamiento, percibir y pensar, desafiando los presupuestos filosóficos predominantes desde Platón: "The body has been systematically repressed and marginalized in Western culture, with specific practices, ideologies, and discourses controlling and defining the female

¹⁸ No solo recurre a Butler y Sobchack sino que reconoce su deuda con varias autoras: Camille Froidevaux-Metterie, Laura U Marks, Mary Ann Doane, Iuliia Glushneva.

body" (Wolff, 1990). Volviendo a Judith Butler¹⁸, Brey busca entonces una reapropiación feminista de la fenomenología de Merleau-Ponty, pues "la

fenomenología feminista percibe el cuerpo que mira como un sujeto que no está fijo sino que es fluido” (Brey, 2018, pp. 48-49).

El hecho de que la crítica cinematográfica feminista del siglo pasado analice las relaciones e identificaciones entre personajes y espectadores femeninos y masculinos principalmente a través del psicoanálisis, hace que se olviden del cuerpo, por lo que Brey prefiere apelar a la haptonomía: “el placer de los y las espectadoras no se sitúa más en la percepción de un cuerpo-objeto sino en la impresión que tenemos de poder tocar esos cuerpos” (Brey, 2018, p. 19). Cuando concebimos al personaje femenino como un sujeto y no como un objeto nos permite sentir su experiencia: “no la miramos hacer, hacemos con ella” (Brey, 2018, p. 40), la acompañamos. La fenomenología ayuda así a reflexionar lo que sucede en la película, la forma en que el personaje femenino vive la experiencia y, como espectadoras o espectadores, podemos sentir (*re-sentir*) junto con el personaje esa experiencia, pero no a través de la identificación propuesta por el psicoanálisis: “Las imágenes no convocan a la identificación sino a la participación” (Brey, 2018, p. 185) concluye la autora.

Para poner un ejemplo evoquemos la icónica escena de *Paisaje en la niebla* (1988) de Theo Angelopoulos, en la que la pequeña Voula es conducida por un camionero a la parte trasera del tráiler para violarla. En realidad, no vemos ni escuchamos nada, la cámara se queda fija frente a la lona que cubre la parte trasera del camión y un par de coches aparecen brevemente cerca del mismo, junto a la carretera. Un minuto y medio más tarde

(que en realidad se vive como una eternidad) la niña se arrastra hacia la salida del tráiler, se sienta con las piernas colgando en la orilla, la mirada hacia el suelo. Cuando la cámara se acerca vemos una línea de sangre chorrear entre sus piernas. Aunque como espectadoras no vemos la violación, es una escena terrible, todo nuestro cuerpo nos pide correr la lona, hacer algo, gritarles a los conductores que se detuvieron un momento. Re-sentimos el dolor y el desconcierto de la joven, dolor que además la acompañará el resto de su travesía. Esta escena y su desarrollo posterior, es un ejemplo clarísimo de lo que Brey propone.

Pese a algunas similitudes y ecos entre el documental de Menkes y el libro de Brey, hay una diferencia importante: mientras que para Menkes en el siglo XXI estamos iniciando una fase de descubrimiento, para Brey la *female gaze* siempre ha existido, desde los inicios del cine, aunque se haya popularizado recientemente. La película *Madame a des envies* (1906) de Alice Guy es el primer ejemplo que tenemos de *female gaze*, por lo que su propuesta también invita a reivindicar (como lo han hecho otras críticas y feministas) las películas con *female gaze* que han sido relegadas, para seguir escribiendo otra historia del cine, para introducir en las aulas los nombres de cineastas que pocas veces (o nunca) se mencionan (incluso en las escuelas de cine) y generar así un diálogo entre películas del pasado y del presente: Alice Guy, Chantal Akerman, Dorothy Arzner, Barbara Hammer, Agnès Varda, Barbara Loden, Germaine Dulac, Maya Deren, Barbara Hammer, Sally Potter, Jane Campion, Céline

Sciamma, Jill Soloway, Phoebe Waller-Bridge (por mencionar solo algunas, pues la lista es mucho mayor). La *female gaze* de Brey no solo busca cuestionar las estructuras patriarcales dentro del cine, sino también preguntar quién y bajo qué criterios se seleccionan las obras de arte, se enaltecen ciertas películas y se desechan otras, lo cual nos lleva de regreso a nuestra pregunta inicial: ¿quién moldea entonces nuestros deseos y nuestras vidas?

El análisis de películas y series a través del prisma de la *female gaze* puede ser una manera de aliar feminismo y estética, de relacionar los estudios de género con la crítica del cine [...] Hay que desacralizar el culto del autor y alegrarse de que el feminismo ilumine nuestra forma de mirar las películas. (Brey, 2018, p. 100)

De la escritura femenina a la mirada femenina

Desde la primera página de *Le regard féminin, une révolution à l'écran* nos damos

cuenta que Brey va a alternar en su texto las nociones de *female gaze* (en inglés) y *regard féminin* (mirada femenina en francés), dejándonos ciertas pistas en el camino para entender su decisión de no decantarse por una de ellas. Aunque en realidad en su texto ambos términos están íntimamente relacionados, trataremos de separarlos un momento para ver qué aporta cada uno y de

qué forma. Cuando escribe que la *female gaze* muestra una mirada que transmite la experiencia femenina “cuya subjetividad se basa en una construcción histórica y social” (Brey, 2018, p. 49), nos damos cuenta que su definición de "female" ya fue deconstruida (pues apela de paso a la *différance* derridiana para así desestabilizar el sentido de la palabra "mujer") y no se ubica dentro del pensamiento binario esencialista; el hecho de que las subjetividades femeninas sean construcciones históricas y sociales, hace que no podamos concebir el término "mujer" como concepto universal, eterno y fijo, y que lo femenino no "pertenezca" a las mujeres.

El género de un cineasta no condiciona su manera de filmar los personajes femeninos. Para mí, resumir la expresión *female gaze* a la mirada de una directora mujer es una manera de esencializar las obras de las mujeres. Es también ignorar la riqueza de lo femenino, que no se resume evidentemente en el sexo biológico de una persona ni en su género. (Brey, 2018, pp. 37-38)

Entonces ¿por qué conservar el término *female gaze* y no quedarse solo con la mirada femenina? Resulta crucial seguir hablando de *female gaze*, nos parece, para no olvidar lo que significa la *male gaze* y, al mismo tiempo, hacer un guiño tanto al texto de Mulvey, como a la conferencia de Jill Soloway “The Female Gaze”:

Cuando utilizo la expresión “female gaze” [...] no limito mi enfoque a un concepto esencializador. Al contrario, espero que a medida que avancen los capítulos y los análisis, este concepto resulte rico, poético y desestabilizador, en lugar de reductor y maniqueo. Como ya defendía Mary Ann Doane en 1981, debemos intentar superar el callejón sin salida generado por la oposición entre esencialismo y antiesencialismo: “Este avance conllevará el necesario riesgo asumido por las teorías de intentar definir y construir una especificidad (no esencia) femenina [...] la tentativa de ‘apoyarse’ en el cuerpo para formular la relación diferente de la mujer con el discurso y el lenguaje explica que lo que nos ocupa es más bien la sintaxis constitutiva del cuerpo femenino como palabra. Las películas más recientes que abordan cuestiones feministas que son las más interesantes y productivas son precisamente aquellas que proponen un nuevo lenguaje, que expresan el cuerpo femenino de forma diferente, distinta a la sintaxis tradicional aunque sea de forma vacilante o confusa”. (Brey, 2018, p. 55)

Frente a la brecha laboral (y también orgásmica), la explotación, la violencia, los feminicidios, etc., Iris Brey reconoce la importancia de mantener el término *female* para denunciar los años de opresión y contrarrestar el imperio de la *male gaze*, incluso para hacerla más evidente, más consciente. Como no podemos escapar

a ella, hay una responsabilidad, como sugiere Wolff (1990), de desestabilizar “the images, ideologies, and systems of representation of patriarchal culture”. Al tratar de construir, de la mano de Doane, “una especificidad (no esencial) femenina,” Brey parece estar en sintonía con nociones como “el esencialismo operativo” o “la falsa ontología de las mujeres” que propone Spivak, o incluso la manera en que Kristeva aboga por utilizar la palabra “mujeres” como “herramienta política [...] sin integridad ontológica” (Butler, 2009, p. 366), con la finalidad de mantener la lucha de las mujeres sin volver a un pensamiento esencialista, pues lo que le interesa a Brey son las experiencias de los cuerpos femeninos que históricamente han sido discriminadas, borradas e ignoradas, y para eso hay que hacer evidente las diferencias entre las miradas.

El hecho de que Brey oscile entre las dos nociones nos hace pensar que el término *female gaze* es sobre todo una elección política, mientras que la mirada femenina es una elección teórica que la acerca a Cixous, y entre ambas intenta ir más allá de ese callejón sin salida que señaló Doane. Como lo acabamos de ver, la *female gaze* implica que el personaje principal de la película se identifique como mujer (esto es importante porque se puede tratar de una mujer trans), pero al mismo tiempo para la mirada femenina no importa el género de quien dirige la película, ni tampoco el de la persona que mira. Al conjugar el aspecto político de la *female gaze* con el aspecto teórico de la mirada femenina Brey cuestiona el concepto de Mujer (con mayúscula y en singular) construido por los discursos hegemónicos, pero al mismo tiempo reconoce la importancia

de representar a las mujeres (con minúscula y en plural) como sujetos históricos y diversos; sin caer en esencialismos no elude la figura de dominación patriarcal, ni evita la realidad de las mujeres.

El gesto de inspirarse en la escritura femenina le permite dos cosas: poner en un primer plano las experiencias de los cuerpos femeninos cis y trans, jóvenes y viejos, que se muestran muy poco; y sacudirse la idea de que la autoría de la *female gaze* tiene que ser creación de una mujer, tomando distancia del llamado *female voice*¹⁹: "Al igual que la mirada femenina, la escritura femenina puede venir, según Cixous, de la mano de un hombre, es una escritura que pretende desestabilizar las normas y las herencias patriarcales"²⁰ (Brey, 2018, p. 54).

En un gesto muy propio del posestructuralismo, Cixous no define nunca la escritura femenina como tal, pues si lo hubiera hecho tendría que haber fijado el sentido de lo femenino, en cambio prefiere hablar de abundancia poética, cambiante y en movimiento. Ninguna de las dos autoras (Cixous y Brey) buscan un término reduccionista, lo que pretenden es visibilizar y desestabilizar. En este sentido tanto "la mirada femenina" como "la escritura femenina" apelan a esas otras formas de mirar y de escribir que no corresponden con las hegemónicas y normalizadas por el patriarcado; se trata sobre todo de provocar miradas y escrituras diferentes que también puedan ser queer²¹, fluidas, trans o plásticas.

¹⁹ El concepto de *female voice* lo propuso Kaja Silverman en *The Acoustic Mirror* y tiene que ver con la voz de la autora. En el libro de Shohini Chaudhuri, *Feminist Film Theorists* (2006) aparece la *male gaze* y después la *female voice*, pero la *female gaze* no forma parte del libro.

²⁰ Los ejemplos que ofrece Cixous de escritura femenina, junto a Duras y Colette (así como los textos posteriores consagrados a Lispector) son de Genêt, Heinrich Von Kleist, E.T.A Hoffmann, Joyce, Kafka y Shakespeare; por su parte Brey, junto a la lista de realizadoras menciona, por ejemplo, algunas películas de Dreyer, John Cassavetes, Ridley Scott, Kleber Mendonça Filho y James Cameron.

²¹ Lo *queer* refiere a un enfoque crítico que cuestiona las categorías fijas de identidad en torno al género y la

sexualidad, poniendo en evidencia su carácter construido, abriendo espacio a formas más fluidas y no normativas.

Una de las aportaciones más controvertidas de *La risa de la medusa* está en la poderosa relación entre la escritura femenina y el cuerpo femenino (que equivocadamente ha sido leída como esencialista). Cixous habla de voz, ritmo, aliento y oralidad: “Es necesario que la mujer escriba su cuerpo, que invente la lengua inexpugnable que revienta muros de separación, clases y retóricas, reglas y códigos...” (Cixous, 1995, p. 58). La escritura femenina apela a lo sensible, reniega del *logos* (la razón patriarcal), se expone, no niega las pasiones ni las pulsiones, “no niega a la palabra su parte apasionada” (Cixous, 1995, p. 55). La escritura y la mirada femenina son una transgresión inquietante, desbordante, no las contiene la economía propia de la racionalidad falocéntrica, no reproduce el sistema androcéntrico, lo cuestiona; son ese lugar en donde “se sueña, donde se inventan los nuevos mundos” (Cixous, 1995, p. 26), ese lugar en donde el otro no puede ser reapropiado, y como dice Cixous, al ponerse “de manifiesto el inagotable imaginario femenino, se cambiarán las reglas del juego tradicional” (Cixous, 1995, p. 62). Lo que la escritura femenina de Cixous le ofrece a la mirada femenina de Brey es la estrecha relación entre escritura y cuerpo, lo cual abre el camino hacia la fenomenología feminista y queer.

Si bien es cierto que Brey reconoce su deuda con Cixous, también es verdad que podemos encontrar otros gestos de la escritura femenina que Brey no menciona y que quizás inconscientemente tienen una fuerte influencia en su trabajo. Nos limitaremos a mencionar dos que están relacionados entre sí: el primero es la

fuerte crítica que podemos encontrar en *La risa de la medusa* al psicoanálisis, y en particular a Freud. Curiosamente el año que Mulvey recurre al psicoanálisis para reforzar su teoría de la identificación entre espectador y personaje, es el mismo año en que Cixous arremete contra "el dogma de la castración" y la supuesta envidia del pene, pero también contra la idea freudiana de la libido como activa y masculina, pues para ella la libido femenina no es de naturaleza masculina, sino que es mucho más heterogénea, inclasificable y múltiple. El segundo es la imposibilidad de Cixous para identificarse con cualquier personaje de la historia: "Entonces, ¿quién ser? Por más que recorro los siglos y los relatos que están a mi alcance, no encuentro mujer en la que introducirme" (Cixous, 1995, p. 34). La escritora titubea al tratar de identificarse con Dido o con Juana de Arco, pero regresa a su héroe de infancia, Aquiles, con quien comparte la ambigüedad sexual. Sin embargo, esto no le es suficiente: "Yo quiero convertirme en una mujer que pueda amar. Y quiero conocer a mujeres que se amen, que vivan, que no estén humilladas, ocultas, aniquiladas" (Cixous, 1995, p. 34). Finalmente, Cixous rechaza (como lo hará más tarde Brey) las herramientas del psicoanálisis que, como el canto de las sirenas, estructuran el discurso sobre la identificación: "Tampoco se trata de apoderarse de sus instrumentos, de sus conceptos, de sus lugares, ni de ocupar su posición de dominio. El hecho de que sepamos que existe un riesgo de identificación no significa que sucumbamos" (Cixous, 1995, p. 59). Resulta muy interesante descubrir, en la actualidad, que la ambigüedad sexual que señala

Cixous es solo un guiño más, entre muchos otros en su texto, que nos permite decir que *La risa de la Medusa* es un texto queer *avant la lettre*, característica que comparte, de cierta forma, con la postura de Soloway y de Brey. Dicho de otra forma, el dialogo con Cixous y la huella de Soloway acercan la *female gaze* a la *queer gaze*.

En conclusión, la *female gaze* y/o la mirada femenina que propone Brey evidencia (una vez más) el predominio de la *male gaze* mientras la cuestiona; ayuda a dismantelar los códigos cinematográficos; pero sobre todo nos recuerda que existen otras formas de mirar. Al tomar distancia de la semiótica y del psicoanálisis, y proponer como marco teórico la fenomenología feminista, nos recuerda que somos cuerpo y que las experiencias que vivimos frente a las pantallas son encarnadas. Es decir, la *female gaze* no solo nos ayuda a cuestionar las representaciones cinematográficas hegemónicas patriarcales, si no que nos invita a re-sentir lo que vemos de otra forma, ya que la fenomenología feminista entiende que el cuerpo que observa no es un sujeto estático, sino dinámico y cambiante.

La mirada femenina es una forma de pensar, implica una lucha política y una propuesta teórica; sin recurrir a posturas esencialistas, no ignora la existencia de la dominación patriarcal ni soslaya la realidad concreta de las mujeres. La *female gaze* no es el opuesto de la *male gaze*, apuesta por otro tipo de relaciones en donde las personas no sean cosificadas; busca rescatar a cineastas olvidadas y, al mismo tiempo, invita a reinventar nuevas formas de filmar. No es casual que al final de su libro Brey mencione el *oppositional gaze* teorizado por la militante afro-americana bell hooks: al

igual que la mirada femenina, se trata de “una mirada de resistencia que cuestiona nuestra capacidad de actuar” (Brey, 2018, p. 238). Por eso la *female gaze*, es también una mirada de oposición.

Pese a toda esta riqueza, siempre corremos el riesgo de tener que esperar otros 50 años, como le pasó a Mulvey, para que esas miradas realmente representen un contrapeso frente a la mirada hegemónica, y para evitarlo, un primer paso implica llevar estas ideas más allá de la academia, más allá de los discursos especializados y de la producción misma para que lleguen a las calles, al mayor número de receptoras y receptores posible, en donde la consciencia de las formas de mirar pueda tener un mayor impacto.

Bibliografía

- BARRET, M. (1990). El concepto de diferencia (M. Lamas, Trad.). *Debate feminista*, 1(2), 311-325. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1990.2.1931>.
- BREY, I. (2018). *Sex and the series*. Éditions de l'Olivier.
- BREY, I. (2020). *Le Regard féminin: Une révolution à l'écran*. Éditions de l'Olivier.
- BUTLER, J. (2009). Problemas de género, teoría feminista y discurso psicoanalítico (M. Fe, Trad.). En M. Stoopan (Coord.), *Sujeto y relato: Antología de textos teóricos* (pp. 365-384). UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

- CHAUDHURI, S. (2006). *Feminist film theorists: Laura Mulvey, Kaja Silverman, Teresa de Lauretis, Barbara Creed*. Routledge.
- CIXOUS, H. (1995). *La risa de la medusa: Ensayos sobre la escritura* (A. M. Moix, Trad.). Anthropos.
- COLAIZZI, G. (ED.) (2021). *Cine, interculturalidad y políticas de género*. Cátedra.
- COLLIN, F. (2006). Praxis de la diferencia. Notas sobre lo trágico del sujeto (M. I. Santa Cruz, Trad.). En M. Segarra (Ed.), *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad* (pp. 21-42). Icaria.
- DIRSE, Z. (2013). Gender in Cinematography: Female Gaze (Eye) behind the Camera. *Journal of Research in Gender Studies*, 3(1), 15-29.
- DOUGLAS, S. J. (2010). *The rise of enlightened sexism: How pop culture took us from girl power to girls gone wild*. Henry Holt & Company.
- FREUD, S. (1905). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras completas, Volumen VII (1901-05)* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu Editores.
- GOLUBOV, N. (2020). *La crítica literaria feminista. Una introducción práctica*. CIEG, UNAM.
- MALONE, A. (2022). *The female gaze: Essential movies made by women*. Mango Publishing Group.
- MENKES, N. (2022). *Brainwashed: Sex-Camera-Power* [Documental].
- MULVEY, L. (2007). El placer visual y el cine narrativo. En K. Cordero Reiman e I. Sáenz (Comps.), *Crítica feminista en la teoría e historia del arte* (pp. 81-93). Universidad Iberoamericana; Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM; Conaculta-Fonca; Curare. <https://sentipensaresfem.wordpress.com/2016/09/10/cftha/>

- MULVEY, L. (1981). Afterthoughts on “Visual Pleasure and Narrative Cinema” inspired by King Vidor’s *Duel in the Sun* (1946). *Framework: The Journal of Cinema and Media*, (15/17), 12-15.
- SOBCHACK, V. (1992). *The Address of the Eye: A Phenomenology of Film Experience*. Princeton University Press.
- SOLOWAY, J. (2016). *The Female Gaze* [Conferencia]. <https://web.archive.org/web/20161031110819/http://www.tiff.net/events/master-class-jill-soloway>
- WOLFF, J. (1990). *Feminine Sentences: Essays on Women and Culture*. Cambridge Polity Press.

**ESCREVIVENDO NUESTRAS MADRES PARA
HACER FRENTE A "NUESTRA" HISTORIA**

Aline de Moura Rodrigues¹
Daniela Guedes dos Santos²

**ESCREVIVENDO OUR MOTHERS
TO FACE 'OUR' HISTORY**

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil. Correo electrónico: linymourar@gmail.com

² Brasil. Correo electrónico: danielaguedes01@hotmail.com

DOI: <https://doi.org/10.32870/lvv7i64.8320>

REVISTA DE ESTUDIOS DE GÉNERO, LA VENTANA NÚM. 64, JULIO-DICIEMBRE 2026, PP. 120-143 ISSN 1405-9436/E-ISSN 2448-7724

Resumen

Este artículo es un ejercicio de reconstrucción, tejido a cuatro manos, en donde seguimos algunas ideas trabajadas antes en el capítulo *Amefricanas Escrevientes: las mujeristas africanas y el pensamiento feminista negro desde Lélia González*. En este capítulo están presentes reflexiones acerca de las diferentes formas con las cuales nos posicionamos como mujeres negras, mientras nos relacionamos con nuestras diferentes historias, desde la escritura, impulsadas por una constante inquietación: la intersección entre nuestras historias de vida y las de nuestras madres. Este texto es un ejercicio de mirada hacia nuestros archivos-memorias para tejer una relación con trayectorias que se reflejten, pero siendo distintas, aunque a veces las líneas del presente y del pasado hacen que nos veamos como continuación lineal de las historias de ellas.

Palabras clave: memoria, escritas, mujeres negras, interseccionalidad, trayectorias de vida

Abstract

This article is an exercise in reconstruction, woven with four hands, in which we continue from some ideas previously worked on in the chapter *Amefricanas Escrevientes: las mujeristas africanas y el pensamiento feminista negro desde Lélia González*. This chapter features reflections about the different ways in which we position ourselves as Black women, while relating to our

different histories through writing, driven by a constant unease: the intersection between our life stories and those of our mothers. This text is an exercise in looking towards our archive-memories to weave a relationship with trajectories that reflect each other but being distinct, although sometimes the lines of the present and past make us see ourselves as a linear continuation of their stories.

Keywords: memory, writings, Black women, intersectionality, life trajectories

RECEPCIÓN: 02 DE OCTUBRE DE 2025/ACEPTACIÓN: 25 DE MARZO DE 2026

Introducción

Esta escritura es el producto de una tesis hecha hace cerca de ocho años, cuando dos mujeres negras, actualmente antropólogas en distintos puntos de sus trayectorias académicas e intelectuales, deciden caminar juntas desde una hermandad que no viene de la sangre, sino de la ancestralidad. Realizamos un ejercicio para contar por escrito nuestras madres una para la otra; después reconocimos que los propósitos de nuestras investigaciones fueron estas dos mujeres –Vera Lúcia y Rosângela– que en muchos sentidos dieron inicio a las nacientes relaciones con el escribir y vivir historias, también en la antropología. Al decidir construir este escrito, se agrega la producción artística de Patrian Matheus Gomes,

quién al acompañar los procesos de construcción del ejercicio ha realizado la pintura que se ve como parte de este texto. Esta realización colectiva ocurrió en 2022, a veces de manera digital, pero sumamente en diálogos en nuestras casas, junto a los recuerdos vivos de estas mujeres que son parte de nuestras escrituras y pasos.

La metodología del ejercicio estuvo basada en la invitación de escribirnos la una a la otra por correo electrónico, respondiendo quienes son Vera y Rosângela –respectivamente la mamá de Aline y la mamá de Daniela– con el intento de reconocer en nuestras letras, las líneas de nuestras expectativas y nuestros sueños, así como los que ellas tienen sobre nosotras, para al fin poder reflexionar sobre las líneas de la autoría y de las poéticas negras generadas por la producción del pensamiento de mujeres negras, sean aquellas que han habitado directamente los espacios de la universidad, sea de las que han sembrado un camino de luchas organizadas de distintas formas para que sus hijas pudieran lograr todo lo que quisieran, incluso, ser antropólogas.

Sobre la elaboración de esta escritura

Pintura y fotografía por Patrian Matheus Gomes.
Novo Hamburgo/RS, Septiembre, 2022.

³ Para otra comprensión del concepto, desde las geopoéticas de lucha de los pueblos originarios, ver el trabajo de Ailton Krenak y Davi Kopenawa Yanomami. Otra referente importante, sobre todo en lo que tiene que ver con la relación entre retomada y escritura, es Eliane Potiguar.

Escribir como una *retomada*³, un acto de tomar de vuelta algo que es colectivamente personal, es siempre una tarea difícil. *Retomada* es un concepto difícil de traducir al español, aunque mucho de los adentros del concepto se pueda referenciar en las

trayectorias de intelectuales de la negra diáspora de América Latina, como nos enseña Lélia Gonzalez (2018), al decir de la categoría político-cultural de amefricanidad. Para intentar explicar mejor la idea de este artículo, compartimos abajo el poema *Mandume* de Mel Duarte:

Es más que hacer ruido y tener de vuelta lo que nos pertenece por derecho/ Por ellos, nosotros aún no tendríamos voz, ¡imagínate haciendo historia, haber escrito libros!/ Entienda que venimos de África y es nuestro compromiso recordar la diáspora de un pueblo que ha sido oprimido/ Queremos más que reparación histórica, queremos ver a nuestra gente en destaque y esto no es una solicitud/ Basta de tanta didáctica, la vida es muy grande para perder nuestro tiempo enseñando lo que ya tenían de haber aprendido/ Porque más que un ritmo fuerte, es hacer resonar en sus mentes el legado de Mandume/ Y en lo que sea de responsabilidad de nuestra generación, compa, no más van a pasar impunemente.

(Emicida, 2016, traducción propia)⁴

⁴ Se puede escuchar la versión en portugués del poema en voz de Mel Duarte, directamente en la canción Mandume de Emicida: https://www.youtube.com/watch?v=mC_vrzqYfQc.

Es reconstruir. No solamente rehusar palabras sino es visitar otra vez caminos empezados que se van creando en el encuentro. En este artículo tejido a cuatro manos,

seguimos desde algunas ideas trabajadas anteriormente en el capítulo "Africanas Escrevientes: las mujeristas africanas y el

⁵ Capítulo del libro *Memória y Feminismos: cuerpos, senti pensares y resistencias* (Rodrigues, 2022).

pensamiento feminista negro desde Lélia Gonzalez⁵". En este capítulo están presentes re-

flexiones acerca de las diferentes formas con las cuales nos posicionamos como mujeres negras, mientras nos relacionamos con nuestras diferentes historias desde la escritura.

La trayectoria de este artículo tuvo lugar en medio de encuentros presenciales y virtuales, impulsados por las ganas de una escritura compartida, que comenzamos desde que nos conocimos. Durante nuestras conversaciones de construcción y selección de cuáles ideas íbamos a profundizar se ha expresado una presencia común e incluso a veces incómoda: la presencia de nuestras madres, que es ineludible en nuestras escrituras. No hemos logrado escribir nada sin que no estén ahí, aunque jamás hubiéramos hablado o mirado directamente a esta verdad. De esta percepción conjunta nació la idea de una experiencia de escritura en la cual acogemos y no solo percibimos a nuestras madres en nuestras escrituras. Hicimos el pacto de *escreviver* nuestras madres (Evaristo, 2020), Rosângela y Vera, la una para la otra. Nosotras llamamos a este experimento: "Escrevendo nossas mães".

Desde el primer momento nosotras hemos definido que nuestra intención no es evaluar estos escritos para interpretarlos, sino para mirar de frente a nuestras madres con cariño e intensamente desde estas hojas que compartimos. Mirar y ver lo que viene cuando ponemos el bolígrafo imaginario en esta hoja vacía y

empezamos a ocuparla con nuestras memorias y con las compartidas, aquello que tuvimos coraje de compartir, mismo delante de la paradoja de la autoría: “Lo que es de ella en mí, pero no es mío”.

De esta manera, cuando un cuerpo amefricano y escreviente como el mio, lanza letras-memoria en el universo de este capítulo, se hace real un ejercicio de pertenencia a uno mismo, através de existencias ancestrales, como las de Lélia González, Conceição Evaristo y Vera Lúcia Costa de Moura, mi madre. (Rodrigues, 2022, p. 280)

Guardo un recuerdo muy vivo de una vieja fotografía: tengo seis años. Estoy de pie, entre mi padre y mi madre, la cabeza ladeada hacia la derecha, los dedos de mis pies planos aferrándose al suelo. Agarrada a la mano de mi madre. Hasta el día de hoy, no estoy segura de dónde encontré la fuerza para abandonar la fuente, mi madre, separarme de mi familia, mi tierra, mi gente, y todo lo que esta fotografía significaba. (Anzaldúa, 2016, p. 55)

En dos archivos de texto enviados por correo electrónico, nos encontramos con trayectorias difíciles de definir linealmente desde los pronombres que nos presenta la lengua portuguesa. Mientras leíamos nuestro ejercicio, nos preguntamos: “¿A quién he conocido? ¿La hija? ¿La madre?”. A la vez, ahí también se podía ver el

rasgo generacional, una perspectiva de observación participante rehecha en el tiempo mientras se hacían nuevas letras desde los recuerdos reportados en cada censura cuando recordábamos que el recuerdo no es nuestro, pero es parte de nosotras.

A lo largo del artículo expusimos a través de nuestras experiencias y pensamientos de *mujeridades negras* y por lo tanto, desde una mirada que trasciende una perspectiva solamente centrada en la feminidad en el mundo, lo que nos enseñan las mujeristas africanas: que somos semillas vivas de África y esto está más allá de la limitación de las definiciones de género occidentales. Aquí nos referimos a los puntos de converger y divergir lo que la existencia como mujeres negras propicia, entre las cuales está la conciencia de colectividad como personas negras en el mundo. Esta posicionalidad rebosa y confronta los binarismos de género que orientan puntos de vista feministas centrados en la superación del sistema cisheteropatriarcal.

Una escrita hecha por dos niñas negras, hijas de mujeres negras, que jamás se han conocido, pero que desde sus niñas se miran como Oxum a sus espejos y se permiten intentar escribir, otra vez, escribir. Para nosotras, este texto es también una ofrenda. Cómo amefricanas al sur de América, intentamos mirar de frente la presencia de estas dos mujeres negras con las cuales compartimos no solamente la sangre, sino las historias en este territorio que está hecho de muchas existencias prietas.

Una invitación a pensar que nuestros referentes a veces pasan como incomprensibles a la sensibilidad feminista blanca o blanqueada. ¿Cómo explicar que los recuerdos no son solamente

nuestros, ni tampoco solamente de ellas? Es como nos enseña Conceição Evaristo (2006), son historias de nosotres, a la vez que son historias de otros. Proponemos un espacio de vida, un sitio futuro de ser y estar, donde nosotras y nuestras mamás co-existimos como mujeres negras que se constituyen más allá de los regímenes de subalternización que inciden y se siguen imponiendo en nuestros cotidianos.

Sobre los retos

La necesidad de narrar historias que no son de nuestra autoría fue un reto, lo mismo que se ha puesto delante de nosotras al intentar foto-palabrear⁶ nuestras mamás. Son recuerdos y situaciones de otras vidas, las cuales no son nuestra tarea traducir para el mundo. Nuestra apropiación, generada en estos detalles contados por ellas, es circunstancial y ligera, puesto que tales recuerdos son determinantes en nuestra constitución como personas, aunque no sean nuestras experiencias.

⁶ Es un neologismo que representa el intento de compartir en palabras las muchas otras dimensiones visuales de las personas, situaciones, olores y otros sentidos guardados en el momento de la narración/descripción de algo, alguien o algún recuerdo.

Hablar de *escrevivência* es decir que nosotras nos vamos sabiendo en el mundo por medio de las voces de los ancestros que cargamos. (Rodrigues, 2022, p. 283)

Escrevivência, en su concepción inicial, se realiza como un acto de escrita de las mujeres negras, como una acción que tiene por interés borrar, deshacer una imagen del pasado, en lo cual el cuerpo-voz de mujeres negras esclavizadas tenía su potencia de emisión también sob el control de los escravocratas, homens, mujeres y hasta niños. Y si ayer ni la voz pertenecía a las mujeres negras esclavizadas, hoy la letra, la escritura, nos pertenece también. (Evaristo, 2020, p. 30, traducción propia)

Está apropiación a la que nos referimos, ocurre mientras nos involucramos en la tarea de establecer una relación entre nosotras y las memorias de vida de otras sujetas, desde la escucha, la escritura y la presentación. La expresión de esto que decimos y se puede ver manifestado en la *escrevivência*, podrá venir a relacionarse con otras escuchas y lecturas que, desde hace rato, se han establecido como memorias compartidas. De esta manera se impone una continua circulación de la palabra, cosa incompleta por la multiplicidad de voces y seres que escucharon, escribieron y han circulado recuerdos de otros y otras en distintos universos: el académico, los chismes de barrio, publicaciones en redes sociales, así como otras expresiones de oralitura.

A los actos de habla y de performance de los congadeiros, he denominado oralitura, matizando en

este término a la singular inscripción del registro oral que, como *littera*, letra, grafa el sujeto en el territorio narrativo y enunciativo de una nación, imprimiendo así, en el neologismo, su valor de *litura*, rasura del lenguaje, alteración significativa, constituyente de la diferencia y de la alteridad de los sujetos, de la cultura y de sus representaciones simbólicas. (Martins, 1997, p. 20, traducción propia)

“Oralitura” es un concepto trabajado a profundidad por investigadoras de semiótica, lingüística, literatura y *performance*, tales como Odete Semedo y Leda Maria Martins. Aquí la oralitura tiene el sentido de recordar este camino de recuerdos que se cambian en palabras, que se cambian en apartados que no siguen las líneas lógicas de los lineamientos oficiales de la academia. Entonces, ¿de quién es la autoría de recuerdos oralizados entre madre e hija?

Ou terei que falar nesta língua lusa/ E eu sem arte
nem musa/ Mas assim terei palavras para deixar/
Aos herdeiros do nosso século/ Em crioulo gritarei/
A minha mensagem/ Que de boca em boca/
Fará a sua viagem. [Tendré que hablar en esta lengua lusa/ Y yo sin arte ni musa/ Pero así tendré palabra para dejar/ A los herederos de nuestro siglo/En

criollo gritaré/ A mi mensaje/ que de boca en boca/ Hará su viaje]. (Semedo, 1996, p. 11, traducción propia).

Andújar el sentido en completo de la apropiación de los conceptos movilizadas por la palabra es una paradoja. Al abrirnos para que pudieran emerger los ecos de los recuerdos y las autorías coexistentes en nuestras escrituras, también establecemos retos en el manejo de las narraciones de memorias que llegaron hasta nosotras desde la oralidad de nuestras madres.

Es especialmente difícil esta tarea. Construir en palabras - imagínate dentro de una línea cronológica - los hechos que cuentan su historia de vida es un gran desafío. Primero, porque es como si no fuera posible huir de las emociones que emergen cuando pienso en ti y en las historias que nos involucran a la vez. En cualquier sitio, en cualquier rato me veo delante del peligro de llorar, tartamudear, quedarme contenta y a la vez, me pone triste si empiezo a hablar de tu trayectoria. Probablemente no hay nadie en el mundo que me pueda despertar tales emociones, como tu y nuestras historias. (Apartado del ejercicio “Escrevindo nossas mães”)

El límite –este que inscribe una terrible paradoja en nuestra práctica– entonces se presenta como: ¿cómo utilizar las historias de nuestras mamás, sin establecer una relación depredadora, de utilización sin cuidados con este archivo de memorias inmensamente potentes y a la vez tan sensibles y tristes? En cierto sentido, nuestra escritura y nuestro ejercicio de *escreviver* impone un tipo de representación de aquellas personas que están en las historias que tejemos en la posición de personajes principales. ¿De qué forma las estamos presentando al mundo por medio de nuestras letras? ¿Hay posibilidad de que nuestra escritura pueda caer en un marco que no es verosímil con la manera con que a ellas les gustaría ser vistas y percibidas por otros?

La escritura fue tan solo un sencillo intento de describir los recuerdos que componen nuestras percepciones acerca de nuestras madres y nuestra relación con ellas. Creemos que la *escrevivência* existe en este movimiento, siempre de una organización rota, incompleta, en pocas líneas, una inmensidad de dimensiones que hace de una existencia, algo más ancho, compartido y se cambia en una co-existencia, como la de nuestras memorias tejidas desde los recuerdos que ellas compartieron con nosotros.

Una de las cosas más difíciles en estos procesos de escucha fue oírla contar cosas extremadamente violentas, que me llenaban de rabia, de una manera cariñosa y casi como si aquellos momentos la hicieron falta, los momentos con la gente blanca con la cual

trabajaba. Ella contaba de estas experiencias como quien habla de una escuela importante, donde vivió dificultades, pero le ha quedado algo de cariño. (Apartado del ejercicio “Escrevindo nossas mães”)

En términos de posicionalidad, nosotras somos el punto de inicio de nuestro *escreviver*. Lo que no significa individualidad, sino, en términos de perspectiva, un punto de vista. La individualidad es una ficción estratégica reemplazada como verdad, incluso cuando es criticada para recordarnos y mantenernos fragmentados. Aunque nuestras formulaciones sean cruzadas por otras agencias, es nuestro el control que impone el tono de la constitución de la narrativa. O sea, al final acá nos resta expresar vinculaciones: entre nosotras y las palabras, nosotras y las personas, nosotras y las memorias. En este juego de sitios, en que a veces ocupamos la supuesta pasividad de la escucha, a veces nos enfrentamos con el bolígrafo en nuestras manos, vamos lidiando con la palabra de manera artesanal, tratando en serio las ficciones-verdad que ocupan los huecos entre nuestras propias palabras y las de la gente que nos ha confiado las suyas. Acá en nuestro texto, nuestras mamás.

Los afectos que movilizan el texto, los sentimientos de alegría, luto, tristeza que envuelven los recuerdos, dificultan el proceso de escritura. En un ritmo ir y venir, pareciera que un recuerdo nacía por encima de otro, una situación traspasaba otra y así siguió. Esto se sumó al listado de desafíos que fue el continuar con la construcción

de esta escritura. Quizás sea este mismo trayecto desalineado lo que contribuyó con el carácter distinto que las palabras tuvieron al final. En uno de los bocetos de trabajo, una de nosotras, escribió:

El ejercicio de escribir sobre mi mamá no ha sido sencillo. Siempre me ronda lo que a veces llamo de respeto, a veces miedo. Recuerdo vivamente sus reacciones, cuando comentábamos sobre lo tanto que su historia de vida, las anécdotas, recuerdos y tejidos el los cuales estuvo insertada y tejiendo junto, eran interesantes, darían un libro. Ella se aburría, decía no querer que fuera publicada su historia. Jamás comprendí del todo el porqué. Creo, como observadora suya, quien además me enseñó a observar, que mucho de su rabia y desgano que la historia fuera publicada por las por palabras de otros, tenía que ver con la constatación de que le robaron la posibilidad de estudiar y de investigar. (Apartado del ejercicio “Escrevivendo nossas mães”)

Entre las memorias compartidas, descritas desde nosotras en este ejercicio de *escrevivência*, se han presentado datos que hablan de estudios y planes de vida. En el intento de optar por las palabras que tuvieran la capacidad de resguardar los límites de exposición establecidos por quienes han enunciado los recuerdos, tuvimos

que reposicionar e identificar lo que era fruto de una interacción y lo que vendría a ser una descripción densa de detalles innecesariamente explícitos sobre vidas que no son nuestras. Para esto es importante contar que una de nosotras, las que acá son autoras de este artículo, ya no vive al lado de su mamá, que murió en 2018. Esto trae otra dimensión al tema de la ausencia y presencia, desde el luto. Escribir se ha demorado más por esto, por tener que lidiar con esta nueva manera de extrañar a alguien. Mirar hacia las imágenes mentales de alguien que estuvo tan intensamente vivo en su trayectoria, fue tener que lidiar con el ineludible factor de que este es un tipo de ausencia sin cura. Tratamos esto como una invitación a seguir escribiendo estos álbumes de familia y así, escribiendo más y más desde estos lugares de “nuevas” realidades, donde la ausencia es una presencia constante y concreta. En esto hay algo muy importante y es el cómo esta presencia de la mamá ausente, de los recuerdos de lo que ha sido confesado y de lo que fue vivido conjuntamente, es un llamado, antes que nada, para no olvidar.

Es como si fuéramos cuadernos en los cuales, oralmente, ellas han registrado historias, dolores, sonrisas, desconfianzas y cuando estos cuadernos curiosamente se volvieron vivos y más que esto, demostraron que tenían en sus adentros mucho más de lo que pensaban que iban a registrar de las cosas escuchadas; fue un poco aterrador para las mamás. Nosotras no somos cuadernos y ellas no fueron bolígrafos. Nosotras fuimos una escucha y una voz que se han encontrado y de ahí nació otra cosa. Estas ganas intensas de escribir es, de cierta manera, un intento de hacer más

o menos como ellas y luchar para que sepan que existieron dos *meninas mulheres da pele preta*⁷, de las cuales nosotras diferimos de muchas maneras, aunque ellas sean parte intensa de lo que somos. Las historias de pasteles, besos y combates que nos han confiado, como un bolígrafo tiene confianza en las cuartillas de un cuaderno, se cambiaron en algo más que esto. Ahora y acá son un texto que nace, un espacio que es tejido y parte de estos dos universos, las cuartillas y el bolígrafo.

⁷ Esta es una alusión al nombre de una canción de Jorge Ben Jor. La traducción sería algo como niña-mujer de negra piel. Sigue el enlace para escuchar la canción: <https://www.youtube.com/watch?v=COGWtCxmrl>.

Sobre un ejercicio de pertenecer

A medida que fueron emergiendo las ideas a lo largo de la formulación de este ejercicio, hemos percibido que la escritura no tenía que ver sólo con memorias ancestrales. Reactivar y lidiar con nuestro pasado fueron solo dos de las muchas posibilidades que nos gustaría profundizar en este acto de *escreviver* nuestras más. Todavía, el intento de poner la vida en la hoja de papel, echar entre las líneas todo lo que late en nuestros *corpus* de recuerdos, ha movilizadado cuestiones que a la vez que están relacionadas con pasados, y que también apuntan a acciones futuras. El tejer de las palabras, desde esta perspectiva que tiene en la escritura algo que interviene en el mundo, impulsa una potencia creativa.

Consideramos que poner en acción un intento de ejercicio de pertenencia es en sí mismo un objetivo que necesitaría de un

largo plan de investigación para tratar a profundidad todo lo que se conecta a esto. En este punto del artículo nos proponemos presentar las comprensiones que estuvieron en las bases de este concepto en construcción: ejercicio de pertenencia. *Escreviver* nuestras mamás es una práctica de este ejercicio, que al mismo tiempo en que recuerda las posibilidades de existencia que huyen de las fronteras de la Palabra, se entretiejen en sus adentros. La multiplicidad de dimensiones que están involucradas en este proceso de especulación, implicado las diferentes maneras de conectar la palabra –escrita, conversación, escucha, narrativa– se expresan en las ideas de espacio y el ejercicio de pertenencia de una manera perturbadora. La Palabra acá es parte de este espacio en que se hace posible existir colectiva y personalmente, de manera pluriversal.

Como mujeres negras vivas que escriben junto a los visibles e invisibles, pensamos la Palabra como potente para romper con el racismo epistémico, desde este lugar de paradoja que ejerce. Retomar, tomar de vuelta la palabra, con sus limitaciones marcadas por el epistemicidio y el intento de callar al pretugués, es un acto más amplio que sencillamente decirte al mundo. Es tomar a la palabra como llave que saca a la lógica de su reino, esta lógica que es profundamente hecha aparte de nosotres como agentes de producción de conocimiento en las múltiples partes del continente africano, especialmente en este texto, nos referimos a la diáspora ladinoamericana.

No es nuestra intención hacer un ejercicio de tan solo descripción sencilla de estas mujeres y sus recuerdos. En las líneas

cruzadas, buscamos no reducir sus vidas a las dimensiones de sufrimiento que han cruzado sus trayectorias. El hecho de que buscamos transponer tales dimensiones, impone una acción de escritura que está arraigada en la intención de real-imaginar, desde estos recuerdos de vida compartidos por ellas y por nosotras, de manera que quede presente lo complejo que son estas vidas, mismas en medio del sufrimiento que también las constituyen. Esto nos ha llevado a comprender el papel de la ficcionalización en esta escritura.

Es cierto que la incompletitud de las memorias está presente en nuestros ejercicios de *escreviver*, sin embargo, también es correcto afirmar que este factor no es un limitante. Acá la escritura, también se mira como posibilidad de creación. Crear, ficcionalizar, real-imaginar... todo esto compone este gran ejercicio de pertenencia que es la práctica de *escreviver*. De este modo, nosotras establecemos un territorio de posibilidad para nuestras existencias: deseos, cuerpos y saberes, ante una herramienta impar que nos hace retomar de manera sensible e incompleta historias-memorias pasadas, pero también nos invita a imaginar una inmensidad de futuridades para nuestros quehaceres de investigación y más allá⁸.

⁸ Más adelante vamos a retomar los entendimientos de tiempo que traspasan estas afirmaciones de pasados, presentes y futuros. Nos parece importante registrar acá que nosotras no estamos tratando de una temporalidad lineal, sino que estamos próximas de la idea de tiempo espiral como trabajado por Leda Maria Martins.

A medida que fui creciendo, fui conociendo otras obras. La biblioteca se convirtió en mi fiel compañera en el colegio y, al llegar a casa, acompañaba a mi mamá en las labores domésticas y la escuchaba. (Rodrigues, 2022, p. 281)

Ser negra en el mundo occidentalizado, en el continente ame­ricano, es inventar ganas de vivir, frente al constante miedo del asesinato. (Rodrigues, 2022, p. 296)

Como antropólogas ame­ricanas, ubicadas en el sur-sur, apostamos a la elaboración de nuevos imaginarios que traten de instar un quiebre con determinadas formulaciones normativas que impiden respirar a nuestras potencialidades. Al reducir nuestras existencias y posibilidades de creación a las líneas temporales y a los sentidos consensuados en epistemes estructuradas en el alejamiento de las cuerpos prietas de los “lugares de escritura”, las distintas

⁹ Neologismo para decir de la epistemología eurocéntrica desde la cual son mantenidas las bases de la mayor parte de las universidades en América Latina.

academias europensadas⁹ tienen dificultad constante de vernos más allá de objetos rebeldes que ahora quieren tener voz. Es por esto que nuestros esfuerzos de *escreviver* fluyen hacia una cierta práctica especulativa.

Imaginativa en su esencia, que no tiene la pretensión de acceder a la realidad *stricto sensu* de una vida, pero que por intermedio de partes rotas de memorias, afectos agridulces, reconstruye una línea de sentido para sistematizar, ampliar y crear experiencias vividas.

Escribir para lidiar con “nuestra” historia

No he empezado el texto con la pretensión de finalizarlo, pero el desarrollo de las ideas fueron

produciendo huecos y más huecos, hasta llegar al riesgo de cambiar aquello que abordaba a mi mamá y mi relación con ella, en otra cosa. Completamente diferencial de aquella primera idea pensada al inicio. (Apartado del ejercicio “Escrevivendo nossas mães”)

Esta reflexión nace de un ejercicio práctico de pertenencia, desde un compartir de nuestros *escreviveres*. Nosotras pensamos la escritura como acción, una manera de inscribir, registrar e intervenir. En esta práctica de foto-palabrar nuestras madres, hemos realizado una escritura basada en la experiencia, acción y agencia. La construcción de estas letras se ha dado enfocada en los límites de la palabra, a la vez parcial e inventiva.

Nosotras, en este artículo como autoras, ya habíamos platicado sobre escribir juntas hace tiempo, desde que nos (re)conocimos en estos pasos de formación como investigadoras en ciencias sociales. Sin embargo, lo que no podríamos imaginar es que este tejer vendría a ser hecho desde tantas co-autorías. De un ejercicio de *escreviver* nuestras madres una para a otra, al rebose y ampliación de este encuentro en una otra *performance escreviente*. Nuestras letras juntas; las historias a la vez nuestras y de ellas, se cambiaron en una materialización fabulada en cores, por los sentidos de una otra autoría que acá se sumó.

En medio de la realización de nuestra escritura, hemos contado con la elaboración de una pintura hecha por las manos y el corazón

del artista plástico Patrian Matheus Gomes. El cuadro fue construído en medio de conversaciones cotidianas, al largo del desarrollo de nuestras ideas, que fueron oídas, leídas y reflejadas por el artista gaúcho. Compartimos diferentes perspectivas al respecto de nuestros procesos de escritura que atraviesan nuestras prácticas como investigadoras y artistas que utilizan sus memorias ancestrales en los quehaceres de sus producciones. El resultado de este compartir se ha concretizado en la imagen que abre este texto. La elaboración de esta pintura direcciona la mirada hacia la confluencia de potencias que habitan cuerpos negros, prietos, estos mismos que gestionan *escrevivências* más allá de los imaginarios binarios.

Lo que creemos que hay de nuevo en esta práctica que intentamos poner en acción acá, es el acto o el intento de lidiar con las dimensiones de nuestra historia que no nos pertenece, pero que nos constituye, de manera directa y anunciada. La decisión de no solo percibir, sino acoger las contradicciones que emergen en nuestros procesos de escritura y construcción de miradas de mundo, es incorporada acá como llave metodológica para la existencia de este artículo, que aún antes de estar finalizado, ya ha gestado otras posibilidades en el encuentro con otras memorias negras encarnadas, visibles e invisibles. En el seguir de esta acción de enfrentar, hemos descubierto que nuestra práctica ha posibilitado emerger un ejercicio y espacio nuevo de pertenecer, de nosotras con nuestras historias-memorias y con nuestras madres y nosotras mismas.

Bibliografía

- ANZALDÚA, G. (2016). Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. En *Borderlands/La frontera: The New Mestiza* (pp. 55-66). Capitán Swing.
- EMICIDA (2016). Mandume (feat. Drik Barbosa, Amiri, Rico Dalassam, Muzzike y Raphão Alaafin). [Canción] En *Sobre crianças, quadris, pesadelos e Lições de casa*. Laboratório Fantasma
- EVARISTO, C. (2020). A Escrivivência e seus subtextos. En C. Lima Duarte e I. R. Nunes (Orgs.), *Escrivivência: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo* (pp. 26-47). Mina Comunicação e Arte.
- MARTINS, L. M. (1997). *Afrografias da memória. O reinado do Rosário no Jatobá*. Mazza Edições.
- EVARISTO, C. (2006). *Becos da Memória*. Mazza.
- RODRIGUES, A. DE M. (2022). Amefricanas Escrevientes: las mujeres africanas y el pensamiento feminista negro desde Lélia Gonzalez. En M. Fonseca Santos, G. Hernández Rivas y T. Mitjans Alayón (Coords.), *Memoria y Feminismos: cuerpos, sentipensares y resistencias* (pp. 273-300). CLACSO.
- SEMEDO, O. (1996). *Entre o ser e o amar*. Bissau.

**ESTATUS ONTOLÓGICO DE LAS MUJERES
INDÍGENAS A PARTIR DE LA COLONIA EN
MÉXICO**

**Alexis Rosas Morales¹
Marie Christine Renard Hubert²**

**ONTOLOGICAL STATUS OF INDIGENOUS
WOMEN SINCE THE COLONIAL PERIOD IN
MEXICO**

¹ Universidad Autónoma Chapingo, México. Correo electrónico: alexrm12042019@gmail.com

² Universidad Autónoma Chapingo, México. Correo electrónico: mcrenardh@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv7i64.8391>

REVISTA DE ESTUDIOS DE GÉNERO, LA VENTANA NÚM. 64, JULIO-DICIEMBRE 2026, PP. 144-179 ISSN 1405-9436/E-ISSN 2448-7724

Resumen

La invasión europea a Mesoamérica fue uno de los momentos más emblemáticos para las mujeres mesoamericanas. El establecimiento de las categorías *raza* y *género* instituyeron una jerarquía ontológica relativa dependiendo de la correspondencia con las identidades que se impusieron a sí mismas como superiores, gozando de “plenitud ontológica”: el hombre, blanco, con estatus. A partir de este momento, la distancia ontológica invadió a toda la población de Mesoamérica, sin embargo, las mujeres de estas tierras quedaron en antítesis total a la ontología privilegiada, a diferencia de los hombres nativos (pues la categoría *género* los empoderó en lo privado) y las mujeres blancas que llegaron con la ocupación (que compartían la *raza* con los colonizadores). Por lo tanto, se propone que la actual violencia patriarcal y racista hacia las mujeres indígenas proviene de la articulación de distintas formas de dominación originadas en la Colonia. El objetivo de este artículo es analizar cómo el estatus ontológico de las mujeres mesoamericanas cambió de manera importante y progresiva a partir de la Colonia. El enfoque teórico-metodológico tiene como base la teoría feminista descolonial y algunas investigaciones que consultan las fuentes primarias retomando la categoría de género. Se inicia con la discusión desde los feminismos descoloniales que muestran que antes de la invasión española, lo femenino en Mesoamérica gozaba de una posición diferente a la que se construyó con la llegada de los europeos. Posteriormente, se hará un ejercicio de análisis para intentar distinguir cómo se constituyó el nuevo orden social que llevó a las mujeres indígenas a una posición

tan desfavorable. Se concluye que, al parecer, la jerarquía racial y de género impuesta en la colonia creó, para ellas, la doble antítesis de la blanquitud y la masculinidad que devino con el aumento de desigualdades y un contexto complicado y violento para sobrevivir. Parte de esta construcción ontológica sigue vigente actualmente.

Palabras clave: feminismo descolonial, mujeres indígenas, género, colonia, mujeres mesoamericanas

Abstract

The European invasion of Mesoamerica was one of the most emblematic moments for Mesoamerican women. The establishment of the categories of race and gender instituted a relative ontological hierarchy depending on correspondence with the identities imposed themselves as superior, enjoying “ontological fullness”: the white, high-status man. From this point on, ontological distance pervaded the entire Mesoamerican population; however, the women of these lands were placed in total antithesis to the privileged ontology, unlike native men (that the gender category empowered them in their private lives) and the white women who arrived with the occupation (who shared race with the colonizers). Therefore, it is proposed that the current patriarchal and racist violence against Indigenous women stems from the articulation of various forms of domination originating during the Colonial period. The objective of this article is to analyze how the ontological status of Mesoamerican women changed significantly and progressively from the time of

Colonization onward. The theoretical–methodological approach is based on decolonial feminist theory and research that examines primary sources through the lens of gender. The discussion begins with decolonial feminisms, which show that before the Spanish invasion, the feminine in Mesoamerica enjoyed a different position from the one that was constructed after the arrival of Europeans. Subsequently, an analytical exercise is carried out to distinguish how the new social order was constituted, one that led Indigenous women into such an unfavorable position. It is concluded that the racial and gender hierarchies imposed during the colonial period created, for them, a double antithesis of whiteness and masculinity, resulting in increased inequalities and a complex, violent context for survival. Part of this ontological construction still persists today.

Keywords: decolonial feminism, Indigenous women, gender, colony, Mesoamerican women

RECEPCIÓN: 17 DE NOVIEMBRE DE 2025/ACEPTACIÓN: 17 DE ABRIL DE 2026

Introducción] De manera simple, se da por hecho que
[la subordinación de las mujeres indígenas
proviene esencialmente de los pueblos originarios, sin embargo, es fundamental comprender la complejidad de los procesos históricos y ontológicos de Latinoamérica colonizada. Actualmente, desde el feminismo descolonial se ha abierto la discusión

sobre la “conquista” española en México, que siguiendo el trabajo de Segato (2015), aquí se denomina intrusión ultramarina, que marcó de manera profunda y sin retorno el *locus* mesoamericano. Se sabe que, “en todo este proceso de conquista y dominación, la apropiación social de las mujeres del grupo derrotado es uno de los momentos más emblemáticos de la afirmación de la [supuesta] superioridad de los vencedores” (Ribeiro, 2023, p. 82). Sin embargo,

¿Cómo llegaron a ser subordinadas en nuestras propias comunidades indígenas, afro y mestizas cuando la dualidad era parte de la organización de la vida de las comunidades y era incompatible con la dicotomía jerárquica que llegó con los colonizadores? ¿Qué camino colonial moderno capitalista nos llevó a adentrar dentro de nuestras comunidades y dentro de nuestros corazones que las mujeres son subordinadas? ¿Y de dónde salieron las golpizas? (Lugones, 2018, p. 11)

¿Cómo se construyó el ideario que llevó a las mujeres indígenas a una relativa jerarquía tan desventajosa frente a toda la estructura social? ¿Cómo empezó a constituirse este sistema de abuso y despojo sistemático hacia las mujeres indígenas? En esta argumentación, se parte del supuesto de que las mujeres mesoamericanas, desde el proceso de la intrusión ultramarina, fueron la antítesis

del hombre, blanco, con estatus, y esta construcción ontológica parece que dejó huellas aún vigentes. En otras palabras, se propone que la actual violencia patriarcal, racista y colonial hacia las mujeres indígenas proviene de la conexión amplia y perversa de distintas formas de dominación que tuvieron origen en la Colonia (Gil y Cumes, 2021).

El objetivo es analizar cómo el estatus ontológico de las mujeres mesoamericanas cambió de manera importante y progresiva a partir de la colonia. Para lograr el objetivo, el enfoque teórico-metodológico que se utilizó fue la teoría feminista descolonial e investigaciones desde la antropología, la etnología, la historia y la sociología que consultan las fuentes primarias, la mayoría con perspectiva de género, ya que:

Los estudios recientes empiezan a manifestar la presencia ubicua de las mujeres, revertiendo la tendencia de ignorar las implicaciones de una lectura de las fuentes que tome al género en cuenta y que han abierto campos a verdaderos estudios de las mujeres mesoamericanas. (Marcos, 2010, p. 145)

Se inicia la discusión desde el feminismo descolonial que sugiere que la Colonia fue una etapa determinante para la subordinación de las mujeres indígenas, después se abordarán argumentos que muestran que lo femenino en Mesoamérica gozaba de una

posición diferente a la que se construyó con la llegada de los europeos. Posteriormente, se hará un ejercicio de análisis para intentar distinguir cómo se constituyó el nuevo orden social que llevó a las mujeres indígenas a una posición tan desfavorable frente a la jerarquía racial colonial que se impuso. Se concluye que, al parecer, estas jerarquías crearon, para ellas, la doble antítesis de la blanquitud y la masculinidad que devino con el aumento de las desigualdades y un contexto complicado y violento para sobrevivir. Parte de esta construcción ontológica sigue vigente.

Discusión y Resultados

La Colonia y la *otredad femenina racializada*

Con la intrusión ultramarina en Mesoamérica comenzó el proceso que Florescano (1997)

denominó “múltiple segregación” hacia la población mesoamericana a través de la imposición, por parte de los colonizadores, de una jerarquía social o una subjetividad dicotómica que se cimbró bajo el supuesto de la civilización europea como “superior” y todo lo demás como “inferior” (Quijano, 2020; Segato, 2015). Esta reconfiguración paradigmática se llevó a cabo a través del exterminio, la opresión y la fragmentación de todos los universos mesoamericanos junto con sus propios sentidos epistémicos. Para poder sobrevivir, tuvieron que subordinarse a las imposiciones (Marcos, 2010).

Quijano (2020) habla de que en el proceso de la colonia en América convergieron y se asociaron dos procesos históricos que

se convirtieron en los ejes fundantes de un nuevo patrón de poder mundial. Por un lado, la codificación de diferencias biológicas entre conquistadores y conquistados, diferencias que, con la idea de *raza*, se convirtieron en una estructura social jerárquica, un orden social que ubicaba a unos en una supuesta situación conatural de inferioridad respecto de los otros, una “biologización de la desigualdad” (Segato, 2015, p. 22). Por otro lado, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos en torno al capital y al mercado mundial. Hubo una división racista de la sociedad y del trabajo. Aquí el enfoque será en la división racial que comenzó en la Colonia.

La raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social, y así, la formación de relaciones sociales fundadas en esta idea produjeron en América identidades sociales históricamente nuevas y de imposición: indios, negros y mestizos; y redefinió otras: conquistadores, colonizadores, hombres, blancos y europeos. Esta división racista fue un modo de otorgar legitimidad y una justificación conatural de las relaciones coloniales de dominación entre europeos y no europeos (Quijano, 2020, pp. 778-779), entre blancos europeos e “indios, salvajes, bárbaros, idólatras”; es decir, entre más se parecieran estos seres “recién descubiertos” a los animales, más fácil se justificaría su sometimiento y aniquilación (Lugones, 2011, 2012). Estas nuevas identidades sociales impuestas crearon nuevos imaginarios que otorgaron diferente estatus ontológico (Lugones, 2018; Garzón, 2018), entendido como una

jerarquía social instituida que otorgó diferencias ontológicas y una relativa posicionalidad dependiendo de la correspondencia total, parcial o un estado que antagonizaba con las identidades que se establecieron a sí mismas como superiores. Esta división maniquea clasificó al ser y a la existencia para justificar la represión y la explotación por parte de las “posiciones privilegiadas”.

Una de muchas identidades entrecruzadas fue la identidad de *género* o las relaciones de *género*, que “son una escena ubicua y omnipresente de toda la vida social” (Segato, 2015, p. 75). Entonces, las identidades de *género* y *raza* se entrecruzaron a sí mismas, generando nuevos imaginarios, subjetividades, discursos, identidades y jerarquías. Dentro de este nuevo panorama de realidad en América, con la idea racial de base, hubo una conjunción de relaciones de género entre las existentes y las traídas y las que se originaron de esta combinación. Segato (2015) le nombra biología de género y de raza que produjo la metafísica de las posiciones.

El trabajo de Lugones (2011, 2012), desde el feminismo descolonial, complejiza el análisis al discutir que la categoría de género no escapa a la modernidad colonial, es decir, que en el absolutismo de la dicotomía hombre-mujer permea y subyace la lógica de Occidente, en donde lo no-moderno está supeditado a lo moderno; textualmente la autora escribe:

el género es una imposición colonial, no sólo en la medida en que se impone a sí mismo sobre la vida como se vive de acuerdo con cosmologías incompatibles con la lógica

dicotómica moderna, sino también en el sentido de que residencias en mundos comprendidos, construidos y en consonancia con tales cosmogonías animaron al sí-mismo-entre-otros en resistencia con y en tensión extrema con la diferencia colonial. (Lugones, 2011, p. 111)

En otras palabras, la misma categoría *género* y la jerarquía hombre y mujer pueden ocultar, marginar, obviar o ningunear otras concepciones de la vida, que pueden ser mundos de significados sin dicotomías y que quedan supeditados a ser interpretados. Lugones invita a repensar estas categorías analíticas, utilizarlas con cuidado, distanciarse de la ideologización de la mujer universal y comenzar a respetar y aprehender otras cosmovisiones.

Por un lado, hay una corriente de propuestas teóricas desde el feminismo descolonial que argumentan que, antes de la invasión europea, había en las relaciones entre hombres y mujeres una complementariedad asimétrica ambigua que se sustentaba mutuamente, un género vernáculo (Illich, 2008) que no pretendía igualar sino asumir su diversidad (Marcos, 2012, p. 11); o sea, eran opuestos complementarios (Lugones, 2011), o una dualidad complementaria (Gil y Cumes, 2021). Había un sentido de lo común, de lo compartido, y de un cosmos, y eso era lo que determinaba las relaciones entre sus miembros. En general, el feminismo descolonial, desde esta perspectiva, exhorta a no hacer desaparecer modos diferentes de concebir la vida, sus propios sentidos de sí mismos y la subjetividad resistente de los colonizados, a veces oculta en la

infra-política (Lugones, 2011). Por otra parte, hay autoras que hablan de un tipo de desigualdades antes de la llegada de los españoles, y que advierten la imposibilidad existencial en América precolombina de ese patriarcado traído por los colonizadores y después re-construido por toda la población de la época (Segato, 2015; Paredes, 2013; Olivera, 2019). Primero se abordará la complementariedad dual proveniente de las epistemes mesoamericanas.

Lo femenino en Mesoamérica

³ Se refiere a las culturas de un área que parte de la mitad sur de México y que se extiende hasta incluir parte de Centroamérica. En esta región, florecieron civilizaciones complejas y sofisticadas como la teotihuacana, azteca, tolteca, mixteca, maya, entre otras. Las comunidades de la región no son idénticas, pero comparten una base cultural y las mismas raíces originarias (Marcos, 2010, p. 19).

Las y los estudiosos concuerdan en que lo femenino en Mesoamérica³ respondía a una episteme madura, compleja y abstracta que partía de un principio dual de la creación, es decir, la dualidad era el principio generador del cosmos, como una oposición de contrarios que segmentaba el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento. Esta concepción dual como principio divino, unidad-dual o metáfora-raíz, hacía difícil, de origen, fundamentar una estratificación genérica; es decir, lo femenino y masculino formaban parte esencial de la ontología divina (Marcos, 2010; Landa de Pérez, 1992, pp. 16-21).

Ambos polos, masculino y femenino, no se excluían mutuamente, no eran estáticos ni organizados jerárquicamente, no al menos en el sentido piramidal moderno, sino que se implicaban mutuamente; no había un femenino sin un masculino, tanto en lo humano como en el universo. Entonces, el género, en

Mesoamérica, era la metáfora-raíz de la dualidad que tenía una polaridad fluida de opuestos complementarios; un movimiento continuo de definición y redefinición mutua que poseía la misma cualidad que el equilibrio cósmico, un equilibrio fluido, jamás fijo, definitivo o dicotómico; una dualidad de género presente que incorporaba a las entidades simultáneamente, un aspecto completamente femenino y otro enteramente masculino. Un género dual que se encarnaba en todos los aspectos de la vida: su cosmogonía, los ciclos agrícolas, la reproducción de la vida, los códigos morales, los calendarios, la poesía, la medicina tradicional, en general, en toda la episteme mesoamericana (Marcos, 2010).

La dualidad, junto con la presencia femenina como parte sagrada, tenía claras manifestaciones de su constitución en todos sus universos: por ejemplo, las mujeres nobles tenían mucho poder e incluso había cacicas debido a que el linaje y los cacicazgos se transmitían por línea femenina. En códices mixtecos aparecen mujeres guerreras; también, en algunas regiones, había astrólogas o nigrománticas (De Vallbona, 2015; Olivera, 2019). Con relación al campo de las artes de la curación, había importante presencia de mujeres como curanderas tradicionales y parteras, todas dotadas de autoridad, seguridad y sabiduría; había mucho respeto hacia ellas (Marcos, 2010; Quezada, 1989; Olivera, 2019).

Asimismo, las mujeres de linajes inferiores o *macehuales* participaban de forma directa en el trabajo que había que tributar a los señores (Landa de Pérez, 1992); eran pulqueras, canasteras, alfareras, pintoras, orfebres, escribanas,

albañilas y agricultoras a la par de sus maridos. En general, las funciones femeninas dependían del estamento al que pertenecían, que a su vez estaba definido por un sistema de conquistas e imposiciones tributarias a partir de estrategias militares y cuestiones cosmogónicas (Olivera, 2019, pp. 439-443).

Otras situaciones cotidianas que se han estudiado y que reflejaban la dualidad eran: la representación del parto como el acto de un guerrero en batalla (Marcos, 2010; Landa de Pérez, 1992; De Vallbona, 2015); el adulterio era castigado con la muerte para hombres y mujeres; ambos sexos tenían derecho a la educación que dependía de su estamento; estaba permitida la separación temporal o permanente de un matrimonio, los hombres se hacían cargo de los varones y las mujeres de las hijas. Las mujeres mesoamericanas tenían sus propias esferas de actividad reconocidas por la sociedad, que no eran iguales a las de los varones, pero se les consideraba complementarias y fundamentales para el ciclo vital (De Vallbona, 2015).

Hay muchos más aspectos que los que aquí se mencionan que muestran la importancia de la feminidad en Mesoamérica. Finalmente, varias investigaciones concluyen que las mujeres de estas tierras ocupaban una posición bastante mejor que la que le correspondía a las europeas del Siglo xv (Marcos, 2010; Federicci, 2010; Bohórquez, 2022; De Vallbona, 2015).

¿Dualidad asimétrica complementaria o patriarcado comunitario de baja intensidad?

En el panorama de la realidad mesoamericana antes de la intrusión ultramarina, las categorías género y patriarcado desde una mirada occidental

no logran explicar del todo o son incapaces de ir más allá de su propia explicación de la realidad (Marcos, 2010). No obstante, a partir de ciertos matices se encuentra que, al parecer, había una asimetría genérica ambigua: existía una marcada división del trabajo entre hombres y mujeres, pero que respondía más a una dualidad necesaria para el movimiento y la fluidez de la vida. También se concuerda en el hecho de que los aztecas, después de convertirse en una sociedad poderosa, tendieron a una organización social militar, sobrevalorando las actividades ligadas a la guerra en las que, normalmente, las mujeres estaban excluidas (Marcos, 2010; De Vallbona, 2015). Además había repudio a los solteros, las estériles y los homosexuales (Landa de Pérez, 1992, p. 28).

Antes se mencionó que hay otra corriente de estudios desde el feminismo descolonial que propone que las relaciones de género antes de la llegada de los españoles apuntaban a una posible desventaja de lo femenino. Bajo esta perspectiva, Paredes (2013) propone el entronque patriarcal para categorizar esta posible conjunción entre un probable patriarcado pre colonial y el patriarcado europeo, es decir, argumenta que la opresión de género no sólo vino con los colonizadores, sino que también

había una versión propia en las culturas y sociedades precoloniales. Esta probable conjunción va más allá, precisa de análisis profundos que ya se han expuesto y hay una postura clara: existía una complementariedad asimétrica en donde había cierto predominio de lo masculino, pero hasta esos momentos, respondía más a un flujo vital que no fomentaba el tipo de subordinación del género femenino que llegó con los españoles.

Gil y Cumes discuten que no se puede decir que en Latinoamérica hubo un patriarcado comparable o semejante al occidental pues “aquí [haciendo referencia a Latinoamérica] los hombres no asesinaron, no torturaron ni quemaron masivamente a las mujeres como en Europa” (Gil y Cumes, 2021,

⁴ Yasnáya Gil y Aura Cumes (2021) también cuestionan que la historia puede ser engañosa pues la supuesta “entrega de mujeres” que hicieron los nativos de Mesoamérica a los colonizadores no fue en condiciones de igualdad para hacer pactos entre hombres; las entregas pudieron ser, dicen, con gran riesgo de muerte, es decir: nos entregas a esta mujer o todo tu pueblo será arrasado. O, siguiendo la teoría de León Portilla (2014) de que inicialmente, los aztecas y los pueblos aliados a los españoles –excepto los mayas– creían que los recién llegados eran Teules o Dioses, por lo tanto, eran ofendidos como tales; en este contexto, las mujeres de linaje eran entregadas para “hacer generación” con los Dioses, pero también había entrega de hombres como tamemes o cargadores. Las mujeres sin linaje que se entregaban a los españoles cubrían las necesidades básicas del ejército español y los pueblos nativos aliados, como la preparación de los alimentos.

⁵ Segato (2015) habla de un mundo aldea (antes de la intrusión ultramarina) y un mundo Estado (traído por los colonizadores).

p. 23)⁴. Siguiendo esta idea, la obra de Segato (2015) sobre género y colonialidad, propone un posible género de aldea⁵ que implicó un patriarcado de baja intensidad en las sociedades de América antes de la intrusión ultramarina, transformándose, mutando a un patriarcado de alta intensidad a la llegada de los colonizadores.

Frente a esta diversidad epistémica en las propuestas descoloniales, es importante “ver las tensiones y verlas como productivas” (Lugones, 2018, p. 12). Algunos argumentos fundamentales en los que coinciden una y otra postura son que

como aspecto vital existe, de manera imprescindible, una convivencia relacional entre personas, mujeres, hombres; ambos enfoques hacen esfuerzos por visibilizar las opresiones, diversidades, resistencias, discursos variopintos y distintas concepciones alrededor de las mujeres racializadas, ya sean mujeres de color, afro, indígenas, campesinas, de sectores populares, mestizas; hay acuerdo en que la intrusión ultramarina y la imposición colonial fracturaron los universos mesoamericanos y se convirtieron en un momento determinante de cambio radical de los panoramas para las poblaciones nativas de Mesoamérica; las dos posturas impulsan a des-encubrir lo encubierto, lo subyacente o alternativo a la colonialidad-modernidad, el imperativo de trascender las dicotomías y los extremos; el reconocimiento de ese “ser mujeres” a partir de la propia territorialidad y corporalidad. Finalmente, la mayoría coinciden en que llegó un patriarcado que cambió peligrosamente las relaciones sociales existentes entre la feminidad y la masculinidad mesoamericana que ya existían, y que, con la invasión europea, se engendraron y mutaron a ese patriarcado occidentalizado sumamente violento para las mujeres mesoamericanas racializadas.

El patriarcado de alta intensidad o patriarcado colonial⁶

Segato (2015) propone que el género aldea implicó un patriar-

⁶ Patriarcado colonial es un concepto propuesto por Aura Cumes (Gil y Cumes, 2021).

cado de baja intensidad en el que había jerarquías, pero con la intrusión ultramarina, éstas se exacerbaban y tornaron mucho más perversas y autoritarias. El género en el mundo aldea

constituía una dualidad jerárquica en la que ambos términos que la componen, a pesar de su desigualdad, tenían plenitud ontológica

⁷ En el mundo de la modernidad, no hay dualidad, hay binarismo. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa -y no complementa- al otro (Segato, 2015, p. 89).

y política⁷. Sin embargo, después de la llegada de los colonizadores, se dio una interpenetración cultural (Marcos, 2010). Al haber un entrecruzamiento de dos universos en discrepancia, hubo un “entre mundo” que fue combinando estos mundos, a través de la imposición violenta de la cultura europea sobre los

pueblos mesoamericanos, degradados y representados por el mundo forastero como la supuesta “raza salvaje, atrasada e inferior”. El patriarcado de alta intensidad relacionado a los colonizadores se cimentó en Mesoamérica y los entrecruzamientos entre ambas culturas generaron un patriarcado amalgamado que modificó la dualidad mesoamericana y que aprovechó las estructuras sociales existentes que ayudaron a inflar el poder masculino-blanco.

El patriarcado de alta intensidad de los colonizadores, se sugiere, está relacionado con la historización de Europa (Federici, 2010). Escribe Aura Cumes:

[los colonizadores] traían ya una forma de patriarcado y un ensayo de capitalismo que se forjó en el asesinato de mujeres, la destrucción de la vida comunitaria campesina, la persecución de herejes, moros y judíos. Al llegar aquí, organizan a las sociedades con base en esas premisas, donde existe un sujeto legitimado para someter, matar, quitar y acumular. (Gil y Cumes, 2021, p. 20)

Este patriarcado de alta intensidad está caracterizado por la instauración de un orden super-jerárquico; la superinflación de los hombres en el ambiente comunitario por su papel de intermediarios con el mundo exterior, el mundo blanco; la superinflación y universalización de la esfera pública (dominada por los hombres); el derrumbe y la privatización de la esfera doméstica; y la binarización de la dualidad (la universalización de uno de los dos términos; uno constituido como público y el otro como privado) (Segato, 2015, pp. 83-84). Además, desde estas nuevas imposiciones patriarcales, “el género se aplica *a fortiori* a las relaciones entre hombres y mujeres” (Marcos, 2010, p. 123), es decir, se fracturó el género raíz de la creación mesoamericana.

En general, las evidencias de las investigaciones parecen indicar que las relaciones de género entre un mundo y otro revelan diferencias significativas en las formas de vida. El patriarcado de baja intensidad del mundo aldea “mutó bajo el manto de una aparente continuidad” (Segato, 2015, p. 95) a uno de alta intensidad, agravando y exacerbando las jerarquías de género y agregando las de raza. Por lo tanto, en esta conjunción, la figura social con plenitud ontológica (Segato, 2015) era el colonizador, masculino, blanco, europeo y cristiano (Iñarregui, 2007). Las dimensiones opresivas para las poblaciones mesoamericanas y particularmente para las mujeres racializadas aumentaron, se agravaron y amalgamaron.

La culpabilidad de los cuerpos] La colonización tuvo lugar
[en niveles muy profundos
y desde muchos frentes, manifestándose una intensa desaprobación omnipresente de su modo de vivir, acompañada de un repudio total a su visión del mundo. Esta negación generalizada “alteró la percepción de sí mismos para volverse una fuente de culpabilidad” (Marcos, 2010, p. 135) generándose la biologización e institucionalización de la desigualdad a partir de la idea de raza (Segato, 2015; Quijano, 2020). Evidentemente, la población nativa de América, sus cuerpos e identidades no correspondían a la fisonomía europea ni a las identidades de la agenda colonial, supuestamente superiores; no correspondía a ese “régimen socio-racial que hace [e hizo] de la blanquitud lo hegemónico” (Garzón, 2014, p. 24); y menos las mujeres mesoamericanas que además de contrastar con el ideario europeizado racista, vivían de manera simultánea ese patriarcado de alta intensidad. La Colonia cruzó de manera diferente a todas las personas, a todas las mujeres que quedaron supeditadas, en oposición y en resistencia a esa figura social “ideal”, cristiana, blanca y patriarcal.

Con la intrusión ultramarina se generó en la población nativa un *ethos adaptativo*, o la cristalización de una estrategia de supervivencia comunitaria “por la coincidencia entre un conjunto objetivo de usos y costumbres colectivas y un conjunto subjetivo de predisposiciones caracterológicas, sembradas en el individuo singular, por el otro” (Echeverría, 2002, p. 6). Las humanidades que se hicieron a sí mismas, para

sobrevivir, fueron a partir de dos opciones civilizatorias diferentes y contrapuestas: la configuración cultural europea y la mesoamericana (Echeverría, 1998), y en medio un Yo en conflicto.

Inevitable el hecho de la derrota militar, la población nativa tuvo que aceptar al otro de manera ambivalente, deseable y aborrecible a través de un Yo en transformación. Esto es, generó una estrategia para “naturalizar” o interiorizar las nuevas formas de vida impuestas: su modo peculiar de simbolización se vio obligado a pasar a segundo plano, es decir, debió no sólo aceptar sino defender la construcción de mundo traída por los dominadores, incluso sin contar con su colaboración y aun en su contra (Echeverría, 1998).

Echeverría (1998) denominó *ethos barroco* a esta estrategia de sobrevivencia colectiva, a esta identidad social que predominó después de la Colonia en el proceso de “interiorización” del Otro para reafirmarse, para dar vitalidad al código destruido; este camino no borraba la contradicción, no la negaba, sino la reconocía como inevitable, pero al mismo tiempo, se resistía a aceptarla, la transgredía al intentar, a través de lo nuevo, despertar y re-funcionalizar al Yo derrotado.

Sin embargo, en la complejidad contenciosa del desencanto y la afirmación en el proceso de reconstrucción social del Yo, se remasterizó la cultura occidental y al patriarcado. “Es posible blanquearse” (Garzón, 2014, p. 24) y esa posibilidad parece que fue una de las estrategias de sobrevivencia y resistencia de esos mundos que salían de las jerarquías socio-raciales ahora dominantes; así, la adaptabilidad y el mestizaje fueron caminos

casi forzados para sobrevivir; en este contexto, blanquearse significó la persecución de esa subjetividad ideal impuesta, y que fue lo que la comunidad nativa construyó sobre o encubriendo lo que ya habían construido de sí misma antes de la Colonia.

“Acabaron muñéndose de las armas culturales de los invasores y transitando hacia la occidentalización” (Cusicanqui, 2010a, p. 73). Sin embargo, dice Garzón (2016) “el sujeto colonizado no siempre ilustra la victimización sino que muchas veces es capaz de negociar desde los márgenes” (p. 233). La interpenetración cultural ha sido algo mucho más complejo que sólo pensar en la aniquilación total de la identidad del Anáhuac, va más allá de la dicotomía, también es un estado contencioso, de conflicto (Cusicanqui, 2018); sin embargo, es evidente que la asimilación inicial y progresiva fue una consecuencia de la fractura de los mundos precolombinos y una estrategia de sobrevivencia.

Olivera (2019) propone que hay una situación ambivalente entre articulación y disloque con la cultura colonizadora. En la articulación, cuando alguna persona o familia indígena asume como propia la cultura de los dominantes, lo más probable es que vaya dejándose de identificar como indígena y re-identificándose real o simbólicamente con la cultura y los grupos de poder; a veces, incluso, toma el papel de opresor racista (cacique) de los miembros de su misma comunidad. “El subalterno roba y rehace para sobrevivir” (Garzón, 2016, p. 233), es decir, para subsistir y ante la imposibilidad de reconstruir sus mundos antiguos, se emprendió una re-creación paulatina y progresiva

de la civilización europea en América, llevándola de una manera tal, que lo que esa re-construcción reconstruyó resultó ser una civilización occidental europea retrabajada (Echeverría, 2002).

Olivera (2019) argumenta que los modelos culturales, los sistemas de valores y las conductas, incluyendo las de género, que fueron impuestos por los españoles en un primer momento, pero apropiados e introyectados por la población indígena después, se asumieron como rasgos que definen la etnicidad, marcando los límites raciales de ser o no indígena. Este fenómeno social, evidentemente, cruzó y afectó a toda la población, pero se ensañó más con las mujeres racializadas (Socolow, 2016). Pese a lo anterior, “la construcción de un sujeto único y homogéneo mujer, así como la esencialización de la dicotomía hombre/mujer, son los recursos que tienden a borrar la heterogeneidad y contradicción interna entre las mujeres y sus lugares de enunciación” (Millán, 2020, p. 215). Es decir, hay precisiones necesarias para des-ocultar y entender las relaciones opresivas y de privilegio existentes dentro de las mismas mujeres, pues cada grupo, dependiendo de sus identidades atravesadas, vivió de manera diferente las metaestructuras patriarcales y raciales a partir de la Colonia.

Entonces, para tratar de evitar la homogeneización de la otredad femenina en Mesoamérica después de la Colonia, es necesario intentar comprender las dimensiones opresivas presentes desde y entre el mismo mundo de las mujeres, entender las diferentes formas en que atravesaron y se conjugaron las estructuras patriarcales y raciales con las identidades desde distintos

lugares de enunciación (que tampoco se pretende absolutizar sólo la presencia de las y los sujetos que aquí se mencionan). No era lo mismo la realidad de las mujeres blancas (con sus propias opresiones), a las mujeres nativas con linaje o las mujeres nativas con un estatus social bajo. Para poder descifrar o comprender mejor las opresiones patriarcales y raciales que se constituyeron sobre las mujeres nativas, es necesario hacer un ejercicio de comparación con algunos otros grupos sociales de la época inicial de la Colonia.

Jerarquías ontológicas a partir de la Colonia

El proceso de colonización generó identidades silenciadas y desautorizadas en el sentido ontológico y epistémico, al mismo tiempo que fortaleció otras (Ribeiro, 2023). Si ya se mencionó que la plenitud ontológica en la Colonia era el hombre blanco con poder, se estableció una “masculinización de la institucionalidad” (Segato, 2016, p. 103), es decir, ellos fueron los operadores por excelencia de la política, los tomadores de decisiones de la vida social, económica, política y cultural de América, también se instituyó un saber sexualizado (Ilaregui, 2007).

Al tener esa supuesta plenitud ontológica, el hombre blanco se otorgó un poder ilimitado. Se re-construyó a sí mismo y ante la sociedad, se auto-legitimó como ese supuesto hombre “civilizado” que reprobaba y se comparaba con esa “incivilidad bárbara” de las y los nativos; esa auto-construcción falsa y maniquea que, por un lado, simulaba un ser sofisticado civil, moral y católico, pero por el

otro, perpetraban actos atroces: asesinatos, apremios a hombres y mujeres, violaciones, rapiñas, ultraje, por mencionar algunos. Se autodefinieron en la cúspide de los parámetros ontológicos para justificar sus actos y obtener más poder, bienes y escalar en la sociedad (Bohórquez, 2022; Landa de Pérez, 1992; Marcos, 2010).

Las mujeres blancas que llegaron con la ocupación, estaban subordinadas por su mundo blanco⁸, pero con el beneficio de formar parte de él, por ejemplo, la corona sólo otorgaba las encomiendas a los conquistadores varones y casados, por lo tanto, muchos de ellos mandaron traer a sus esposas y otros se casaron con las españolas que recién llegaron a la Nueva España; estaba prohibida la encomienda para mulatos, mestizos y mujeres a excepción de las españolas que participaron directamente en la invasión junto a Cortés, también las viudas e hijas de los conquistadores, pero éstas últimas debían casarse para que la encomienda fuera administrada por un varón (Regueiro, 2020, p. 29).

Las mujeres blancas tenían el don de blanquear, de puentear entre el mundo blanco e indígena y fueron re-imaginadas como humanas, siempre y cuando cumplieran tres funciones: guardar el orden moral, parir y criar descendencia blanca y garantizar el linaje blanco para asegurar el control del poder, del dinero y la hegemonía de su clase (López de Mariscal, 1997; Cusicanqui, 2010a; Garzón, 2014, 2016, 2018). Así, por ejemplo, en la escena pública, casarse con las mujeres blancas posibilitaba pasar al lado

⁸ Según algunos relatos de fuentes del periodo temprano de la Colonia, españolas fueron asesinadas por sus maridos españoles en las tierras de Nueva España, tal es el caso de Juan Pérez que mató a su mujer con una piedra de moler maíz; también un tal Monjarraz asesinó a su esposa (López de Mariscal, 1997, p. 140) y sin olvidar que Cortés fue acusado de matar a Catalina Suárez (Illarregui, 2007).

blanco (Garzón, 2014, 2018) y obtener o mejorar ciertas relaciones políticas y privilegios (Ilarregui, 2007; Regueiro, 2020)⁹. En-

⁹ Ilarregui (2007) narra la historia de Doña Catalina de Suárez, esposa de Hernán Cortés. Escribe cómo es que antes del triunfo de la invasión española en México y estando en Cuba, Hernán Cortés se compromete con Catalina, pero poco tiempo después intenta deshacerse de esa promesa. Diego de Velázquez, gobernador de la isla, lo obliga a cumplir el compromiso; Cortés obedece y además lo hace su padrino. Ese matrimonio es el que le permitió a Cortés escalar posiciones para llegar a liderar la expedición a México. Ya con México invadido y “vencido” el imperio azteca, siendo Cortés el gobernador y general de la Nueva España, en 1529 Doña María de Marcaida, madre de Doña Catalina de Xuarez denuncia ante las autoridades el posible asesinato de su hija en manos de Hernán Cortés. Ilarregui cita las palabras de Marcaida: “[...] yo, la dicha Marcaida, madre legítima de la dicha doña Catalina Xuárez que, porque soy mujer y vieja, y no puedo parecer así en la Audiencia Real de Vuestra Majestad, Vuestra Majestad elija a mi hijo Juan Xuárez para que pueda seguir y fenecer este pleito y causa, por lo cual su real oficio imploro” (Documentos cortesianos citados por Ilarregui, 2007, p. 317). Tanto la madre como Doña Catalina eran mujeres blancas.

tonces, los matrimonios con mujeres peninsulares nobles se convirtieron en un medio para escalar rápidamente los peldaños de la sociedad. Además, ellas parían soldados, capitales y gobernadores (López de Mariscal, 1997).

En el mundo mesoamericano había tristeza, desánimo, aflicción, muerte, enfermedades, carencias, violencias, miedo; había desolación generalizada para las y los nativos (López de Mariscal, 1997, pp. 125-130). Entonces, el camino hacia un posible blanqueamiento para sobrevivir fue con base en “legitimarse por la negación del otro, a través del ideario y el discurso de la dominación” (Bohórquez, 2022, p. 47). En el caso de los hombres nativos, escribe Lugones:

designados como machos y bestias de la Colonia, desarrollaron odio y el

gusto por la violencia del hombre eurocéntrico, acumulador de riquezas, moderno. Un odio en tanto aquel es un ser que los niega y deshumaniza, y que, dada su superioridad concebida por la Colonia sobre su opuesta [mujer], lo cegó y lo volvió leal a la Colonia. (2012, p. 3)

“El hombre no-blanco, en su derrota militar, acabó funcionando como la pieza bisagra entre los mundos, es decir, como el colonizador dentro de la casa” (Segato, 2016, p. 92); pues, aunque la conquista los oprimió en el mundo público, los empoderó en lo privado (Cumes, 2012). Los hombres mesoamericanos, al asimilar ese patriarcado colonial, importado, occidentalizado, lo reprodujeron y remasterizaron, puesto que “cuanto más se ascendiera hacia el ‘polo superior’, es decir, hacia lo blanco, más hombre se era” (Bohórquez, 2022, p. 74).

Fray Diego de Landa atestiguó y escribió acerca de la influencia de los españoles sobre los nativos y Marcos (2010) cita sobre ello: “[...] en vista de que los españoles, sobre eso matan a las suyas, empiezan (los mayas) a maltratarlas y aun matarlas” (Landa, 1986 [1574], pp. 41-43 como se citó en Marcos, 2010, p. 123). Esto no significa que haya habido un proceso acordado entre hombres blancos y nativos, porque nunca hubo condiciones ni relaciones sociales de equivalencia de humano-humano; siempre fue humano-esclavo, humano-sometido, humano-siervo. Tampoco significa que no haya habido excepciones, resistencias y consciencias lúcidas. En el contexto, casi esquizofrénico que se vivía, la tarea fundamental para la población nativa fue sobrevivir. Algunos lograron reacomodarse a la imposición, más que otras.

En todo este proceso de la colonización, hay un hecho evidente: el peso pesado recayó en la feminidad mesoamericana pues con el establecimiento del hombre, blanco con estatus en la cúspide de las jerarquías, las mujeres blancas, aunque

oprimidas por su mundo blanco por ser mujeres, compartían la categoría de *raza* con ellos. Por otro lado, aunque la “distancia ontológica invadió a la sociedad indígena” (Cusicanqui, 2010b, p. 30), los hombres nativos, como se vio antes, al reproducir el patriarcado importado fueron oprimidos en el mundo público, pero por su *género*, los empoderó en lo privado.

La discusión de que la feminidad mesoamericana fue la más afectada no es nueva, pero siempre tiene una limitante: “resulta casi imposible precisar su imagen real a partir de las descripciones históricas a menudo distorsionadas por una visión occidentalizadora, cristiana y machista” (Bohórquez, 2022, p. 12), porque, a la “hembra india”, el colonizador le negó toda autoridad (Lugones, 2012). Lo cual, para nada significa que hayan sido mujeres pasivas, sumisas, sometidas y sin resistencias, pero estaban circunscritas por opresiones patriarcales y raciales que les negó su estatus ontológico, su voz y les ocasionó un contexto violento y difícil para sobrevivir por el lugar que se les asignó en la “escalera colonial” (Cusicanqui, 2018, p. 62).

Algunas mujeres nativas de linaje inicialmente fueron casadas con los españoles para generar alianzas militares a través del matrimonio, otras funcionaron como traductoras e intermediarias en estrategias militares, ya que ellas conocían los secretos del mundo mesoamericano; el caso más emblemático es el de Malintzin (López de Mariscal, 1997). Sin embargo, consumada la derrota azteca y con el paso del tiempo, decreció su importancia y uti-

lidad para los europeos, sólo algunas consiguieron permanecer en el poder (Landa de Pérez, 1992; López de Mariscal, 1997).

Otras nativas de linaje se convirtieron, voluntariamente o no, en concubinas de jefes expedicionarios, jefes menores, funcionarios reales, terratenientes, comerciantes y doctrieros (Bohórquez, 2022). Se dieron casos muy particulares de cacicas indígenas (evidentemente nativas con linaje) (Regueiro, 2020, p. 29). Es decir, dadas las circunstancias, algunas mujeres lograron sobrevivir y colocarse en una posición privilegiada con respecto al resto de su comunidad como Malintzin (Townsend, 2015) o Tecuipolxóchitl, hija de Moctezuma (Menegus y Castañeda, 2021).

Para la mayoría de las mujeres nativas sin estatus, las maneras forzadas de “servicio” al nuevo orden eran a través del tributo, la servidumbre y el servicio sexual principalmente (Cusicanqui, 2010a). Entonces, las huidas colectivas, el suicidio colectivo y el infanticidio también devinieron de la cotidianidad femenina, pues si se negaban a cualquier imposición, se les asesinaba de una manera aún más violenta, por ejemplo, a través de aperreamientos. Ellas luchaban y resistían: se ensuciaban la cara y se vestían con andrajos para no llamar la atención de los españoles, madres por defender a sus hijas las mutilaban y les quitaban la vida para que no cayeran en manos de los hispanos, abortaban para no tener más descendencia, huían a los cerros inhóspitos, se suicidaban junto con toda su familia, quemaban y abandonaban sus pueblos (López de Mariscal, 1997).

Socialmente, se constituyó una relación e identidad de cosificación sobre las mujeres racializadas (Ribeiro, 2023). Refiere Lugones:

la misión civilizadora colonial era la máscara eufemística del acceso brutal a los cuerpos de las personas a través de una explotación inimaginable, de violaciones sexuales, del control de la reproducción y el terror sistémico (alimentando perros con personas vivas o haciendo bolsas y sombreros de las vaginas de las mujeres indígenas brutalmente asesinadas, por ejemplo). (Lugones, 2011, p. 108)

Las que sobrevivieron lo hicieron asimilando y sobrellevando las condiciones, y escondiendo su mundo lo más que pudieron. En el primer caso, la mujer nativa comenzó a existir ontológicamente como mujer sólo cuando optó por el varón español, sin embargo, al menos inicialmente, no hubo la misma cantidad de matrimonios entre español-mujer nativa, como sí hubo una cantidad importante de abusos y violaciones (Bohórquez, 2022). Además, el español consideró siempre vergonzoso casarse con una nativa, aunque fuese concubina (Landa de Pérez, 1992, p. 100).

La Iglesia, la familia y la comunidad cristianizadas se apropiaron de la fecundidad, libertad y auto-determinación de las mujeres y sus cuerpos; impusieron un nuevo modelo de ser mujer basado en su utilidad al sistema y a los hombres (Olivera, 2019). Hay buena cantidad de investigaciones sobre cómo pudo haber sido todo el proceso de la Colonia para las mujeres nativas de la Amé-

rica “descubierta”; frecuentemente coinciden en la violencia exacerbada y omnipresente; en su asimilación y/o resignificación en torno a la dinámica de poder y dominación para poder sobrevivir; en la imposición “a habitar un limbo de no humanidad” (Garzón, 2018, p. 9) en una sociedad colonial en donde, en efecto, uno de los grupos sociales más vulnerados fue el de las mujeres nativas.

Conclusiones] Las poblaciones originarias de América pro-
] vienien de culturas milenarias, pero también
de un proceso de colonización que fracturó su florecimiento, perdiéndose gradualmente parte del sentido de sí mismas; el proceso de la colonización marcó a fuego a las sociedades de Latinoamérica, no obstante, aquí se propuso discernir la constitución ontológica de las mujeres indígenas a partir de la Colonia en México a través de la teoría feminista descolonial e investigaciones que consultan las fuentes primarias retomando la categoría de género. Estos análisis muestran evidencias importantes de que las concepciones de la vida y de la feminidad, antes y después de la llegada española, tuvieron diferencias significativas; con la invasión europea llegó un patriarcado occidentalizado que cambió gradual y progresivamente las relaciones de género existentes en Mesoamérica.

Por otro lado, estas investigaciones también empiezan a visibilizar la presencia de las mujeres mesoamericanas y presentan matices que logran explicar lo que parece haber sido un panorama opresivo agravado para estas mujeres desde la Colonia: hay cer-

teza de que la población blanca gozó de muchos más privilegios que la población nativa; y dentro del paradigma *racial* y de *género* impuesto en este periodo, a diferencia de las mujeres europeas y los hombres nativos, las mujeres mesoamericanas quedaron en antítesis total a la ontología privilegiada, todo ello sumado a las demás opresiones, despojos y violencias que se perpetraron cotidianamente y que las afectó con mayor severidad. Además, por ser mujeres, difícilmente pudieron escalar hacia los polos ontológicos privilegiados, entonces, se constituyó para ellas un régimen racializado relativo que las orilló a una falta de estatus ontológico.

La vida de las mujeres mexicanas “originarias de una cultura violada, folclorizada y marginalizada, tratada como algo primitivo, como cosa del diablo” (Ribeiro, 2023, p. 52) aún está impregnada de todas estas subjetividades, intersecciones, de dominio y resistencia; intersecciones y fusiones entre las culturas mesoamericanas y europeas (Marcos, 2008) que pese a la complejidad y al estado todavía contencioso del mestizaje, se va develando que la “escalera colonial” (Cusicanqui, 2018) les designó un lugar que violentó y escondió su ser, su humanidad, su existencia, sus realidades, etc., pero al mismo tiempo, les ha demandado su tiempo y su trabajo normalmente no reconocidos y en un estado desvalorizante.

Al parecer, las opresiones raciales y de género se amalgamaron, continuaron y continúan hoy en día. Es difícil saber de viva voz lo que aquellas mujeres nativas de la Colonia querían, necesitaban, sabían, vivían; pero es importante seguir haciendo preguntas incómodas, escudriñar en los recovecos para comprender por qué es

que las mujeres indígenas ocupan un lugar tan desventajoso dentro de la estructura social actual y tratar de revertir esta situación.

Actualmente, dice Garzón (2018) “qué podemos hacer con estos sedimentos que heredamos de colonialidad que están en nosotras, construyen nuestro Yo, nuestros relatos” (p. 10). Tal vez sus historias, resistencias, rebeldías y batallas nos ayuden a develar procesos históricos que generan desigualdades; a entender, concientizar, aminorar y transformar la carga opresiva que cruza a las mujeres originarias. Tenemos una tarea de-construccionista. Se los debemos.

Bibliografía

- BOHÓRQUEZ, C. (2022). *La mujer indígena y la colonización de la erótica en América Latina*. Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- CUSICANQUI, S. (2010a). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La mirada salvaje y Editorial Piedra Rota.
- CUSICANQUI, S. (2010b). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos colonizadores*. Editorial Retazos y Tinta limón Ediciones.
- CUSICANQUI, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón Ediciones.
- CUMES, A. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Revista Anuario de Hojas de Warmi*, (17), 1-17. <https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/180291>

- DE VALLBONA, R. (2015). *Voces olvidadas de la mujer azteca. Su rescate en códices indígenas, crónicas y memoriales coloniales*. Colección Plural Espejo. Academia Norteamericana de la Lengua Española.
- ECHVERRÍA, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.
- ECHVERRÍA, B. (2002). La clave barroca de la América Latina. Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, noviembre de 2002. *Bolívar Echeverría: Discurso Crítico y Filosofía de la Cultura*. www.bolivare.unam.mx
- FEDERICI, S. (2010). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Editorial Traficantes de Sueños.
- FLORESCANO, E. (1997). *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. Nuevo Siglo Aguilar.
- GARZÓN, M. (2014). “Pero en mi soledad estaré tranquila”: blanquitud y resistencia en Dolores, de Soledad Acosta. *Revista El Cotidiano*, (184), 23-30. <https://www.redalyc.org/pdf/325/32530724011.pdf>
- GARZÓN, M. (2016). En el mundo de las hackers. Discurso, mujeres y los trazos de la mano zurda. En M. De la Peza y M. Rufer (Coords.), *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad*. (pp. 229-249). Editorial Itaca.
- GARZÓN, M. (2018). Oxímoron. Blanquitud y feminismo descolonial en Abya Yala. *Revista Descentrada*, 2(2), 1-13. <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe050>
- GIL Y CUMES, A. (2021). Entrevista con Aura Cumes: la dualidad complementaria y el Popol vuj. Patriarcado, capitalismo y despojo. *Revista de la Universidad de México*, (871), 18-26. <https://www.revistadelau- niversidad.mx/articles/8c6a441d-7b8a-4db5-a62f-98c71d32ae92/>

entrevista-con-aura-cumes-la-dualidad-complementaria-y-el-pol-vuj

- ILLICH, I. (2008). *Obras reunidas*, Vol. II. Fondo de Cultura Económica.
- ILARREGUI, G. (2007). La amortajada: Catalina Xuárez la Marcaida, Nueva España 1522. *IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla*, A. C, (20), 312-325. <https://www.revistaius.com/index.php/ius/article/view/284>
- LANDA DE PÉREZ, C. (1992). *La Mujer antes, durante y después de la conquista*. Gobierno del Estado de Puebla.
- LEÓN PORTILLA, M. (2014). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- LÓPEZ DE MARISCAL, B. (1997). *La figura femenina en los narradores testigos de la conquista*. El Colegio de México.
- LUGONES, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *Revista La manzana de la discordia*, 6(2), 105-117. https://manzanadiscordia.univalle.edu.co/index.php/la_manzana_de_la_discordia/article/view/1504
- LUGONES, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. *Pensando los feminismos en Bolivia*, 129-140.
- LUGONES, M. (2018). Hacia metodologías de la decolonialidad. En X. Leyva Solano, J. Alonso, R. A. Hernández, et al. (Coords.), *Prácticas otras de conocimiento (s)* (pp. 75-92). Taller editorial casa del mago, Retos y CLACSO.
- MARCOS, S. (2008). Las fronteras interiores. El movimiento de mujeres indígenas y el feminismo en México. En S. Marcos y M. Waller

- (Eds.), *Diálogo y Diferencia. Los feminismos desafían a la globalización* (pp. 179-234). Universidad Nacional Autónoma de México.
- MARCOS, S. (2010). *Tomado de los labios: Género y Eros en Mesoamérica*. Ediciones Abya-Yala.
- MARCOS, S. (2012). El Género vernáculo de Iván Illich. *Tamoanchan, Revista de Ciencias y Humanidades*, (2). <https://www.critica.org.mx/revistas/tamoanchan3/sylvia.pdf>
- MENEGUS, M. Y CASTAÑEDA, M. (2021). Isabel Moctezuma, familia y encomienda. *Material de lectura*, (2). Universidad Nacional Autónoma de México.
- MILLÁN, M. (2020). Interseccionalidad, descolonización y la transcrítica antisistémica: sujeto político de los feminismos y “las mujeres que luchan”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Época*, (240), 207-232. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/76628/67786>
- OLIVERA, M. (2019). *Feminismo popular y revolución. Entre la militancia y la antropología; antología esencial*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- PAREDES, J. (2013). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. Cooperativa El Rebozo.
- QUEZADA, N. (1989). *Enfermedad y maleficio*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- QUIJANO, A. (2020). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Cuestiones y horizontes: la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). CLACSO.

- REGUEIRO, P. (2020). Aproveccionadoras y soldados: las españolas en la Conquista de México. *Antropología, Revista Interdisciplinaria del INAH*, (8). https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/articulo%3A22115
- RIBEIRO, D. (2023). *Lugar de enunciación*. UAM-X y Lenguaraz Editorial.
- SEGATO, R. (2015). *La crítica de la Colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Editorial Prometeo.
- SEGATO, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Editorial Traficantes de Sueños.
- SOCOLOW, S. (2016). *Las mujeres en la América Latina colonial*. Editorial Prometeo.
- TOWNSEND, C. (2015). *Malintzin. Una mujer indígena en la conquista de México*. Ediciones Era.

**CUIDADORAS Y ARTESANAS TSOTSILES.
TEXTILES PARA EL TURISMO
EN EL SUR DE MÉXICO**

Claudia Elizabeth Tovilla Borraz¹

Erin Estrada Lugo²

David Robichaux³

Georgina Sánchez Ramírez⁴

Carla Zamora Lomelí⁵

**TSOTSIL CAREGIVERS AND ARTISANS.
TEXTILES FOR TOURISM IN
SOUTHERN MEXICO**

¹ El Colegio de la Frontera Sur, México.

Correo electrónico: claudia.tovilla@estudianteposgrado.ecosur.mx

² El Colegio de la Frontera Sur, México. Correo electrónico: eestrada@ecosur.mx

³ Universidad Iberoamericana, México. Correo electrónico: davidrobichaux@hotmail.com

⁴ El Colegio de la Frontera Sur, México. Correo electrónico: gsanchez@ecosur.mx

⁵ El Colegio de la Frontera Sur, México. Correo electrónico: czamora@ecosur.mx

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv.v7i64.8405>

REVISTA DE ESTUDIOS DE GÉNERO, LA VENTANA NÚM. 64, JULIO-DICIEMBRE 2026, PP. 180- 215 ISSN 1405-9436/E-ISSN 2448-7724

Resumen

Aunque el turismo no considere al trabajo de cuidados como parte nodal de la reproducción de la vida, la actividad artesanal en tanto trabajo remunerado ha sido reconocida como parte de la cadena de valor del turismo. Desde la perspectiva económica feminista de los cuidados, este artículo tiene el objetivo de abonar a la laguna existente entre estos dos campos, documentando la copla trabajo cotidiano de cuidados con trabajo artesanal textil para el turismo con un estudio de caso en Zinacantán, Chiapas, México, una comunidad tsotsil de la Región Altos. La metodología fue cualitativa, se trabajó con mujeres artesanas participantes en el programa público Corredores Artesanales. Los hallazgos muestran que los mandatos de género influyen en la entrada de las mujeres al ámbito de producción para el mercado. En el mercado turístico la competencia con *souvenirs* industriales desvaloriza el trabajo artesanal, invisibiliza la dimensión de género y aumenta su carga laboral. Finalmente, se visibiliza el conflicto capital-vida que enfrentan las mujeres artesanas en el mercado turístico al recurrir a la auto-explotación.

Palabras clave: Chiapas, artesanas tsotsiles, uso de tiempo, textiles, turismo cultural

Abstract

Although tourism does not consider care work as a nodal part of the reproduction of life, artisanal activity as paid work has been

recognized as part of the tourism value chain. From the feminist economic perspective of care, this article aims to fill in the gap between these two fields, documenting the everyday work of care with textile craftsmanship for tourism with a case study in Zinacantán, Chiapas, Mexico, a Tsotsil community in the Altos Region. The methodology was qualitative, working with women artisans participating in the public program *Corredores Artesanales*. The findings show that gender mandates influence women's entry into the sphere of production for the market. In the tourist market, competition with industrial souvenirs devalues artisanal work, makes the gender dimension invisible and increases its workload. Finally, the capital-life conflict that women artisans face in the tourist market by resorting to self-exploitation is visible.

Keywords: Chiapas, tsotsil artisans, time management, textiles, cultural tourism

RECEPCIÓN: 19 DE NOVIEMBRE DE 2025/ACEPTACIÓN: 17 DE ABRIL DE 2026

Introducción

Esta investigación documenta cómo las artesanas tsotsiles de Zinacantán se incorporan a la economía de mercado, combinando la producción de bienes y servicios en el hogar con la producción y la comercialización artesanal para el turismo. Se

trae a la discusión la organización de los cuidados y la situación de desigualdad en términos de tiempo que enfrentan las mujeres frente a sus pares varones, al incorporarse en la elaboración de artesanías como actividad económica para el mercado.

La elaboración de textiles en México es una actividad feminizada (Ayala-Carrillo et al., 2020; Uwimabera et al., 2017), y una tradición mesoamericana (Brumfiel, 2007). Las mujeres artesanas de Zinacantán, Chiapas, México, transmiten la técnica del tejido en telar de cintura a sus hijas (Greenfield, 2004) y es a través de esta actividad que se incorporan a la economía preexistente, capitalista y patriarcal.

En México, el impulso al turismo cultural a través de políticas de fomento artesanal ha incrementado la participación de mujeres a esta actividad (Nash, 1993, 1995; Rus, 1990). Muchas mujeres rurales de los Altos de Chiapas han transformado su hogar en un espacio de producción para el mercado (Ramos, 2010) y su actividad tradicional en un producto comercializable. De 1970 a 1980 el Centro Coordinador Tseltal-Tsotsil (CCTT) del Instituto Nacional Indigenista (INI) tuvo un papel importante en la organización de grupos de producción y en la inclusión de las mujeres a esta actividad mercantil (Ramos, 2010, p. 88). Rus (1990) y Ramos (2018) dan cuenta de cómo a medida que las diversas crisis económicas en México ocurren, las mujeres rurales de los Altos de Chiapas se introducen en mayor medida a la producción y comercialización de artesanías para el turismo. Este incremento también ocurrido en Zinacantán responde a su cercanía con San Cristóbal de Las Casas,

ciudad nodo de la región Altos y destino turístico cultural en programas de promoción nacional e internacional⁶.

⁶ La incorporación de esta ciudad a la red de ciudades creativas fue en la categoría de artesanías y arte popular (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO], 2023). Mundo Maya (Little, 2008), Pueblos Mágicos (Gobierno de México, 2014), entre otros.

La actividad artesanal vinculada al turismo se presenta a las mujeres como oportunidad para obtener ingresos (Fernández et al., 2023), una ocupación que impulsa el desarrollo

de sus propias comunidades (Rivera et al., 2008). Sin embargo, desde una postura económica feminista cuestionamos cómo el turismo reproduce las prácticas de desigualdad de género y continúa sobreponiendo el trabajo mercantil por sobre el trabajo que se realiza en casa (Ferguson, 2010, 2011). La reproducción de los roles tradicionales de las mujeres en emprendimientos turísticos (Suárez et al., 2022) y la transmisión intergeneracional de conocimientos y técnicas (Härkönen, et al., 2018) permite argumentar la desconsideración del trabajo de cuidados, históricamente desempeñado por mujeres, y su invisibilización sistemática en la economía de mercado.

Este trabajo tiene como objetivo conocer cómo las mujeres tsotiles de Zinacantán, Chiapas, acoplan el tiempo para la producción y comercialización textil en un contexto de promoción del turismo de parte del Estado. Se aborda el tiempo dedicado a la producción para el mercado y a la producción de bienes y servicios en el hogar. Esta investigación documenta las horas dedicadas al trabajo de cuidados para lograr una mejor comprensión de la organización social de los cuidados (OSC) en el México étnico rural y las horas que las mujeres dedican a la producción para el mercado.

Se analiza el caso de las mujeres artesanas dentro del Programa de Corredores Artesanales (PCA) en Zinacantán, Chiapas. Programa creado por la administración pública federal 2012-2018 con el propósito de proveer apoyo económico y entrenamiento a personas artesanas en destinos con potencial turístico (Fondo Nacional para el Fomento a las Artesanías [FONART], 2017). Este artículo no tiene el propósito de evaluar el programa o su operación, sino contribuir con este caso a la discusión y reflexión sobre el tiempo que dedican las mujeres al trabajo en su concepción ampliada, y que integra tanto el ámbito de producción para el mercado como el de producción de bienes y servicios en el hogar. Entendemos al oficio desempeñado a cambio de un sueldo o salario como el trabajo remunerado (Orozco y González, 2024) aunque desde la perspectiva económica de los cuidados la propuesta es superar la dicotomía trabajo remunerado/no remunerado que proviene de la división sexual del trabajo por el análisis del tiempo o de las jornadas laborales de las mujeres. Para la discusión aquí presentada, el uso de estas definiciones es introductorio a los temas de las jornadas laborales y los tiempos de vida.

En el caso de las zinacantecas, el oficio artesanal consiste en la creación manual de piezas únicas con técnicas básicas para la producción textil destinada a su venta como mercancías para el turismo cultural, este motivado por el aprendizaje de la historia, la arquitectura y las tradiciones de un lugar. La adquisición de una mercancía que guarde esta inmersión cultural es la cristalización de la experiencia del viajero o turista en cuestión (Organización Mundial del Turismo [OMT], 2026). De modo que el trabajo artesanal,

en tanto conjunto de actividades hechas con ayuda de herramientas simples, guarda un componente tradicional, asociado a la cultura y a la memoria histórica de ciertos grupos o pueblos. En este artículo la elaboración de piezas textiles para su comercialización define al trabajo artesanal que las zinacantecas realizan para el intercambio de una mercancía “zinacanteca” hecha para el o la turista a cambio de un pago. La obtención de ingresos monetarios requiere de tiempo extra, lo que implica cargas adicionales a las labores domésticas, afectando de manera decisiva el tiempo de vida y el autocuidado.

El conjunto de actividades enfocadas al sostenimiento del grupo social (léase familia, colectivo o comunidad) y a la nutrición del vínculo de dicho grupo comprende el trabajo de cuidados. Esto es actividades físicas, emocionales o gestoras orientadas por el sentido de la reparación, la cura y el mantenimiento del “otro”, la “otra” o lo “otro”; por tanto, el trabajo de cuidados es relacional y busca el bienestar común (p. ej. el cuidado de dependientes, el cuidado del hogar, el cuidado del territorio, el cuidado de los recursos naturales). Esta labor, generalmente desempeñada por mujeres, no es remunerada, es invisibilizada y naturalizada por ser la base de la economía capitalista mundial (Carrasco, 2014b).

La estructura del artículo es la siguiente. En el primer apartado exponemos la literatura que ha abordado el tema de las mujeres, la artesanía para el turismo y los cuidados para revelar cómo los cuidados siguen siendo invisibilizados. A continuación presentamos la perspectiva teórica, seguida de la metodología. Posteriormente presentamos el apartado de los resultados, y luego de estos la discusión y las conclusiones.

Mujeres rurales, artesanía, turismo y cuidados

Existe un creciente interés de parte de las mujeres rurales por incorporarse a la actividad artesanal para el turismo. Los ingresos que obtienen provocan mayor reconocimiento social, a la vez que logran tener más influencia en la toma de decisiones dentro del hogar y la comunidad (Movono y Dahles, 2017; Nash, 1993). Las mujeres que se dedican a la producción artesanal en Chiapas han cambiado las ideas que tenían sobre sí mismas y sobre los roles de género tradicionales que les toca desempeñar: ser esposas y ser madres (Linares Bravo et al., 2019; Abbott, 1995).

A diferencia de la cohesión reportada entre mujeres artesanas en China (Zhang et al., 2021) en Chiapas se documenta competencia y conflictividad (Bolóm et al., 2021; Ramos, 2010; Moctezuma, 2002), que puede estar relacionado a las condiciones de precariedad en las que se realizan las actividades artesanales y en la que están inmersos los grupos domésticos en los Altos de Chiapas. La revitalización y la recuperación de técnicas artesanales ha cobrado una importancia vital (Palomino y Pardue, 2021) al tiempo que existe una preocupación por la función y forma de los objetos creados para el turismo (Mayuzumi, 2022). En México este tema tiene auge frente al incremento de esta actividad, la introducción de nuevos actores dentro de la cadena de valor en el sector artesanal y su entrada al mercado global (Del Rasso, 2018; Moctezuma, 2018; Pérez-Cánovas, 2018).

La literatura que aborda las diferencias por género se limita a estudiar el acceso a los recursos y las barreras que enfrentan las

personas artesanas (Rogerson y Sithole, 2001; Hassan et al., 2017). Persiste una mirada al trabajo vinculado al mercado, ignorando o asumiendo el trabajo de cuidados. En México el trabajo de cuidados sigue siendo feminizado y el tiempo de las artesanas es cada vez menor (Ayala-Carrillo et al., 2020). Las jornadas laborales y los arreglos que las mujeres hacen para poder incorporarse al trabajo remunerado vía la artesanía no ha recibido suficiente atención, especialmente en los pueblos originarios (Ojeda y Hernández, 2023). Lo anterior a pesar de que esta actividad se realiza desde su hogar y en donde dividir los tiempos de cuidados de los de producción para el mercado es un reto, el telar está montado y se teje cuando se tiene el tiempo. Conocer cómo acoplan el trabajo en sus distintos ámbitos y analizarlos como jornadas laborales presenta de manera más clara el aporte que realizan las artesanas a la reproducción social, y muestra cómo la actividad artesanal para el turismo está anclada en un sistema que expolia el trabajo de las mujeres.

Perspectiva teórica de los cuidados

La perspectiva teórica de los cuidados en Latinoamérica ha tenido cuatro aproximaciones (Batthyány, 2020). En la primera se encuentran aquellos trabajos cuyo acercamiento al tema es a través del enfoque de derechos, la noción del cuidado se estudia como derecho universal en todo el ciclo de vida de las personas. En la segunda se han abordado los regímenes de cuidados, tomando en consideración el enfoque del bienestar y el papel que tienen el Estado, el

mercado, la familia y la comunidad. En la tercera se recupera la noción de ética del cuidado (Gilligan, 1993) como un eje que pueda ampliarse a toda la sociedad. La cuarta aproximación, de interés para el presente trabajo, es el de la economía feminista, que ha contribuido a visibilizar los procesos de la reproducción social de la vida, señalando la falsa separación entre trabajo productivo y reproductivo. La corriente de sostenibilidad de la vida de la economía feminista otorga centralidad a la reproducción de la vida frente a la acumulación de capital individual reconociendo que: 1) el trabajo de cuidados, históricamente feminizado (Pérez-Orozco, 2005, 2012) es el que absorbe los costes del trabajo remunerado (Carrasco, 2014a; Pérez-Orozco, 2012; Agenjo-Calderón y Gálvez-Muñoz, 2019), y 2) que el ámbito de desarrollo humano o de reproducción es donde se prepara a futuros ciudadanos y trabajadores (Carrasco, 2014b).

La corriente de sostenibilidad de la vida propone un circuito ampliado del trabajo que considera los ámbitos de producción para el mercado y desarrollo humano, que incluye la producción de bienes y servicios en el hogar. Una de las características de esta propuesta es el desplazamiento del objetivo de beneficio económico en términos de capital, al de calidad de vida y bienestar de las personas (Carrasco, 2014a). Es decir, mover la centralidad de la atención del trabajo que se realiza para el mercado hacia la reproducción de la vida (Rodríguez, 2015; Carrasco, 2014a). Analiza cómo impacta el trabajo de cuidados en la vida de las mujeres, y revela desigualdades (Rodríguez, 2015) que pueden estar siendo asumidas y naturalizadas por la división sexual del trabajo. División

que se apega a roles hegemónicos de género en donde se asume que las mujeres cuidan de manera natural sin necesitar nada a cambio.

La literatura ha demostrado cómo los indicadores sobre el trabajo, o los presupuestos públicos, esconden o no toman en cuenta la realidad particular de las mujeres (Carrasco, 2014b). La reproducción de la vida requiere de los cuidados y la noción de Organización Social de los Cuidados (OSC) remite a cómo la demanda de cuidados se comprende y se distribuye entre la familia, la comunidad, el mercado y el Estado, reconociendo que esta se encuentra en la base del sistema económico (Arriagada, 2011). La atención en el tiempo que dedican las mujeres a los cuidados y cómo se organiza, en este caso, por la red familiar, permite analizar el peso de trabajo de las mujeres en contextos rurales.

Metodología

La investigación se llevó a cabo en Zinacantán, pueblo tsotsil ubicado en Chiapas, México, municipio que en 2020 contaba con 45,343 habitantes, 53.4% mujeres y 46.6% varones. En ese año el municipio obtuvo una tasa de 31% de analfabetismo, 29.6% correspondió a los varones y 70.4% a las mujeres (Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI], 2024). Como en otras comunidades rurales en México, el trabajo agrícola ha migrado a la producción agrícola comercial (Molina et al., 2017). La siembra y comercialización de flores es la actividad principal, seguida por la artesanía textil para el turismo realizada por mujeres (Seidl et al., 2011).

En 2019 el Programa Corredores Artesanales certificó a ocho colectivos de artesanas en Zinacantán, cada uno de estos grupos contó con una representante. Este reconocimiento por parte del Instituto Casa de las Artesanías de Chiapas otorga autenticidad a las piezas que se elaboran localmente con la técnica del telar de cintura (Entrevista representante Instituto, 27 de junio de 2023).

La investigación cualitativa priorizó la voz de las mujeres artesanas para indagar cómo acoplan el trabajo de cuidados con el de la producción y comercialización textil para el mercado turístico, entendido este como el espacio de oferta y demanda de piezas artesanales para el turismo⁷. Las herramientas

de investigación fueron la observación participante, las entrevistas semi-estructuradas a nueve artesanas (A1-A9) y las entrevistas en

profundidad a cinco de las nueve artesanas del programa Corredores Artesanales y a un ejecutivo de este programa en Chiapas, así como conversaciones informales con otras artesanas de Zinacantán y actores del sector artesanal. El trabajo de campo abarcó visitas al lugar de estudio durante los meses de octubre de 2022 a enero de 2025, lo que permitió estudiar la actividad artesanal de las mujeres tzotziles en su propio contexto. En la primera parte del trabajo de campo se realizaron entrevistas a artesanas de cada una de las tiendas colectivas que pertenecen al Corredor. Se les preguntó sobre las actividades económicas de la familia, los arreglos de residencia, el número de hijos. También se preguntó sobre la organización para la producción, la comercialización, y el mercado principal del

⁷ El turismo al que nos referimos y que llega a los Altos de Chiapas es el cultural que incluye, de acuerdo con la OMT (2026) al creativo y étnico. A Zinacantán los turistas no llegan de forma directa, sino que toman tours desde San Cristóbal (Song, 2022).

trabajo artesanal. Las dimensiones “desarrollo humano” y “producción mercantil”, fueron categorías analíticas operacionalizadas como trabajo de cuidados y la producción y comercialización textil, ambas guiaron las entrevistas semiestructuradas y en profundidad.

Las relaciones de confianza establecidas con las mujeres, y su disponibilidad para continuar participando en la investigación, sirvieron como criterio para continuar en la segunda fase con las entrevistas en profundidad. Estas se llevaron a cabo con cinco mujeres a quienes se preguntó sobre la distribución de su tiempo. Con el consentimiento de las participantes del estudio, estas entrevistas fueron grabadas y transcritas, y para cada mujer se creó un “reloj de cuidados”, adaptación propia tomada del “reloj del bienestar” desarrollado por Gibson-Graham et al. (2013), que posteriormente se presentó a cada una, tomando nota de sus comentarios.

Poniendo en el centro a las mujeres con lo que hacen y cómo lo hacen, el análisis se organizó en torno al trabajo de cuidados y al de producción y la comercialización textil. Se siguieron las seis recomendaciones de Clarke y Braun (2013) a saber: 1) familiarización con los datos, 2) codificación, 3) búsqueda de temas, 4) revisión de los temas, 5) definición de temas, y 6) tejido del escrito. Lo anterior con la ayuda del programa ATLAS.ti. En un primer repaso se establecieron a priori aquellas categorías que se operacionalizaron en la investigación: cuidado de dependientes, producción de alimentos, trabajo doméstico y autocuidado, la organización para el trabajo, los horarios, el espacio de producción y venta. En el segundo repaso,

de forma inductiva, surgieron los mandatos de género asociados a la división sexual del trabajo en Zinacantán, que se vinculan a la organización del trabajo artesanal y a la organización de los cuidados.

Hallazgos: organización de los cuidados, la producción y la comercialización

Las entrevistas en profundidad dieron cuenta de que las mujeres combinan la producción y comercialización textil con tareas asociadas a su papel como mujer zinacanteca⁸. El trabajo de cuidados y el ritual son de mayor importancia. De acuerdo con lo observado, el peso del trabajo de cuidados puede hacer que las madres asignen estas tareas a las hijas para que ellas puedan dedicarse a la producción artesanal. Las hijas, aún niñas, antes de ir a la escuela deben dejar preparados los alimentos para los varones de la casa. Para poder dedicarse a la artesanía, hacen uso de su red de ayuda familiar (Moctezuma, 2002).

⁸ Nos referimos a mujer zinacanteca como aquella mujer habitante del territorio al que llaman *Tsots leb* (lugar de murciélagos), conocido oficialmente como Zinacantán, y hablantes del tsotsil. Recuperando a Bonfil (1991), una mujer tsotsil es parte de un grupo social que posee un ámbito de cultura autónoma con un patrimonio cultural heredado desde donde define su identidad colectiva. Sobre la división sexual del trabajo Vogt (1966), Devereaux (1987) y Martínez-Ochoa (2014) han documentado que la preparación de alimentos, la recolección de leña para la cocina, el cuidado de las y los niños y el tejido son tareas que le corresponden a las mujeres.

Las mujeres casadas cuyos esposos tienen cargos, tienen tareas extras para que ellos puedan desempeñarlos, lo que les deja poco tiempo para cualquier otra actividad o incluso descansar (Diario de campo, 2023-2024). Además de la participación en rituales y ceremonias, las mujeres realizan gestión de los cuidados (p.ej. la organización de mujeres para elaborar alimentos, para el lavado de ropa de personajes emblemáticos para la iglesia católica, entre

otras). Actualmente a todas estas tareas, se agregan las de producción para el mercado (Cuadro I; Figura 1). Las mujeres también pueden realizar labores asociadas al negocio del esposo, cuestión que ha sido reportada en otras investigaciones (Córdoba, 2017).

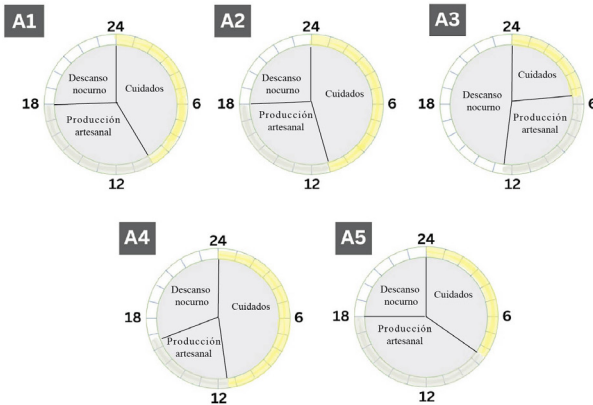
La aportación que realizan las artesanas tsotsiles entrevistadas en el hogar, como trabajo no remunerado (Cuadro I) corresponde a una jornada completa o más, que se combina con el trabajo remunerado. La feminización de los cuidados es naturalizada, por ejemplo, A3 reporta 5.5 horas de trabajo de cuidados (Cuadro I) porque cuenta con empleada doméstica de medio tiempo. Sin embargo, mientras trabaja cuida de su hija de tres años y de su hijo de tres meses al que alimenta por las noches.

Cuadro I

Horas laborales en los ámbitos de producción de bienes y servicios en el hogar y en el de producción para el mercado

Artesana	Trabajo de cuidados (horas al día)	Hijos	Producción para el mercado (horas al día)	Total (jornada)
A1	10	2	8	18
A2	11	1	7	18
A3	5.5	2	7	12.5
A4	11	4	5	16
A5	8.5	3	8.5	17

Fuente: Entrevistas a profundidad. Trabajo de Campo, 2023.

Figura 1*Relojes de trabajo de las mujeres artesanas*

Fuente: Entrevistas en profundidad. Trabajo de Campo, 2023.

Los relojes de 24 horas muestran las jornadas acumuladas durante un día, diferenciando el trabajo de desarrollo humano o de cuidados (en amarillo) y el de producción para el mercado (en gris). En el día a día las mujeres desde su hogar “hacen tiempo” para dedicarse a la artesanía. Las mujeres “quedan libres” de las actividades de cuidados cuando los esposos se encuentran trabajando, generalmente de 10 u 11 de la mañana a 4 de la tarde. Es en esos tiempos cuando tienen oportunidad de tejer. Cuando una exposición de sus artesanías se acerca, las horas de trabajo textil se extienden realizando jornadas nocturnas.

Si bien las mujeres aquí entrevistadas se encuentran en la fase

⁹ Según Fortes (1958, pp. 4-5), el ciclo de desarrollo de los grupos domésticos comienza con la expansión que acompaña el crecimiento de la familia nuclear, continúa con la fisión, fase en la que los hijos salen de la residencia para formar sus propios grupos, y finaliza con el reemplazo cuando el ciclo termina con la muerte de la pareja y ésta se sustituye por otra.

de expansión del ciclo doméstico⁹ (Fortes, 1958), viviendo en su propia casa, las obligaciones que deben realizar están supervisadas por la suegra, aunque no compartan residencia. Las suegras pueden estar atentas a que estas obligaciones se cumplan, de otra forma puede verse como un acto

de negligencia hacia el deber familiar, cito a una de las artesanas:

No tengo ningún problema de convivir ni nada de eso, pero el detalle es que mi esposo no cocina, no busca su comida solo, y si de repente ya no está, ya se siente un poco incómodo, un poco molesto que ya no hay nadie que lo atienda, o sea lo veo por ella, entonces me imagino que así están los demás y para evitar problemas, pues, uno se acomoda. (Entrevista personal A1, 9 de junio de 2023)

A pesar de la influencia de la estructura de parentesco demostrada en el testimonio anterior, las mujeres actualmente pueden desafiar los roles de género, un ejemplo es la recepción de la primera estancia

¹⁰ La primera guardería fue parte del Programa de Estancias Infantiles para Apoyar a Madres Trabajadoras y Padres Solos que se implementó en toda

cia infantil¹⁰. Vista con sospecha y con críticas sobre las mujeres que dejarían a sus infantes al cuidado de otras personas, la guardería fue aceptada

por las nuevas madres trabajadoras; más tarde fueron dos estancias

instaladas en la comunidad (cerradas posteriormente por la eliminación del subsidio federal), (Entrevista personal A1, 9 de junio de 2023). Los

roles de género también se flexibilizan cuando el grupo doméstico tiene dependencia por los ingresos de la producción artesanal. Puede observarse el cuidado de un infante por parte del esposo mientras la mujer teje, o bien que este participe en la elaboración de alimentos, que es vista como “ayuda”, reflejo de cómo la feminización de los cuidados está naturalizada (Diario de Campo, 2023).

La actividad artesanal se ha reconocido como parte de la cadena de valor del turismo (Kumar y Kumar, 2014) y como parte integral de la experiencia turística (Mustafa, 2011). Sin embargo, no existe suficiente claridad ni interés en conocer cómo se organizan las mujeres para esta actividad, como Love (2019) menciona no existe certidumbre sobre cómo es o debería ser una organización de origen étnico. Las tiendas funcionan como un emprendimiento familiar (Tovilla et al., 2021; Zapata y Suárez, 2007), lo que tiene sentido cuando el espacio de producción para el mercado es el hogar, y las horas disponibles están definidas por las tareas de cuidados. “Si quieres ir a trabajar ahí, como tú te acomodes”, las mujeres “se acomodan” como menciona A1 sobre la invitación a participar en su grupo (Entrevista personal A1, 14 de junio de 2023). Aunque levantarse en la madrugada sea el único horario viable para dedicarse al trabajo artesanal, las mujeres recurren a estas acciones para lograr piezas comerciables.

la república mexicana durante el sexenio 2012-2018. El programa fue eliminado en la administración posterior.

Las tiendas colectivas están conceptualizadas para captar al turismo que llega a Zinacantán, pero reportan escasas ventas a turistas. En cada tienda se ubica un espacio para recrear la técnica de telar de cintura como demostración de autenticidad, que se puede leer como parte del trabajo de ventas que les toca realizar. Los turistas no caminan a estas tiendas y los guías cobran una comisión de 20% a 40% sobre las ventas. Las tiendas de A3, A6 y A9 se dedican a proveer la demanda interna de indumentaria tradicional zinacanteca. El cambio en la indumentaria tradicional se ha registrado desde la introducción de la máquina de coser (Pérez-Cánovas, 2011). Este cambio parece estar ocurriendo más a menudo de acuerdo con las mismas mujeres. Las personas que poseen máquinas de coser con punto de cruz tienen influencia en los colores y el tipo de flores que se usan en la temporada (Diario de campo, 2023-2024).

Por otra parte, cuando las mujeres no venden de forma colectiva, optan por diferentes estrategias de venta directa, por mayoreo, y a través de redes sociales. Utilizan la aplicación de mensajería WhatsApp y acuden a sus redes de reciprocidad para vender en ciudades como Cancún o Palenque. Aunque en San Cristóbal de Las Casas, la venta de piezas en el mercado de artesanías de Santo Domingo es percibido perjudicial por la desvaloración del trabajo artesanal, recurren a este espacio cuando las ventas en la tienda y los pedidos son insuficientes. Además, las artesanas han aprendido una técnica que les permite acelerar el proceso de producción, abaratar los costos para ofrecer piezas más accesibles y lograr ventas con mayor frecuencia (Diario de Campo, 2023-2024).

La certificación que otorga el FONART a las tiendas colectivas reconoce las técnicas de trabajo ancestral de las mujeres, y puede contribuir a que se refleje en los ingresos que obtienen en las piezas que elaboran, según una de las representantes:

Nos sentimos valoradas de que nuestro trabajo sí tiene sentido, de formar parte de una nación, de un pueblo, de una comunidad. Y sí, nos sentimos muy tranquilas, muy satisfechas. Quiere decir que estamos bien con lo que sabemos hacer. (Entrevista personal A9, 20 de junio de 2023)

El reconocimiento no garantiza ventas a los turistas a un precio que contemple las horas de trabajo que requiere la técnica. Al competir con souvenirs industriales existe un impacto en el precio, y en la competencia entre grupos familiares de producción como se ha documentado en otros lugares de México (Rivera et al., 2008). Al final, las mujeres, buscando elaborar más por menos, recurren a la auto-explotación que tiene consecuencias en su cuerpo y la salud.

Discusión: ¿Calidad de vida y bienestar para quién?

El enfoque de cuidados plantea el desplazamiento del objetivo de beneficio económico en términos de capital, al de calidad de vida y bienestar de las personas (Carrasco, 2014a). En la actividad

artesanal para el turismo se puede observar la tensión entre capital y vida que implica la explotación de las mujeres. Existe una suposición desde quienes promueven esta actividad sobre la libertad del tiempo de las mujeres que no es cabalmente cierta. Las normas y pautas culturales asociadas a los mandatos de género no lo permiten, como tampoco la provisión de servicios por parte del Estado. Las mujeres gestionan su tiempo para poder dedicarse a elaborar artesanías dando prioridad a los cuidados. No cumplir con esos mandatos puede dar lugar a críticas, rumores o violencia doméstica. La conciliación entre el trabajo para el mercado y el de cuidados no es un tema que atañe solamente a las mujeres si no que exige una corresponsabilidad en la pareja y la familia, así como con el Estado, la iniciativa privada y la sociedad en general.

La Organización Social de los Cuidados en esta comunidad tsotsil de los Altos gira alrededor de las madres, esposas, y otras mujeres de la red familiar. Cuestión más factible de realizar que negociar mandatos de género como sucede en otras latitudes (Bakas, 2014). Cuidar genera bienestar y aporta servicios que sostienen la economía y debieran estar plenamente reconocidos (Batthyány, 2020).

La dedicación al trabajo de cuidados limita la dedicación de las mujeres a la actividad artesanal lo que imposibilita su autonomía económica y el acceso a prestaciones laborales (Orozco y González, 2024). En indicadores sociodemográficos como el de Población Económicamente Activa (PEA) se toma en cuenta el trabajo asalariado, aunque, como se observa en esta investigación, las mujeres dedican jornadas completas a los cuidados.

Cabe mencionar que en México el valor del trabajo de cuidados equivale al 26.3% del Producto Interno Bruto (PIB) representando 8.4 millones de pesos. En estas cifras, las mujeres aportan el 71.5% mientras que los varones 28.5% (INEGI, 2023).

Las mujeres artesanas entrevistadas recurren a la auto-explotación cuando realizan jornadas completas de cuidados, y al menos otra jornada para lograr allegarse ingresos vía la elaboración de textiles. El problema visto desde la disponibilidad de tiempo indica que las mujeres muestran mayor “pobreza de tiempo”, como es apuntalado por trabajos como los de Ayala-Carrillo et al. (2020) y es demostrado en los relojes de trabajo ampliado antes presentados. El número de horas dedicadas a los cuidados de las mujeres artesanas de Zinacantán rebasa lo que se presenta como promedio para México (Jiménez Brito, 2024). Consistente con lo que se ha reportado en otras investigaciones para las mujeres que trabajan por cuenta propia (Orozco y González, 2024).

Además de incidir en la autonomía económica, también impide el disfrute del descanso o el ocio. En ese sentido, como mencionan Sifuentes et al., es importante recuperar “los tiempos de no trabajo como tiempos de vida y como una medida saludable para las mujeres y para la sociedad en su conjunto” (2018, p. 131). Aquí cabe preguntarse cómo se conciben actualmente tácita y culturalmente el autocuidado y el descanso para las mujeres en la cultura zinacanteca. La reproducción social en Zinacantán tiene un fuerte componente de opresión hacia las mujeres. El sistema patrivirilocal¹¹ encuentra en el poder de

¹¹ En el sistema patrivirilocal, aún vigente, las mujeres al contraer matrimonio van a vivir a la casa de los varones

(Robichaux, 1997). Esta costumbre asegura que las mujeres al menos en los primeros años sean una ayuda para la suegra. El trabajo de D'Aubertre (2002) aborda esta relación en una comunidad del centro de México.

las suegras un mecanismo que asegura la subordinación de las mujeres y la residencia postmarital un mecanismo de control sobre ellas y su tiempo. En el trabajo artesanal, la dedicación

de las mujeres depende del ciclo de desarrollo del grupo doméstico. Las artesanas que están en el ciclo de expansión tienen más retos para consolidar talleres artesanales (Moctezuma, 2002).

Sobre la incursión de los varones en el trabajo de cuidados que se explica como “ayuda”, consistente con experiencias en otras partes de Latinoamérica (Uwimabera et al., 2017), y Martínez y Filgueira (2021), proponen que el cambio tiene que provenir desde adentro logrando una implosión. En Mesoamérica, el sistema familiar (Robichaux, 1997), que incluye la pauta de residencia patrivirilocal, ha funcionado para la reproducción social de los grupos étnicos. ¿Cuáles podrían ser esas estrategias que originen un cambio desde adentro sin que estas actúen como mecanismos de opresión para las mujeres? De otra manera, el trabajo que realizan las mujeres seguirá siendo precario y perpetuando el peso de la reproducción de la vida sobre ellas.

Los mandatos de género no son el único factor para tomar en cuenta en las jornadas laborales. Como se ha presentado en los resultados, la producción de las artesanas zinacantecas está siendo desplazada por imitaciones o por *souvenirs* fabricados en otras partes del mundo. Ante la ausencia de políticas integrales, como ha advertido Cohen (1989), esta presencia contribuye a la saturación del mercado, que en México ha sucedido para la artesanía nahua en Acapulco (Morales, 2020). La competencia aumenta la

carga de las mujeres, quienes prolongan el número de horas de trabajo para producir más por menos. En ese sentido, es necesario realizar investigación que documente el impacto directo en la salud de estas mujeres como resultado de dicha sobrecarga de trabajo.

Por otra parte, el sentido de pertenencia y la reivindicación étnica (Cruz, 2014) manifiesto en el surgimiento de la moda local es una vía de ingresos y evidencia la capacidad de agencia para la sostenibilidad de la vida del grupo social. Sin embargo, esta moda no resuelve la tensión estructural entre capital-vida ¿hacia dónde se está dirigiendo el sector? Las agencias que financian capacitaciones a las artesanas con presencia en los Altos de Chiapas demandan responsabilidad del ciclo completo para lograr una moda sostenible (Diario de Campo, 2024).

Conclusiones

Esta investigación proporciona una mirada hacia los arreglos sobre el tiempo que tienen que realizar las mujeres para poder participar en la actividad artesanal para el mercado turístico. La perspectiva de la economía feminista de los cuidados permite observar cómo la entrada de las mujeres rurales de la etnia tsotsil al mercado de artesanías se produce bajo condiciones de explotación y precariedad. La división sexual del trabajo, enraizada en pautas culturales de roles hegemónicos de género, invisibiliza el aporte de trabajo de las mujeres, aumenta su carga limitando su autonomía económica y el pleno goce de libertades como el ocio o el descanso como se puede corroborar en los relojes de trabajo ampliado.

La carga laboral también puede fomentarse por la falta de articulación entre la expectativa de comercialización de la experiencia turística, las piezas textiles y la demanda de *souvenirs* de bajo costo. Atendiendo a la pregunta que orientó esta investigación se observa que, en términos de preferencia por el uso del tiempo, la organización de las mujeres en la actividad textil está atravesada por prácticas culturales que muestran formas de organización familiar, y preponderancia por el trabajo de cuidados y el ritual. En la comunidad rural de Zinacantán, Chiapas, las mujeres otorgan centralidad al trabajo de reproducción de la vida, demostrando que la acumulación de capital individual no es lo más importante. Sin embargo, al hacer un balance y a pesar de las largas jornadas laborales de las mujeres en los dos ámbitos de trabajo: mercado y desarrollo humano, las mujeres acoplan la producción textil en su cotidiano aun recurriendo a la auto-explotación.

El análisis realizado permite ver tres aportaciones. El primero a nivel empírico, la construcción de los relojes de cuidados demuestra cómo la articulación del trabajo productivo y reproductivo resulta en jornadas laborales excesivas. El segundo, a nivel teórico, se visibiliza cómo el conflicto capital-vida se materializa en la auto explotación de las mujeres, tensión que las políticas de fomento al turismo y actividad artesanal ignoran al no considerar la organización social de los cuidados. El tercero, en términos de política pública, la experiencia de Zinacantán muestra que el Estado no puede impulsar la participación económica de las mujeres sin una estrategia paralela de corresponsabilidad en los cuidados. Lo

anterior deberá incluir, además de servicios como las estancias infantiles cuya aceptación local fue posible, la revisión de los mandatos de género que sustentan la desigual distribución del trabajo de cuidados, y mantienen un régimen orientado a las mujeres de la familia.

En términos de la producción y comercialización artesanal, es necesario avanzar hacia la comprensión de formas de organización adaptables al contexto cultural local, con estrategias políticas que pongan el bienestar de las mujeres al centro. Mientras la organización social de los cuidados siga recayendo desproporcionalmente sobre las mujeres, la actividad artesanal para el turismo aún impulsada por el Estado no podrá alcanzar su objetivo de bienestar para las comunidades receptoras.

Bibliografía

- ABBOTT, C. (1995). The Lives of Two Mayan Women. *Annals of Tourism Research*, 22(2), 314–327.
- AGENJO-CALDERÓN, A. y GÁLVEZ-MUÑOZ, L. (2019). Feminist Economics: Theoretical and Political Dimensions. *American Journal of Economics and Sociology*, 78(1), 137–166. <https://doi.org/10.1111/ajes.12264>
- ARRIAGADA, I. (2011). *La organización social de los cuidados y vulneración de derechos en Chile*. ONU Mujeres.
- AYALA-CARRILLO, M., PÉREZ-FRA, M. y ZAPATA-MARTELO, E. (2020). Conciliación entre el trabajo de cuidados-doméstico y artesanal-

- familiar en México. *La Manzana de La Discordia*, 15(1), 32–62. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v15i1.8687>
- BAKAS, F. (2014). *Tourism, female entrepreneurship and gender: Crafting new economic realities in rural Greece*. University of Otago. <https://ourarchive.otago.ac.nz/bitstream/handle/10523/5381/BakasFionaE2014PhD.pdf;sequence=1>
- BATTHYÁNY, K. (2020). Miradas latinoamericanas a los cuidados. En K. Batthyány (Ed.), *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. Siglo Veintiuno Editores, S. A. de C. V. y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20201209035739/Miradas-latinoamericana.pdf>
- BOLÓM, U., BELLO, E., SÁNCHEZ, G., ESTRADA, E. Y PAT, L. (2021). De la alfarería al bordado: las mujeres de Amatenango del Valle, Chiapas. En E. Estrada (Ed.), *Reproducción social y parentesco en el área maya de México* (pp. 215–236). El Colegio de la Frontera Sur.
- BRUMFIEL, E. (2007). Threads of continuity and change. Fabricating unity in anthropology. *Trabajos de Prehistoria*, 64(2), 21–35. <https://doi.org/10.3989/tp.2007.v64.i2.107>
- CARRASCO, C. (2014a). Introducción. En C. Carrasco (Ed.), *Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política* (pp. 15–24). La Oveja Roja.
- CARRASCO, C. (2014b). La economía feminista: ruptura teórica y propuesta política. En C. Carrasco (Ed.), *Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política* (pp. 25–48). La Oveja Roja.

- CLARKE, V. y BRAUN, V. (2013). Teaching thematic analysis: Overcoming challenges and developing strategies for effective learning. *The Psychologist*, 26(2), 120–123.
- COHEN, E. (1989). The Commercialization of Ethnic Crafts. *Journal of Design History*, 2(2/3), 161–168.
- CÓRDOBA, O. (2017). *Percepción social de la tecnología flo-
rícola en Zinacantán, Chiapas, y perspectivas de cam-
bio hacia tecnologías alternativas*. [Tesis de maes-
tría sin publicar]. El Colegio de la Frontera Sur.
- CRUZ, T. (2014). *Las pieles que vestimos*. CESMECA/ECOSUR.
- DEL RASSO, M. (2018). Industria creativa de Los Altos de Chiapas: el caso de los textiles regionales. En T. Ramos (Ed.), *Ruralidades, cultura laboral y feminismos en el sureste de México* (pp. 301–334). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- DEVEREAUX, L. (1987). Gender relations and the relations of inequality in Zinacantan. En M. Strathern (Ed.), *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond* (pp. 89–111). Cambridge University Press.
- D’AUBETERRE, M. E. (2002). El sueño del metate: la negociación de poderes entre suegras y nueras. *Debate Feminista*, 26, 167–183.
- FERGUSON, L. (2010). Tourism development and the restructuring of social reproduction in Central America. *Review of International Political Economy*, 17(5), 860–888. <https://doi.org/10.1080/09692290903507219>

- FERGUSON, L. (2011). Promoting gender equality and empowering women? Tourism and the third millennium development goal. *Current Issues in Tourism*, 14(3), 235–249. <https://doi.org/10.1080/13683500.2011.555522>
- FERNÁNDEZ, D., PRADOS-PEÑA, M. B., GARCÍA-LÓPEZ, A. M. y MOLINA-MORENO, V. (2023). Crafts as a key factor in local development: Bibliometric analysis. *Heliyon*, 9(1), 1–21. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2023.e13039>
- FONDO NACIONAL PARA EL FOMENTO A LAS ARTESANÍAS. (2017). *Procedimiento. Vertiente Acciones para el Desarrollo de Espacios Artesanales en Destinos Turísticos*. Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías.
- FORTES, M. (1958). Introduction. En J. Goody (Ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups* (pp. 1–14). Cambridge University Press.
- GIBSON-GRAHAM, J., CAMERON, J. y HEALY, S. (2013). Take Back Work. Surviving Well. En J. Gibson-Graham, J. Cameron y S. Healy (Eds.), *Take Back the Economy: An Ethical Guide for Transforming Our Communities* (pp. 17–48). University of Minnesota Press.
- GILLIGAN, C. (1993). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvj2wr9>
- GREENFIELD, P. (2004). *Weaving generations together. Evolving creativity in the Maya of Chiapas*. School of American Research.
- GOBIERNO DE MÉXICO (2014). *Pueblos Mágicos*. <https://www.sectur.gob.mx/gobmx/pueblos-magicos/san-cristobal-de-las-casas-chiapas/>

- HÄRKÖNEN, E., HUHMARNIEMI, M. y JOKELA, T. (2018). Crafting Sustainability: Handcraft in Contemporary Art and Cultural Sustainability in the Finnish Lapland. *Sustainability*, 10(6), 1907. <https://doi.org/10.3390/su10061907>
- HASSAN, H., TAN, S., RAHMAN, M. y SADE, A. (2017). Preservation of Malaysian handicraft to support tourism development. *International Journal of Entrepreneurship and Small Business*, 32(3), 402–417. <https://doi.org/10.1504/IJESB.2017.087022>
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (2023). Trabajo no remunerado en los hogares. <https://www.inegi.org.mx/temas/tnrh/>
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (2024). Censo de población y vivienda 2020. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Microdatos>
- JIMÉNEZ, L. (2024). ¿Quién, cómo y por qué cuida? Análisis y propuestas para desmontar la organización social, política y económica de los cuidados en América Latina. *Revista de estudios de género, La ventana* 7(59), 112-152. <https://doi.org/10.32870/lv.v7i59.7744>
- KUMAR, S. y KUMAR, V. (2014). Perception of Socio-Culture Impacts of Tourism: A Sociological Review. *International Research of Social Sciences*, 3(2), 40–43.
- LINARES BRAVO, B., NAZAR BEUTELSPACHER, A. y ZAPATA, E. (2019). Ni madre, ni esposa. Mujeres indígenas de Amatenango del Valle, Chiapas, México. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 5, 1-30 <https://doi.org/10.24201/reg.v5i0.389>

- LITTLE, W. E. (2008). Living within the Mundo Maya project: Strategies of maya handicrafts vendors. *Latin American Perspectives*, 35(3), 87–102. <https://doi.org/10.1177/0094582X08315793>
- LOVE, T. R. (2019). *Indigenous organization studies: Exploring management, business and community*. *Indigenous Organization Studies: Exploring Management, Business and Community*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-01503-9>
- MARTÍNEZ-OCHOA, H. (2014). *Los procesos de producción y comercialización de textiles y bordados al interior de una familia zinacanteca: desde la mirada de la reproducción, resistencia y cambio social*. [Tesis de doctorado sin publicar]. Universidad Autónoma de Chiapas.
- MARTÍNEZ, J. y FILGUEIRA, F. (2021). Imploding and redrawing care regimes in Latin America: opportunities and challenges for women's economic empowerment. *International Journal of Care and Caring*, 5(1), 155–158. <https://doi.org/10.1332/239788220X16082303571210>
- MAYUZUMI, Y. (2022). Is meeting the needs of tourists through ethnic tourism sustainable? Focus on Bali, Indonesia. *Asia-Pacific Journal of Regional Science*, 6(1), 423–451. <https://doi.org/10.1007/s41685-021-00198-4>
- MOCTEZUMA, P. (2002). *Artesanos y artesanías frente a la globalización: Zipiajo, Patamban y Tonalá*. El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán.
- MOCTEZUMA, P. (2018). *Ingenio artesanal y desviación comercial de las artesanías en el estado de Morelos*.

- Alteridades*, 28(56), 109–120. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2018v28n56/moctezuma>
- MOLINA, H., JIMÉNEZ, M., ARVIZU, E. y SANGERMAN-JARQUÍN, D. (2017). Producción de flores y uso de recursos naturales en Zinacantán, Chiapas. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, 8(3), 583–597. <https://doi.org/10.29312/remexca.v8i3.33>
- MORALES, B. (2020). Escenarios de la economía étnica de una comunidad nahua del Alto Balsas en Playa del Carmen. *Dimensión Antropológica*, 79, 122–151
- MOVONO, A. y DAHLES, H. (2017). Female empowerment and tourism: a focus on businesses in a Fijian village. *Asia Pacific Journal of Tourism Research*, 22(6), 681–692. <https://doi.org/10.1080/10941665.2017.1308397>
- MUSTAFA, M. (2011). Potential of sustaining handicrafts as a tourism product in Jordan. *International Journal of Business and Social Science*, 2(2), 145–152.
- NASH, J. (1993). Introduction: Traditional Arts and Changing Markets in Middle America. En J. Nash (Ed.), *Crafts in the World Market* (p. 264). State University of New York Press.
- NASH, J. (1995). The Reassertion of Indigenous Identity: Mayan Responses to State Intervention in Chiapas. *Latin American Research Review*, 30(3), 7–41.
- OJEDA, Y. y HERNÁNDEZ, M. (2023). Estado del conocimiento sobre la participación de mujeres indígenas en el turismo de América Latina. *El Periplo Sustentable*, (44), 72–84.

- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL TURISMO (2026). *Glosario de términos de turismo*. <https://www.untourism.int/es/glosario-terminos-turisticos>
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (2023). *Creative Cities Network*. <https://es.unesco.org/creative-cities/san-cristóbal-de-las-casas>
- OROZCO, K. y GONZÁLEZ, O. (2024). Trabajo de cuidado y su relación con la actividad económica por género en México. *GénEroos. Revista de Investigación y Divulgación Sobre Los Estudios de Género*, 2(4), 56–84. <https://doi.org/10.53897/RevGenEr.2024.04.03>
- PALOMINO, E. y PARDUE, J. (2021). Alutiiq fish skin traditions: Connecting communities in the COVID-19 era. *Heritage*, 4(4), 4249–4263. <https://doi.org/10.3390/heritage4040234>
- PÉREZ-CÁNOVAS, K. (2011). *La artesanía textil como medio de transmisión y resistencia cultural ante el proceso de globalización en el municipio de Zinacantán, Chiapas*. [Tesis de licenciatura sin publicar]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- PÉREZ-CÁNOVAS, K. (2018). Intercambio de saberes y conocimientos tradicionales entre tejedoras, bordadoras y diseñadoras. Apropiación y resignificación de la práctica textil. En T. Ramos (Ed.), *Ruralidades, cultura laboral y feminismos en el sureste de México* (pp. 335–361). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. CESMECA.
- PÉREZ-OROZCO, A. (2005). Economía del género y economía feminista ¿conciliación o ruptura? *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 10(24), 43–64.

- PÉREZ-OROZCO, A. (2012). Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida. *Investigaciones Feministas*, 2(0), 29–53. https://doi.org/10.5209/rev_infe.2011.v2.38603
- RAMOS, T. (2010). *Artesanías Tseltales. Entrecruces de cooperación, conflicto y poder*. UNICACH.
- RAMOS, T. (2018). Introducción. En T. Ramos (Ed.), *Ruralidades, cultura laboral y feminismos en el sureste de México* (pp. 11–31). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. <https://doi.org/10.29043/cesmeca.rep.966>
- RIVERA, M. L., ALBERTI, P., VÁZQUEZ, V. y MENDOZA, M. M. (2008). La artesanía como producción cultural susceptible de ser atractivo turístico en Santa Catarina del Monte, Texcoco. *Convergencia*, 225-247. <https://convergencia.uaemex.mx/article/view/1347>
- ROBICHAUX, D. (1997). Residence Rules and Ultimogeniture in Tlaxcala and Mesoamerica. *Ethnology*, 36(2), 149–171.
- RODRÍGUEZ, C. (2015). Economía Feminista y Economía del Cuidado. *Nueva Sociedad*, (256), 30–44. www.gemlac.org
- ROGERSON, C. M. y SITHOLE, P. M. (2001). Rural handicraft production in Mpumalanga, South Africa: Organization, problems and support needs. *South African Geographical Journal*, 83(2), 149–158. <https://doi.org/10.1080/03736245.2001.9713730>
- RUS, D. (1990). *La crisis económica y la mujer indígena: el caso de Chamula, Chiapas*. Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A.C.
- SEIDL, G., MORALES, H., ARRIOLA, L. y EVANGELISTA, A. (2011). “Ya no hay árboles ni agua”. Perspectivas de los cambios

- ambientales en comunidades de Zinacantán, Chiapas. *LíminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 9(1), 98–119.
- SIFUENTES, E., RIVERA, K. y SIFUENTES, A. (2018). Tiempos de vida de las mujeres en el medio rural. Trabajos de cuidados y opciones productivas en Nayarit, México. *GenEroos. Revista de Investigación y Divulgación Sobre Los Estudios de Género*, (23), 105–138. https://bvirtual.ucol.mx/descargables/212_06_arti769culo_04.pdf
- SONG, B. (2022). Tanto indígena como tradicional: autenticidad escenificada en el ámbito turístico de Zinacantán, Chiapas. *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9(1), 95–117. <https://doi.org/10.31644/ed.v9.n1.2022.a04>
- SUÁREZ, G., ESTRADA, E., SERRANO-BARQUÍN, R., PASTOR-ALFONSO, M. y SÁNCHEZ, G. (2022). El ecoturismo, ¿solución o parte del problema de la economía de cuidados? *Economía, Sociedad y Territorio*, 22(68), 57–85. <https://doi.org/10.22136/est20221726>
- TOVILLA, C., ZAMORA, C., ESTRADA, E. y GRACIA, M. (2021). Artesanía textil, reciprocidad, liderazgo y reproducción social en Zinacantán, Chiapas. *Región y Sociedad*, 33, e1453. <https://doi.org/10.22198/rys2021/33/1453>
- UWIMABERA, F., ZAPATA-MARTELO, E., AYALA-CARRILLO, M., GUAJARDO-HERNÁNDEZ, L. y FLORES-HERNÁNDEZ, A. (2017). Artesanía en Tlaxcala: una visión desde la perspectiva de género. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, 3683–3696. <https://doi.org/10.29312/remexca.v8i18.214>
- VOGT, E. (1966). *Los zinacantecos*. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista. CONACULTA.

- ZAPATA, E. y SUÁREZ, B. (2007). Las artesanas, sus quehaceres en la organización y en el trabajo. *Ra Ximhai*, 3(3), 591–620.
- ZHANG, Y., XIONG, Y., LEE, T., YE, M. y NUNKOO, R. (2021). Sociocultural Sustainability and the Formation of Social Capital from Community-based Tourism. *Journal of Travel Research*, 60(3), 656–669. <https://doi.org/10.1177/0047287520933673>

**ASIGNATURAS DE GÉNERO EN LA UNAM:
CORPUS Y CANON FEMINISTAS**

Gerardo Mejía Núñez¹

**GENDER COURSES AT THE NATIONAL
AUTONOMOUS UNIVERSITY OF MEXICO:
FEMINIST CORPUS AND CANON**

¹ Universidad Nacional Autónoma de México, México. Correo electrónico: gmejia@unam.mx

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv.v7i64.8393>

REVISTA DE ESTUDIOS DE GÉNERO, LA VENTANA NÚM. 64, JULIO-DICIEMBRE 2026, PP. 216-252 ISSN 1405-9436/E-ISSN 2448-7724

Resumen

El artículo examina la presencia y configuración del canon feminista en los contenidos temáticos y la bibliografía de las asignaturas de género de licenciatura en la UNAM. Tiene como objetivo general analizar el proceso de incorporación de los estudios de género y el feminismo al currículo universitario, y como objetivo específico identificar los criterios y límites que delinean el canon feminista en los programas de estudio de dichas asignaturas. La metodología empleada articula teoría política del discurso, política comparada y análisis de contenido. Entre los principales hallazgos, se reconoce que persisten tensiones entre las demandas activistas y las exigencias académicas en la elaboración de los contenidos curriculares. Además, se advierte el riesgo de nuevas exclusiones y cierres epistémicos al delimitar un canon feminista, lo que invita a reflexionar la paradoja de que la lucha contra el canon hegemónico pueda desembocar en la constitución de un nuevo canon cerrado y restrictivo dentro del campo de los estudios feministas en la UNAM.²

Palabras clave: canon feminista, campo de conocimiento, corpus, currículo, institucionalización, teoría política del discurso

² Este artículo forma parte de los productos del proyecto de investigación "Trayectorias curriculares del feminismo y los estudios de género" realizado en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la UNAM.

Abstract

This article examines the presence and configuration of the feminist canon in the syllabi and bibliographical references of undergraduate gender studies courses at the Universidad Nacional Autónoma

de México (UNAM). Its main objective is to analyze the process by which feminism and gender studies have been incorporated into the university curriculum, while its specific aim is to identify the criteria and boundaries that define the feminist canon in these course programs. The study employs a methodological framework that integrates political discourse theory, comparative politics, and content analysis. The findings indicate that tensions persist between activist demands and academic requirements in the development of curricular content. Furthermore, the study warns of the risk of new exclusions and epistemic closures when delineating a feminist canon, thus inviting reflection on the paradox that the struggle against the hegemonic canon may ultimately result in the creation of a new, closed, and restrictive canon within the field of feminist studies at UNAM.

Keywords: corpus, curriculum, feminist canon, field of knowledge, institutionalization, political discourse theory

RECEPCIÓN: 17 DE NOVIEMBRE DE 2025/ACEPTACIÓN: 17 DE ABRIL DE 2026

Introducción] A finales de 2019 y principios de 2020 varios
] planteles de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) fueron tomados por grupos de estudiantes y activistas feministas en protesta por la violencia contra

las mujeres en los espacios universitarios. Estas tomas o paros se prolongaron por algunos meses –coincidiendo con el periodo de aislamiento social debido a la pandemia de COVID-19– y dieron pie al surgimiento de *colectivas* estudiantiles integradas en su mayoría solo por mujeres que incluyeron en sus demandas a las autoridades universitarias la transversalización de la perspectiva de género en los planes y programas de estudio o la creación de asignaturas obligatorias de género en sus respectivos planteles.

Las movilizaciones estudiantiles, que encontraron en los paros y tomas de planteles una vía para posicionarse como interlocutoras frente a las autoridades universitarias, lograron impactar el currículo de licenciatura de la UNAM. Como mencionan Marinazia Pinto y Alice Lopes (2024a, 2024b), las demandas de mayor autonomía, inclusión, flexibilidad y contextualización de las y los jóvenes activistas provocan cambios curriculares y visibilizan los desafíos estructurales y políticos que persisten para su transformación. Para estas autoras, quienes analizaron las tomas estudiantiles de escuelas que sucedieron entre 2016 y 2017 en los estados de Río de Janeiro y San Pablo, Brasil, este tipo de movilizaciones son procesos disruptivos en los que se visibilizan los distintos sentidos de lo escolar que se confrontan cotidianamente en la vida escolar. Así, el currículo escolar se presenta como terreno de disputa, negociación y posibilidad de transformación, en el que resalta la centralidad de las demandas estudiantiles en la construcción de proyectos educativos más democráticos y receptivos al cambio social (Pinto y Lopes, 2024a, 2024b). Desde una

perspectiva similar, Tamara Caballero Guichard (2020), quien analiza la toma de decisiones en torno al currículo, entiende a este no solo como un instrumento técnico, sino que constituye un espacio de negociación de posiciones ideológicas, donde los saberes, valores y perspectivas de los actores se articulan y, a veces, se confrontan con las políticas educativas oficiales.

Así, como consecuencia de las movilizaciones estudiantiles feministas en la UNAM, después de 2020 se crearon materias o asignaturas sobre género e igualdad en varias de sus escuelas nacionales y facultades, lo que significó –en la mayoría de los casos– la inclusión “formal” de estas temáticas en los planes de estudio de muchas licenciaturas. Aunque estas nuevas asignaturas no son las primeras en incluir contenidos temáticos sobre género o feminismo en los programas de estudios de licenciatura de la UNAM, es posible identificar un grupo de materias –“asignaturas de género”– sobre género, igualdad o violencia de género que fueron creadas en el contexto de las movilizaciones estudiantiles por la violencia de género y contra las mujeres (Quijano et al., 2024).

Este artículo tiene como objetivo general ampliar el estudio de la trayectoria del feminismo y los estudios de género en su incorporación al currículo como campo de conocimiento, y como objetivo particular, analizar el canon feminista que se configura en los contenidos temáticos y la bibliografía de los programas de estudio de las “asignaturas de género” de la UNAM. La metodología empleada articula el análisis documental y técnicas de análisis de contenido con una perspectiva de teoría política del

discurso y política comparada; el eje de análisis principal es la reivindicación feminista por la pluralidad, la apertura, la diversidad y el descentramiento del canon “hegemónico” a partir de la premisa de que el currículo es un producto discursivo –donde se condensan fuerzas e idearios políticos– que tiene implicaciones políticas en la práctica docente y el horizonte crítico que cuestiona la idea de que basta con incorporar asignaturas, carreras o departamentos de género para transformar la universidad.

Un campo de estudios] La creación de “asignaturas de género” en numerosos planes de estudio de licenciatura en la UNAM se enmarca en el proceso político de lucha y debate por la transversalización de la perspectiva de género en la universidad y por otorgar legitimidad a teorías, metodologías y problemas de investigación feministas en el quehacer académico (Quijano et al., 2024); proceso que no es lineal, sino uno conflictivo de traducción, adaptación e hibridación, que se ve condicionado por políticas públicas, agendas sociales, institucionales y resistencias, en el que se inscribe la incorporación de conocimiento acerca del feminismo y de los estudios de género en el currículo.

En este sentido, la celeridad en el desarrollo de contenidos y aprobación de su impartición para dar atención a las exigencias de las activistas y estudiantes organizadas, incluso con excepciones al procedimiento para realizar cambios en los planes de estudio

establecido en sus reglamentos, destaca el aspecto político del proceso de incorporación del género y el feminismo al currículo de licenciatura.

El currículo aparece, entonces, como un texto normativo cuyo diseño y aplicación en los sistemas educativos está sujeto a disposiciones tecnicistas y regulaciones institucionales, pero su potencia prescriptiva está constantemente tensionada y resignificada por influencias ideológicas y políticas externas, como en el caso de las movilizaciones estudiantiles.

Para Mónica Quijano, Marcela Morales y Luis Miguel García (2024) este grupo de asignaturas –aunque introductorias y generales– instalan de forma permanente y transversal la perspectiva de género en el currículo universitario al incorporar la reflexión sobre las desigualdades, brechas y sesgos de género en las aulas universitarias (y se espera, además, que con el tiempo todas las licenciaturas que se imparten en la UNAM cuenten con una). Aunque las materias son distintas en cada entidad, con títulos y contenidos propios, se les concibe con un objetivo común: el de la formación

³ Los aspectos en común que permiten identificar estas asignaturas como un conjunto se refieren al contexto político de su creación, los temas que abordan, el lugar que ocupan en las mallas curriculares –como requisito de permanencia o egreso– y que son en su mayoría asignaturas sin valor en créditos.

en género³. Concebirlas así, como el conjunto de asignaturas que instala estas temáticas en el currículo universitario, implica la institución, al menos simbólicamente, del campo de los estudios de género en este nivel de estudios en la UNAM.

La creación de estas materias implicó el desarrollo de contenidos temáticos y la selección, por parte de quienes participaron en su diseño, de

un corpus teórico metodológico para la enseñanza de este nuevo campo que permita a las y los estudiantes de licenciatura el entendimiento (al menos de forma introductoria) de lo que son el feminismo, los estudios de género y sus desarrollos teórico conceptuales, es decir, reflejan un canon: *el canon feminista*.

La institución del canon El canon es una construcción histórica e ideológica, instrumento de transmisión de conocimientos, valores y legitimidades de los distintos campos disciplinares que se desarrollaron a lo largo del siglo xx con la emergencia de las universidades modernas, la institucionalización académica y la profesionalización de la investigación en Occidente, que, como menciona John Guillory (1993), tiene su principal mecanismo de consolidación en la inclusión de autores y obras en los corpus teóricos de los programas de estudio de licenciatura y posgrado.

La noción de canon ha sido ampliamente discutida desde la década de 1970 en las humanidades y las artes principalmente –la historia intelectual y la literatura–, y en menor medida en las ciencias sociales, en el contexto de los debates sobre las revisiones al currículo y las modificaciones a los programas de estudio en distintas disciplinas (Guillory, 1993; Sapiro et al., 2020; Bálan, 2023; Drews, 2023; Rubio et al., 2023). Designa, de forma descriptiva, un conjunto autorizado de autores y obras consideradas esenciales dentro de un ámbito de conocimiento y, de forma preceptiva, la apuesta teórico metodológica que construye la

identidad de una disciplina en función del contexto histórico. Un corpus que pretende garantizar la cohesión de un campo al delimitar lenguajes y referencias comunes en torno a autores, obras, teorías y metodologías valiosos para el aprendizaje y el ejercicio de la disciplina (Robinson, 1983; Guillory, 1993; Paiella, 2018; Sapiro et al., 2020; Bălan, 2023; Drews, 2023; Rubio et al., 2023).

La constitución del canon es reflejo de la estructura social de un campo, pues responde a la lucha por el monopolio legítimo del saber que resulta en la definición de las disciplinas y sus clásicos (Bourdieu, 2000). La formación del canon –o los cánones disciplinarios– está atravesada por las relaciones de poder y luchas por la legitimación y la hegemonía en los campos, y , aunque la canonización –el proceso de atribuirle valor– de una obra o autor parece resultar del consenso tácito e indiscutido de su importancia, su inclusión responde a lógicas de inclusión y exclusión históricas y políticas (Robinson, 1983; Guillory, 1993; Zavala, 2002; Guetzkow et al., 2004; Garstenauer, 2016; Paiella, 2018; Sapiro et al., 2020; Rubio et al., 2023). En este sentido, el “canon hegemónico” suele referirse al canon occidental y su lugar dentro de la cultura, las normas, los valores, las costumbres y los sistemas de creencias occidentales, y su relación con ellos (Paiella, 2018).

Muchas académicas feministas han denunciado que el carácter androcéntrico de la constitución del canon –como conjunto fijo y cerrado en los que las figuras reconocidas son casi siempre hombres– ha tenido implicaciones epistémicas y políticas para las mujeres. Como señala Iris M. Zavala (2002),

el conjunto de textos que las instituciones culturales han elevado como modelo y memoria del pasado, ha fijado jerarquías y excluido muchas voces, en particular las de las mujeres.

La crítica feminista ha señalado al canon como una estructura de poder reguladora del campo y se articula desde tres posturas centrales: en primer lugar, como estructura de exclusión, donde el predominio masculino define las reglas de visibilidad, interpretación y legitimación del saber; en segundo, como estrategia de subordinación y dominio que relega las contribuciones de las mujeres a espacios periféricos o las relativiza según criterios patriarcales; y, en tercer lugar, como dispositivo discursivo cuya producción y reproducción implican la perpetuación de modelos de representación masculinos y la naturalización de las estructuras de poder (Pollock, 2001; Zavala, 2002; Vargas, 2020). Para esta crítica, la exclusión sistemática de las mujeres del canon es resultado de las estructuras de construcción y transmisión del conocimiento –la ciencia– en las sociedades occidentales y de las relaciones de poder en el campo académico que otorgan privilegios sociales, políticos y culturales a los varones (Robinson, 1983; Pollock, 2001; Zavala, 2002; Vargas, 2020; Bălan, 2023; Rubio et al., 2023).

No obstante, Griselda Pollock (2001), historiadora del arte feminista, quien señala que “políticamente, el canon está ‘en lo masculino’, así como culturalmente es ‘de lo masculino’”, advierte que las críticas feministas a este deben hacerse en tanto estructura de poder regulador del campo, por lo que la demanda de incluir mujeres en el canon debe darse junto al cuestionamiento a las rela-

ciones de poder que lo conforman; de otro modo la sola inclusión de las autoras y sus obras contribuye a su reproducción y naturalización. Sonia Vargas (2020, p. 178) agrega que en la búsqueda de ampliarlo no debe olvidarse que el canon “hegemónico” –lo que lo conforma–, así como sus prácticas y discursos dominantes, son constituidos por y también constituyentes del mismo. Es decir, que el reconocimiento de las obras producidas por mujeres no implica necesariamente un cuestionamiento del canon, ni la desestabilización de las valoraciones basadas en el género que imperan en el campo. Al mismo respecto, en su ensayo “The Impossibility of Women’s Studies” (1997), Wendy Brown advierte sobre las aporías y riesgos de la canonización misma, pues, para esta autora, la tarea de “crear” un canon de mujeres y feminismo implica necesariamente revisar los criterios, los instrumentos y las mismas premisas de la legitimidad académica, ya que los protocolos de visibilidad, jerarquización y normalización del saber nunca son neutros.

Los debates feministas sobre quiénes integran el canon no se limitan a la inclusión formal de autoras, sino a la redefinición de los criterios mismos de legitimidad, pertinencia y autoridad en la academia. En otras palabras, como advierte Lillian Robinson (1983), en pugna con la persistente hegemonía masculina, los estudios de género y el feminismo han discurrido entre el afán revisionista y la necesidad de reconocer un cuerpo de saberes y autoras de un campo propio. Paradójicamente, los esfuerzos feministas por cuestionar los cánones clásicos o hegemónicos de la academia

por sus omisiones y exclusiones han conducido, *inevitablemente*, a la institución de un nuevo canon (Garstenauer, 2006, p. 5).

El proceso de canonización de un campo está profundamente mediado por el poder de las instituciones educativas que configuran el saber disciplinar y sus fronteras mediante la intervención curricular y el establecimiento de criterios intelectuales o científicos de *verdad* (Guillory, 1993; Rubio et al., 2023). Es de esta forma que instituciones como las universidades son determinantes para la formación del canon –en tanto discurso que sanciona aquello que se debe estudiar– al establecer qué textos, qué autores y qué posturas ideológicas se incluyen en los programas de estudio como los saberes legítimos de una disciplina –nueva o ya institucionalizada–.

El canon feminista

El proceso de institucionalización de los estudios de la mujer, feministas y de género como campo de conocimiento independiente ha supuesto un tránsito desde la resistencia y el activismo intelectual por el reconocimiento académico e institucional hasta su integración en los currículos universitarios. Joan Scott (1996) señala que este proceso fue conflictivo y marcado por tensiones entre la integración disciplinar y el rechazo sistemático de las estructuras hegemónicas masculinas de saber y poder, pues la entrada en la academia implicó no solo el reconocimiento oficial de los saberes feministas y de género, sino también la adopción de mecanismos de vigilancia, evaluación y legitimación propios de las ciencias

sociales y humanas. Como bien advierte Marlise Matos (2008), quien retoma la noción de *campo* de Bourdieu, ocupar un lugar en él exige conocer sus “reglas de juego”, las cuales están atravesadas por disputas de poder, competencia entre agentes y la búsqueda de legitimidad científica, por lo que adentrarse en el campo implica tener disposición a luchar, disputar significados y negociar posiciones, pues el saber científico y su autoridad nacen de esa confrontación y del juego permanente de fuerzas y alianzas.

Este proceso de institucionalización –primero como estudios de la mujer– comenzó en Estados Unidos a finales de la década de 1960, extendiéndose gradualmente en Europa y América Latina, enlazada con la segunda ola del feminismo y la influencia de los movimientos sociales y estudiantiles por los derechos civiles y contra la guerra. Durante los años setenta y ochenta del siglo xx el campo se consolidó con la creación de programas de estudios sobre la mujer, publicaciones especializadas y organizaciones académicas feministas, asociado a la evolución de los movimientos feministas y a los cambios jurídicos y políticos, integrando reivindicaciones de igualdad en los ámbitos jurídico, educativo y científico, entre otros.

Lo anterior implicó la delimitación de corpus de literatura teórica y empírica para los programas que se crearon en las universidades y, como señala Therese Garstenauer (2006, p. 1), la “inevitabilidad” de un nuevo canon. No cabe duda, dice esta autora, que, al desarrollarse en el marco de las universidades, los estudios de la mujer y de género no han podido evitar adherirse a los usos

y reglas de la academia y, al igual que otros campos de las ciencias sociales y las humanidades, desarrollar un corpus canónico.

No obstante, la institución de un canon feminista antecede su devenir como campo de estudios universitarios a finales del siglo xx, pues obras como *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir (1949), o *The Feminine Mystique*, de Betty Friedan (1963), ya eran considerados hitos fundacionales y, de hecho, sustento teórico para las argumentaciones en contra de la exclusión de las mujeres de la academia y la producción de conocimiento. Así, el estudio de cómo está conformado el canon feminista es inseparable de la revisión de sus relatos fundacionales, de la irrupción de genealogías alternativas y de la lucha por su legitimación como campo científico.

La conformación del canon feminista –asumiendo que este existe– se ha articulado, en buena medida, a partir del relato de las olas del feminismo y se ha ido moldeando –de manera enunciativa– en torno a autoras clásicas del sufragismo, sumando figuras de la teoría de la igualdad, el feminismo radical y del feminismo negro y poscolonial, a las que se han sumado los aportes de pensadoras del llamado sur global –como una respuesta crítica al relato anglo estadounidense de la historia del feminismo– (Serret, 1999; Femenías, 2025; Archenti y Tula, 2019; Freitas y Montenegro, 2023; Rodríguez, 2024; entre otras).⁴

La reivindicación de nuevas genealogías que visibilicen los aportes de pensadoras feministas latinoamericanas, africanas y asiáticas ha buscado

⁴ Clare Hemmings encuentra razonable la crítica a la historización del pensamiento feminista occidental como el de un recorrido anglo estadounidense, pues se obliga a las teóricas feministas europeas y no occidentales a alinearse con el pensamiento de las autoras anglo estadounidenses o bien situarse como críticas, aunque, por supuesto, siempre receptivas (2005, p. 116).

desnaturalizar los relatos del Norte Global y las formas de exclusión que reproduce. Así, en América Latina el canon ha incorporado no solo la tradición del feminismo anglo estadounidense –y europeo–, sino también aportes de los feminismos decoloniales, indígenas, negros y comunitarios, aunque, como señala Mara Viveros, “es pretencioso e irrelevante querer homogeneizar una experiencia tan diversa que es difícil, si no imposible, presentarla como un todo, sin considerar las diferencias entre los países y las diferencias internas en cada país” (2017, p. 159). De este modo, sus corpus teóricos –de un campo de conocimiento que se concibe interdisciplinar y transversal– incluyen también la obra de pensadoras y pensadores del canon “hegemónico” como Hanna Arendt, Michael Foucault y Pierre Bourdieu –pero no solo–, que han sido clave para la reflexión feminista sobre el poder y

³ Laura Elvira Díaz (2021), menciona que la relación de los feminismos con el canon “hegemónico” o masculino es compleja, pues, aunque algunos autores occidentales son ampliamente leídos entre las teóricas feministas y han provisto al feminismo de herramientas para cuestionar el sistema, existe un rechazo al canon hegemónico, más tajante en grupos feministas afines a la postura decolonial o el separatismo.

la dominación⁵, por lo que sus obras aparecen en las antologías, manuales y programas de estudio del campo de estudios feministas y de género.

Para Matos (2008, p. 342), aunque el pensamiento feminista no se ha constituido como un conjunto unificado de conocimientos, e incluso que el concepto género ha sido apropiado de muchas maneras por las distintas disciplinas y sus teorías,

resulta necesario mantener cierta unidad temática que subyazca a la diversidad disciplinaria, metodológica e ideológica de los estudios realizados bajo el membrete de género. Unidad, sin embargo, que debe rescatarse siempre en su carácter contestatario de obje-

ción (radical o parcial) de las concepciones del conocimiento y la realidad/experiencia que han dominado la tradición intelectual de Occidente si lo que se quiere construir es una perspectiva multicultural realmente emancipatoria de la ciencia (Matos, 2008, p. 343).

Según Matos, los estudios de género feministas conquistaron terreno legítimo en el conocimiento como un campo científico nuevo al dismantelar una parte sustancial de la epistemología occidental y descentrar la razón universal producto de la dominación masculina (2008, p. 341). Para esta autora, la producción del conocimiento en los estudios de género es inseparable de la política de campo y de una actitud reflexiva y crítica que asume que la verdad es siempre resultado de un proceso histórico y situado de lucha por el reconocimiento y la autoridad intelectual.

Empero, el proceso de consolidar un corpus de literatura teórica y empírica feminista bajo los principios –las reglas del campo– de la tradición universitaria, ha resultado, en ese sentido, conflictivo, pues ha supuesto afirmar determinados valores, excluir otros y establecer jerarquías en su conformación. Es decir, en el diseño de los contenidos curriculares de este nuevo campo se ven reflejadas las posiciones ideológicas que lo conforman.

Así, la selección del corpus teórico metodológico a incluir en planes y programas de estudio, la delimitación de lo que se considera necesario que las y los estudiantes sepan de forma introductoria, lo que es indispensable y lo que es posible omitir a pesar de su relevancia, la cantidad de textos que las y los estudiantes deben y pueden leer –pues todo corpus tiene un límite–, su origen y temporalidad

dad, entre otras decisiones curriculares tomadas por los docentes, no son neutrales, sino que reflejan posiciones ideológicas propias articuladas con el bagaje personal, la experiencia profesional y las condiciones institucionales, al tiempo que oscilan entre la reproducción de prescripciones formales y la adaptación creativa en la práctica docente (Garstenauer, 2006; Caballero Guichard, 2020).

Feminismo y género: corpus y canon en la UNAM

En la UNAM, la existencia del Centro de Investigaciones y Estudios de Género y del Programa de Posgrado en Estudios de Género dan cuenta de la institucionalización de este campo de estudios en la investigación y los estudios de posgrado, aunque no así en los niveles de bachillerato y licenciatura, en los que solo después de 2020 –como consecuencia de las movilizaciones estudiantiles feministas contra el acoso y la violencia– se dio un impulso a la incorporación de asignaturas de género en su currículo.

Este impulso –más político que académico– significó la creación entre 2020 y 2025 de dos “asignaturas de género” en el nivel bachillerato –una en la Escuela Nacional Preparatoria y otra en el Colegio de Ciencias y Humanidades– y más de 30 para el nivel licenciatura en sus diferentes escuelas nacionales y facultades. Aunque estas materias no son las únicas ni las primeras en que se incorporan contenidos temáticos sobre género y feminismo en las licenciaturas de la UNAM, su creación se dio en el mismo contexto político de las movilizaciones estudiantiles de 2019 y

2020, incluso para aquellas facultades en las que no hubo paros o toma de instalaciones. Como Mónica Quijano, Marcela Morales y Luis Miguel García ilustran en el libro *Pintando el currículo de violeta* (2024), aunque el proceso de creación de cada asignatura tuvo una temporalidad y recorrido histórico propio, lo académico se imbricó de lo político, yendo de las mesas de negociación durante los paros estudiantiles a las mesas de trabajo para su diseño.

A excepción del trabajo de sistematización que realizaron Quijano et al., en este libro, en las páginas web institucionales de la Universidad no es posible acceder a información precisa y clara sobre los procesos de diseño y aprobación de estas asignaturas. Así, no es posible conocer los tiempos de desarrollo, quiénes participaron en el diseño, cómo se decidieron los contenidos temáticos, qué criterios siguió la selección de la bibliografía, ni tampoco a qué obedeció el lugar que se les dio a estas materias en la malla curricular en los planes de estudios de las diferentes facultades, es decir, por qué –en su mayoría– aparecen como requisito de permanencia o de egreso, sin valor en créditos ni calificación numérica.

La célere creación de las “asignaturas de género” en la UNAM, impulsada por la presión política que representaban las movilizaciones y tomas estudiantiles, muestra una tensión no resuelta entre el discurso político del activismo y la academia feministas. Por ello, reconocer el valor del activismo y sus efectos en la política educativa, como nos dicen Pinto y Lopes (2024a, 2024b), implica repensar los procesos para la incorporación de los estudios de género y el feminismo en el currículo, y resulta necesario fomentar

diálogos participativos entre colectivas, activistas, autoridades y especialistas en feminismo y estudios de género, así como en diseño curricular, de modo que el cambio curricular se nutra tanto del impulso político como de la discusión teórica, logrando así un equilibrio entre lo urgente y lo reflexivo, lo reivindicativo y lo formativo.

Con todo, es posible pensar que este conjunto de asignaturas da cuenta de un campo de estudios en las licenciaturas de la UNAM: el del feminismo y los estudios de género, por lo que del análisis de sus programas de estudio es posible identificar cómo se refleja el canon feminista y su crítica a la producción de conocimiento. Pero, además, permite profundizar en la forma en que se dio respuesta a las demandas de las activistas y colectivas estudiantiles de transversalizar la perspectiva de género en los planes de estudio de la Universidad. Con este fin se analizaron los objetivos, contenidos temáticos y bibliografía de 33 de los 35 programas de estudio de las “asignaturas de género” (Cuadro 1), que se imparten en 124 de las 234 licenciaturas de la UNAM⁶.

⁶ Para el análisis de los programas de estudio se utilizó el software de análisis cualitativo (QDA) NVIVO 15 desarrollado por Lumivero (QRS International).

Cuadro 1. Asignaturas de género, junio de 2025

Plantel	Facultad / Escuela Nacional	Carreras	Asignatura
001	Facultad de Arquitectura	4	<ul style="list-style-type: none"> <i>Perspectiva de género en la formación profesional</i>

002 / 054	Facultad de Artes y Diseño / Facultad de Artes y Diseño, Taxco	5	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Igualdad de Género para Arte y Diseño</i>
003	Facultad de Ciencias	1	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Género y ética</i>
004	Facultad de Ciencias Políticas y Sociales	5	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Violencias contras las mujeres: genealogía, actualidad y resistencias</i>
005	Facultad de Química	6	<ul style="list-style-type: none"> • <i>La Universidad como espacio libre de violencia</i> • <i>Introducción a los estudios de género</i>
006	Facultad de Contaduría y Administración	3	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Género y derechos humanos en las organizaciones</i>
007	Facultad de Derecho	1	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Género y Derecho</i>
008	Facultad de Economía	1	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Introducción a la economía feminista y la economía del género</i> • <i>Introducción al vínculo género y economía desde la economía feminista</i>

009	Facultad de Enfermería y Obstetricia (FENO)	2	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Género y Derechos Humanos</i>
010	Facultad de Filosofía y Letras	16	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Género, Violencia y Ética Comunitaria</i>
011	Facultad de Ingeniería	15	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Igualdad de género en Ingeniería</i>
013	Facultad de Música	7	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Introducción a la perspectiva de género</i>
014	Facultad de Odontología	1	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Prevención y atención de la violencia por razones de género</i>
015	Escuela Nacional de Trabajo Social	1	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Género</i>
016	Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia	1	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Perspectiva de género</i>
			<ul style="list-style-type: none"> • <i>Prácticas temas selectos de igualdad de género: Metodología del feminismo</i>
017	Escuela Nacional de Ciencias de la Tierra (ENCiT)	2	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Perspectiva de género para las relaciones actuales</i>

019	Facultad de Psicología	1	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Género, Feminismos, Violencias y Derechos Humanos</i>
			<ul style="list-style-type: none"> • <i>Aportes desde la epistemología feminista a la psicología</i>
200	Facultad de Estudios Superiores (FES) Acatlán	1	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Estudios de Género</i>
090	Instituto de Energías Renovables	1	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Temas Selectos en Perspectiva de Género I</i>
		1	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Temas Selectos en Perspectiva de Género II</i>
300	Facultad de Estudios Superiores (FES) Iztacala	7	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Igualdad de género</i>
400	Facultad de Estudios Superiores (FES) Aragón	1	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Igualdad de género y ética profesional</i>
		1	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Perspectiva de Género, No Discriminación y Justicia</i>
500	Facultad de Estudios Superiores (FES) Zaragoza	1	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Perspectiva de género en salud</i>
		1	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Perspectiva de género</i>

600	Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad León (ENES León)	10	<ul style="list-style-type: none"> • <i>La construcción de Relaciones Igualitarias desde la Perspectiva de Género</i>
800	Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Mérida (ENES Mérida)	7	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Igualdad de género: Herramientas para la reflexión y la praxis</i>
700	Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia (ENES Morelia)	13	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Perspectiva de género</i> • <i>Perspectiva de género 2 (epistemologías feministas)</i>
1000	Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Juriquilla (ENES Juriquilla)	9	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Temas Selectos en Perspectiva de Género I</i> • <i>Temas Selectos en Perspectiva de Género II</i>
Total		124	35

⁷ Los programas de estudio de las asignaturas, tal como están disponibles en las páginas web institucionales de las facultades y escuelas nacionales de la UNAM, pueden consultarse en: <https://drive.google.com/drive/folders/1KokrIVMXDRHm6ne2S3xYUzX-mi3Uq80MJ?usp=sharing>

Fuente: Elaboración propia⁷.

¿Un campo? Para el análisis de los programas de estudio de las “asignaturas de género” se utilizó una metodología comparativa

que, en los estudios políticos, dice Giovanni Sartori (2002), es fundamental para construir teoría, pues permite abstraer patrones y reglas verificables si se adapta el nivel de análisis y abstracción a los datos disponibles y se realiza una confrontación rigurosa en-

tre casos asimilables y diferenciables. Además, para la revisión de los programas se utilizó un modelo de referentes específicos, a partir de la identificación y análisis de componentes clave del currículo, tales como la articulación de unidades dentro del plan o programa de estudios, lo que permite evaluar directamente si los elementos curriculares definidos responden de manera coherente y pertinente a las necesidades formativas, los objetivos institucionales y las expectativas del contexto profesional o social (Carrera, 2024). Este tipo de análisis aplicado a textos normativos –como el currículo–, dice Pablo Kriger (2021), permite evidenciar cómo las estructuras regulatorias vehiculizan intereses y modelos ideológicos, mostrándolo como una manifestación textual que configura y reproduce prácticas e ideologías en el campo educativo.

Existe una base estructural común en los contenidos temáticos en torno a seis ejes principales: la identificación y erradicación de la violencia de género en los ámbitos universitarios y profesionales integrando marcos normativos, éticos y políticas universitarias; la comprensión y problematización de las principales categorías de género y feminismo, el análisis de estereotipos, roles, violencias y desigualdades estructurales; el conocimiento de la historia de los movimientos feministas y sus aportaciones teóricas y sociales; la revisión de la normatividad y políticas nacionales e internacionales sobre igualdad de género, derechos humanos y prevención de la violencia; la inclusión de perspectivas sobre la diversidad sexo genérica que cuestionan las normas sociales, culturales y políticas que históricamente ha marginado las

sexualidades y cuerpos disidentes; y el análisis de la construcción social y cultural de los significados, comportamientos y expectativas de las masculinidades. Destaca la inclusión de perspectivas decoloniales, el *enfoque* interseccional, la ética de los cuidados y la ética comunitaria, lo que refleja los cambios que se han dado en el campo del feminismo y el género en los últimos años.

La política del currículo feminista en la UNAM

El análisis de los programas muestra que casi la mitad de las “asignaturas de género” (16) mencionan entre sus objetivos generales o particulares la integración transversal de las temáticas de género y feminismo en la formación profesional de les estudiantes, como herramientas epistemológicas para la transformación de las prácticas académicas y profesionales (por ejemplo, 001-Arquitectura, 007-Derecho, 009-FENO, 011-Ingeniería, 400-FES-Aragon_Derecho, 600-ENES León). Aunque esta vinculación se formula de distinta manera en cada área y materia. Por ejemplo, en los programas de 019-Psicología_1 y 2, la transversalidad se aborda con un desarrollo conceptual y metodológico detallado; se examinan las contribuciones del feminismo en la disciplina, la historia de los movimientos feministas universitarios, el impacto en la práctica clínica, el análisis de la violencia y diversidad sexual, y la aplicación de protocolos institucionales, todo en diálogo directo con la realidad profesional psicológica. En 011-Ingeniería, se estructura un enfoque que parte de la crítica al androcentrismo en las ciencias STEM, segmenta los estudios sobre masculinidades, la divi-

sión sexual del trabajo, las brechas epistémicas y metodológicas, y establece propuestas específicas para reconfigurar las prácticas y contenidos de la ingeniería a partir de mujeres mexicanas referentes y de acciones colectivas en el entorno universitario. En 007-Derecho, se revisa la historia de los feminismos y su influencia en el sistema jurídico, se analiza la diversidad sexo-genérica más allá del binarismo de género y se desarrollan herramientas para practicar la administración de justicia con perspectiva de género, incluyendo el empleo de lenguaje inclusivo y políticas públicas sectoriales. En tanto que los contenidos de 003-Ciencias_Biología y 005-Química_1 y 2 exploran el papel del género y la interseccionalidad en la construcción del conocimiento científico, se proponen análisis críticos del androcentrismo y los sesgos en la producción de saberes, y se promueve el respeto a la diversidad y la igualdad en ambientes docentes y de investigación.

En 015-Trabajo Social, el vínculo del género y el feminismo con los saberes disciplinares se expone mediante el estudio de la evolución teórica feminista, la revisión crítica del proceso de socialización y las instituciones sociales, la aplicación de metodologías de intervención con perspectiva de género, y la consideración de la cultura, la representación y la construcción de identidades en la vida cotidiana y profesional. En el programa 010-FFyL se trabaja esta vinculación a partir del análisis de las relaciones de poder y desigualdad entre géneros, el desarrollo de una ética comunitaria del cuidado, y la transformación de las prácticas y políticas universitarias para prevenir y erradicar

la violencia de género. En otros programas –como 002-Artes y Diseño, 013-Musica, 014-Odontología y 16-Veterinaria_1 y 2– se pone énfasis en diferentes estrategias: desde el análisis de los estereotipos del aula y la construcción simbólica de los roles, hasta la implementación de metodologías feministas en estudios de caso y propuestas de reconfiguración en los espacios profesionales, pasando por la revisión del lenguaje sexista, la transversalización institucional de los derechos humanos, o la problematización de la división sexual del trabajo y los cuidados.

La generación de conocimientos situados, prácticas inclusivas y éticas hacia la igualdad, la no violencia y la justicia social por parte de les estudiantes son otros de los objetivos que se persiguen en las asignaturas, como resultado del vínculo entre los saberes de cada disciplina con el feminismo y los estudios de género. En este aspecto, destacan las asignaturas de la Facultad de Artes y Diseño *Igualdad de Género para Arte y Diseño*; de la Facultad de Música *Introducción a la perspectiva de género*; y de la Facultad de Psicología *Aportes desde la epistemología feminista a la Psicología*, que sitúan los debates del feminismo y los estudios de género dentro del ámbito específico de sus disciplinas y los sesgos en el ejercicio profesional.

En conjunto, muchos de los programas buscan dicha articulación, aunque el énfasis varía de acuerdo con el perfil disciplinar, los objetivos pedagógicos y las estrategias metodológicas y de intervención que cada materia espera propiciar. Así, en las formas de vinculación en áreas científicas se prioriza la crítica al androcentrismo y los sesgos en la investigación, mientras que

en humanidades y ciencias sociales se destaca la deconstrucción de categorías y la revisión histórica de las luchas feministas. No obstante, el carácter mayoritariamente introductorio y genérico de los programas de estudio de las “asignaturas de género” supone una limitante para profundizar en la reflexión de los aportes teóricos del feminismo y los estudios de género, así como de la contribución de estos saberes al currículo universitario. Resulta necesario que los diferentes planes de estudio incorporen estas teorías, metodologías y temáticas al estudio de las problemáticas específicas de sus campos disciplinares, evitando así que el feminismo y la perspectiva de género se reduzcan a un requisito formal sin impacto en la formación y la praxis universitaria.

La crítica al paradigma tradicional del conocimiento

Los programas de estudios de las “asignaturas de género” señalan en sus objetivos y contenidos la importancia de una revisión crítica de los conocimientos disciplinares que cuestione los supuestos tradicionales en la producción de conocimiento, así como en las prácticas de las profesiones, que han sido históricamente configuradas por el androcentrismo, los sesgos de género, la colonialidad y las estructuras de poder. En distintos programas (10) se identifica la problematización de los sesgos e invisibilizaciones que han sostenido el conocimiento dominante, como el androcentrismo en la ciencia, la perspectiva binaria del género, la exclusión de mujeres y personas disidentes sexuales, y la naturalización de los estereotipos de género, clase y raza.

En algunos programas se reivindica el uso de la epistemología feminista y los métodos de investigación feminista para producir saberes situados, plurales y participativos, donde la experiencia de mujeres y diversidades es fuente válida de conocimiento (019-Psicología_2, 004-FCPyS y 016-Veterinaria_2); se introducen conceptos como interseccionalidad y colonialidad para abordar las múltiples formas en que género, clase, raza, etnia y sexualidad, interactúan como sistemas de opresión y privilegio en las disciplinas y en la sociedad (010-FFyL, 004-FCPyS, 019-Psicología_1 y 003-Ciencias_Biología).

También se reflexiona sobre la práctica profesional y promoción de acciones pedagógicas relacionadas con la igualdad, la justicia y la erradicación de la violencia; por ejemplo, integrar protocolos de atención, lenguaje incluyente o cuidados comunitarios en los campos disciplinarios (009-FENO, 016-Veterinaria_1 y 010-FFyL), se enfatiza la importancia de modificar los contenidos en los planes de estudios de licenciatura a partir de nociones como la ética de la investigación, el sentido social de la práctica profesional, la institucionalización de la igualdad en los espacios académicos y laborales, así como la construcción de relaciones respetuosas entre los integrantes de la comunidad universitaria (004-FCPyS, 015-Trabajo-Social y 010-FFyL). También se fomenta el análisis de casos, la intervención social y la generación de nuevos marcos epistemológicos para el estudio de las problemáticas sociales, incorporando una perspectiva de género y de-

rechos humanos en todas las actuaciones académicas y profesionales (016-Veterinaria_1, 009-FENO y 003-Ciencias_Biología).

En síntesis, para la crítica feminista, la revisión crítica del conocimiento disciplinar no solo enriquece dichos saberes, sino que transforma las prácticas institucionales en el ámbito universitario, pues pone al centro nociones como la responsabilidad ética, social y política para la transformación hacia la igualdad y el respeto a la diversidad.

¿Un canon?] La existencia de 35 nuevas asignaturas resulta
 [trascendental en el proceso de institucionalización del feminismo y los estudios de género como un campo de estudios universitario, pues ha incorporado —o pretendido incorporar— en breve tiempo parte de la producción teórica y metodológica feminista en el currículo de distintas licenciaturas de la UNAM.

En la bibliografía de referencia que se incluye en los programas de las “asignaturas de género” convergen textos clásicos y contemporáneos del feminismo y los estudios de género, complementada con legislación, documentos institucionales, protocolos y guías prácticas. Hay referencias a Simone de Beauvoir (21+), Judith Butler (18+), Marta Lamas (16+), Marcela Lagarde (14+), Rita Laura Segato (9+), bell hooks (7+), Kate Millet (6+), Joan Scott (6+) y Gayle Rubin (5+), cuyas obras constituyen un núcleo recurrente en los programas de estudio⁸. Se incluyen, además, convenciones internacio-

⁸ El conteo total corresponde a más de tres menciones en las bibliografías básica y complementaria de los programas, resultado de identificar los títulos presentes sin duplicarlos cuando una misma autora u obra aparece en ambas secciones dentro de los mismos.

nales (Declaración y Plataforma de Acción de Beijing, CEDAW, Convención de *Belém do Pará*, etcétera), las leyes mexicanas sobre igualdad y vida libre de violencia, lineamientos y protocolos de la UNAM sobre igualdad de género y prevención de la violencia, así como algunos glosarios, guías para un lenguaje incluyente y materiales de capacitación en género y derechos humanos.

No obstante, la mayoría de los programas (22) incluyen una bibliografía genérica y breve que enlista textos clásicos del canon feminista, normatividad nacional e internacional y materiales de divulgación sobre género y feminismo. Destaca que varios programas incluyan referencias con datos erróneos, incompletos, sin autoría (por ejemplo, 001-Arquitectura, 16-Veterinaria_1 y 2, 300-FES-Iztacala o 500-FES-Zaragoza_Dentista) o desactualizada (por ejemplo, 006-FCA). En otros casos, presentan extensas listas de referencias sin especificar la relación que tienen los textos con los temas y subtemas de los programas (por ejemplo, *Género de Trabajo Social y Género, Violencia y Ética Comunitaria* de Filosofía y Letras).

Solo una cuarta parte de los programas revisados (11) incluyen una bibliografía específica para las unidades temáticas que incluyen (por ejemplo, 002-Artes y Diseño, 005-Química_1, 009-FENO, 013-Musica, 015-Trabajo Social), entre los que destacan las asignaturas de *Género y Derecho* de la Facultad de Derecho y *Perspectiva de Género, No Discriminación y Justicia* de la licenciatura en Derecho de la FES Aragón, que incluyen una extensa y detallada bibliografía por cada una de sus unidades temáticas y subtemas.

De esta forma, en la mayoría de los programas no se establece una relación específica entre los contenidos de estas asignaturas con los de otras del mismo plan de estudios, por lo que la importancia que tienen para la formación de los estudiantes se subsume en la obligatoriedad de cursarlas por su carácter de requisito de permanencia o egreso. Asimismo, dado el carácter genérico de los temarios y las bibliografías, se advierte el riesgo de que los corpus teóricos reproduzcan nuevas exclusiones pues incorporan a las mismas pocas autoras feministas.

Así, el campo de lucha curricular, no solo se libra por la legitimidad y el acceso, sino también en la crítica constante a su propia posibilidad y limitación como praxis intelectual y política que interviene en las estructuras simbólicas y materiales del conocimiento académico y la formación profesional. En consecuencia, el canon feminista que se delimita en estas asignaturas requiere, además de una revisión constante de los propios criterios de legitimidad y pertinencia académica, de un horizonte plural, abierto y crítico que desafíe tanto el canon tradicional como sus reproducciones en el campo feminista.

Conclusiones □ La creación de las “asignaturas de género” en la UNAM, aunque positiva, evidencia que la transversalización de la perspectiva de género en los planes de estudio no puede entenderse como una tarea concluida con la simple incorporación de materias específicas. La efectiva transversalización del enfoque de género exige que esta perspectiva impregne

todas las dimensiones de la vida universitaria: desde los contenidos curriculares y la pedagogía en el aula, hasta la formación docente, la gestión académica y la cultura institucional. Es decir, no es solo una cuestión de añadir contenidos a los programas de estudio, sino de transformar las prácticas y relaciones de poder en la academia.

La rapidez con que se diseñaron y aprobaron nuevas materias, motivada principalmente por la presión de los movimientos estudiantiles feministas, muestra la necesidad de construir marcos curriculares flexibles y sujetos a revisión periódica en los que quepan las demandas estudiantiles para la transformación del currículo. Solo mediante el diálogo permanente entre docentes, estudiantes e investigadoras será posible evitar, en la construcción de los programas de estudio, la trivialización o el formalismo burocrático de la perspectiva de género, garantizando que las bibliografías y temarios respondan a las necesidades de formación crítica y a los nuevos discursos y reivindicaciones feministas, indígenas, afrodescendientes, comunitarias y de otras colectividades históricamente marginadas. Esto es, además, requisito indispensable para que estas temáticas no se conviertan en contenidos estáticos o meramente simbólicos.

El análisis de los corpus teóricos de los programas de estudio revela la tendencia a privilegiar un conjunto reducido de autoras emblemáticas y textos clásicos, un canon limitado a pocas autoras, cerrado y restrictivo dentro del campo de estudios feministas que estas asignaturas configuran. En este sentido, el canon feminista no debería concebirse como un listado defi-

nitivo, sino que debe estar sujeto a la revisión crítica y permanente acerca de qué, cómo y quiénes integran el saber feminista y de género, sus límites y exclusiones históricas. Es decir, debe entenderse como un proceso inacabado, siempre susceptible de revisión y ampliación en función de la pluralidad, la contestación y la descentralización epistémica. Solo así se garantizará que la transversalización de género en el currículo universitario sea emancipadora, dialógica y realmente transformadora.

Bibliografía

- ARCHENTI, N. Y TULA, M. (2019). Teoría y política en clave de género. *Colección*, 30(1), 13-43. <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/COLECC/es/article/view/1653>
- BĂLAN, A. (2023). Against the (main) stream: feminist thinkers and the philosophical canon. *Interdisciplinary Research in Counseling, Ethics and Philosophy*, 3(7), 1-12. <https://doi.org/10.59209/ircep.v3i7.44>
- BOURDIEU, P. (2000). *Cosas dichas*. Gedisa.
- BROWN, W. (1997). The impossibility of women's studies. *Political theory*, 34(6), 690-714.
- CABALLERO GUICHARD, T. (2020). Análisis dialógico del discurso: posiciones ideológicas que movilizan la toma de decisiones curriculares de una profesora de educación básica. *Revista Iberoamericana para la Investigación y el Desarrollo Educativo*, 11(21). <https://www.ride.org.mx/index.php/RIDE/article/view/748/2830>

- CARRERA, C. (2024). La evaluación curricular como objeto de estudio en la investigación educativa. *Revista Iberoamericana para la Investigación y el Desarrollo Educativo*, 14(28). <https://doi.org/10.23913/ride.v14i28.1852>
- DÍAZ, L. (2021). Canon y feminismo. Mis razones feministas para leer a Hegel. *Punto en línea*, 95, <https://puntoenlinea.unam.mx/indice-de-contenidos?view=article&id=1684>
- DREWS, P. (2023). El canon en la historia de las ideas. *Revista Encuentros Uruguayos*, 16(1), 1-14. <https://doi.org/10.59842/16.1.4>
- FEMENÍAS, M. (2025). Nueva revisión a los feminismos de América Latina. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, 20, 102-120. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=10276623>
- FREITAS, L. R. P. DE Y MONTENEGRO, R. D. (2023). Dos Estudios Feministas para os Estudos de Gênero: reflexões necessárias. *Revista Mnemosine*, 14(2), 29-43. <https://revistas.editora.ufcg.edu.br/index.php/mnemosine/article/view/2760>
- GARSTENAUER, T. (2006). The Inevitability of Canon in Women's and Gender Studies. En M. Bidwell-Steiner y K. S. Wozonig (Eds.). *A Canon of Our Own? Kanonkritik und Kanonbildung in den Gender Studies*. StudienVerlag.
- GUETZKOW, J., LAMONT, M. Y MALLARD, G. (2004). What Is Originality in the Humanities and the Social Sciences?, *American Sociological Review*, 69(2), 190-212. <https://doi.org/10.1177/000312240406900203>
- GUILLORY, J. (1993). *The Problem of Literary Canon Formation*. University of Chicago Press.

- HEMMINGS, C. (2005). Telling feminist stories. *Feminist Theory*, 6, 115-139. <https://doi.org/10.1177/1464700105053690>
- KRIGER, P. (2021). El análisis de contenido en textos normativos. *Revista de Investigación Interdisciplinaria en Métodos Experimentales*, 10(1), 9-33. [https://doi.org/10.56503/metodosexperimentales/Vol.1/Nro.10\(2021\)p.9-33](https://doi.org/10.56503/metodosexperimentales/Vol.1/Nro.10(2021)p.9-33)
- MATOS, M. (2008). Teorias de gênero ou teorias e gênero? Se e como os estudos de gênero e feministas se transformaram em um campo novo para as ciencias. *Revista Estudos Feministas, Florianópolis*, 16(2), 333-357. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000200003>
- PAIELLA, G. (2018). The Canon Paradigm. *WhatEveryISays Project* <https://we1s.ucsb.edu/research/we1s-findings/reports/scoping-research-reports/the-canon/>
- PINTO, M. C. Y LOPES, A. C. (2024a). Juventudes e Ocupações: um currículo possível. *Revista Temas em Educação*, 33(1), 1-20. <https://doi.org/10.22478/ufpb.2359-7003.2024v33n1.68548>
- PINTO, M. C. Y LOPES, A. C. (2024b). Ocupa escolas: assim também se produz currículo. *Educação: Teoria e Prática*, 34(68), 1-22. <https://doi.org/10.18675/1981-8106.v34.n.68.s18640>
- POLLOCK, G. (2001). Diferenciando: el encuentro del feminismo con el canon. En K. Cordero Reiman e I. Sáenz (Comps.), *Crítica feminista en la teoría e historia del arte* (pp. 141-158). Universidad Iberoamericana - UNAM - FONCA.
- QUIJANO, M., MORALES, M. Y GARCÍA, L. M. (Coords.) (2024). *Pintando el currículo de violeta. Creación y trayectorias de las asignaturas de género de la UNAM*. UNAM.

- RODRÍGUEZ, N. (Coord.) (2024). *Senderos de los estudios feministas del género en América Latina*. Universidad Iberoamericana Puebla.
- RUBIO, C., RAMÍREZ, Y. Y CORONEL, M. (2023). Canon androcéntrico en el programa de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia. *Polémicas Feministas*, 7, 1-21.
- SAPIRO, G., SANTORO, M. Y BAERT, P. (2020). Introduction. En G. Sapiro, M. Santoro y P. Baert (Eds.), *Ideas on the Move in the Social Sciences and Humanities* (pp. 1-27). Palgrave Macmillan Cham.
- SARTORI, G. (2002). *La política*. Fondo de Cultura Económica.
- SCOTT, J. (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (Comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). PUEG/UNAM-Miguel Ángel Porrúa.
- SERRET, E. (1999). Hermenéutica y feminismo. Por qué es interdisciplinaria la teoría de género, *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 45, 17-26.
- ROBINSON, L. S. (1983). Treason Our Text: Feminist Challenges to the Literary Canon. *Tulsa Studies in Women's Literature*, 2(1), 83-98.
- VARGAS, S. (2020). Visibilidad en disputa: canon y políticas de la memoria. *MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales*, 6(11), 175-192. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/millca-digital/article/view/2223>
- VIVEROS, M. (2017). La institucionalización de los estudios de género en América Latina: entre desafíos y desconfianzas. En C. Verschuur (Dir.), *Qui sait? Expertes en genre et connaissances féministes sur le développement* (pp. 159-172). LHarmattan.
- ZAVALA, I. (2002). De la pluralidad de los cánones y de la imposibilidad de lo Uno. *La Página*, 48, 3-14.

**NARCOPATRIARCADO: GENEALOGÍAS
PATRIARCALES DE LA VIOLENCIA
EXTREMA**

Sughey Daniela Castro Angulo¹

**NARCOPATRIARCHY: PATRIARCHAL
GENEALOGIES OF EXTREME VIOLENCE**

¹ Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.
Correo electrónico: sugheycastro@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv.v7i64.8415>

REVISTA DE ESTUDIOS DE GÉNERO, LA VENTANA NÚM. 64, JULIO-DICIEMBRE 2026, PP. 253-290 ISSN 1405-9436/E-ISSN 2448-7724

Resumen

En este artículo propongo y desarrollo la categoría de narcopatriarcado como una herramienta conceptual para comprender el entrelazamiento entre el patriarcado y el narcotráfico en contextos de violencia extrema en México. Parto de la necesidad de construir un marco teórico que articule de forma crítica las relaciones de género con las dinámicas del narcotráfico, para la comprensión de las violencias que viven las mujeres en territorios atravesados por economías criminales. A través de una revisión feminista de genealogías sobre patriarcado, sus dimensiones estructural, simbólica y afectiva, en diálogo con los estudios sobre narcotráfico y narcocultura, argumento que el patriarcado persiste en estos escenarios y se intensifica hasta configurar un orden violento específico. Metodológicamente, esta reflexión se sostiene en un análisis crítico de literatura interdisciplinaria y en una escritura situada donde reconozco la importancia de pensar desde experiencias encarnadas en territorios violentados. Los principales resultados teóricos del artículo son la definición del narcopatriarcado como un régimen híbrido que articula en sus diferentes dimensiones, construcción de identidades, control territorial, violencia estética, pedagogías de la crueldad y formas extremas de violencia feminicida. Al mismo tiempo, incorporo cómo las resistencias feministas (corporales, afectivas, comunitarias y políticas) desestabilizan este régimen y permiten disputar su narrativa. Concluyo que nombrar el narcopatriarcado es un acto político que amplía los debates feministas sobre violencia

en América Latina y abre líneas para futuras investigaciones en movilidad, ciudad, juventudes y cultura, desde una perspectiva situada e interseccional.

Palabras clave: Narcopatriarcado, patriarcado, narcotráfico, violencias, cuerpo

Abstract

In this article, I propose and develop the category of narcopatriarchy as a conceptual tool to understand the entanglement between patriarchy and drug trafficking in contexts of extreme violence in Mexico. I begin from the need to construct a theoretical framework that critically articulates gender relations with the dynamics of drug trafficking, in order to better comprehend the forms of violence experienced by women in territories crossed by criminal economies. Through a feminist review of genealogies of patriarchy, particularly its structural, symbolic, and affective dimensions, in dialogue with studies on drug trafficking and narcoculture, I argue that patriarchy not only persists in these settings but intensifies to the point of configuring a specific violent order. Methodologically, this reflection is grounded in a critical analysis of interdisciplinary literature and in a situated writing practice that recognizes the importance of thinking from embodied experiences within violent territories. The main theoretical contribution of the article is the definition of narcopatriarchy as a hybrid regime that articulates, across its different dimensions, the

construction of identities, territorial control, aesthetic violence, pedagogies of cruelty, and extreme forms of femicidal violence. At the same time, I examine how feminist resistances (bodily, affective, communal, and political) destabilize this regime and challenge its narrative. I conclude that naming narcopatriarchy is a political act that broadens feminist debates on violence in Latin America and opens paths for future research on mobility, cities, youth, and culture from a situated and intersectional perspective.

Keywords: Narcopatriarchy, patriarchy, drug trafficking, violences, body

RECEPCIÓN: 21 DE NOVIEMBRE DE 2025/ACEPTACIÓN: 17 DE ABRIL DE 2026

Introducción

El título de este trabajo, “Narcopatriarcado: genealogías patriarcales de la violencia extrema”, alude a la necesidad de rastrear los orígenes y mutaciones del patriarcado cuando se entrelaza con las lógicas del narcotráfico. Reconociendo que estas lógicas varían en diferentes contextos y que el narcotráfico no representa una historia lineal ni estática (Polit, 2014), hablo de genealogías porque se trata de un entramado histórico y cultural que hunde sus raíces en estructuras patriarcales previas y que, en contextos atravesados por economías ilícitas y violencias criminales, se potencia hasta volverse extrema. Este narcopatriarcado se expresa en distintas dimensiones, desde las

violencias urbanas que restringen el tránsito y la vida pública de las mujeres, en las violencias sexuales que marcan sus cuerpos como territorios de poder, la cosificación y la violencia estética que reducen su subjetividad a mercancía, hasta la violencia feminicida como forma última de control y aniquilación (Lagarde, 2010). Con esta categoría, entonces, busco nombrar un orden violento que no es nuevo, pero que en contextos como el mexicano adquiere rasgos específicos, urgentes de problematizar desde una mirada feminista situada.

En este sentido, parto del reconocimiento que, a pesar de la creciente producción académica en torno al narcotráfico y a la narcocultura, persiste una necesidad de construir un marco teórico para la articulación entre este fenómeno y el patriarcado. Las investigaciones en torno al crimen organizado han privilegiado marcos criminológicos, securitarios o económicos, mientras que los estudios feministas han abordado de manera escasa las violencias vinculadas a las economías criminales. Entonces, la relevancia de esta discusión en la actualidad es imprescindible. México y toda América Latina atraviesan un momento crítico en el que las violencias extremas, los feminicidios y la presencia cotidiana de actores criminales demandan ser pensados desde una lente feminista (Rincón et al., 2022).

Comprender estas violencias desde categorías situadas permite explorar su especificidad, su historicidad y su impacto diferenciado para las mujeres. En esta línea, con este trabajo me planteo el objetivo central de proponer y desarrollar la categoría de narcopatriarcado, entendida como una herramienta conceptual para pensar la imbricación entre patriarcado y narcotráfico en contextos específicos de México.

Consideraciones metodológicas

Este texto lo construyo como una reflexión teórica que, aunque no presenta resultados empíricos, se nutre directamente de mi quehacer investigativo, de las inquietudes, preguntas y tensiones que han surgido en el trabajo de campo y en el diálogo con los marcos conceptuales feministas.

En el marco de mi experiencia en investigación, centrada en la movilidad y experiencia urbana de mujeres en Culiacán, Sinaloa, han emergido narrativas, afectividades y prácticas que evidencian cómo las violencias que atraviesan la vida cotidiana de las mujeres se entrelazan con significados sociales más amplios sobre el territorio, el cuerpo y el riesgo. Ante la inquietud de notar que el narcotráfico no opera únicamente como un “contexto” de violencia, creí oportuno pensar más allá de las descripciones contextuales del narcotráfico y de explorar la relación estructural entre patriarcado y narcotráfico en regiones como Sinaloa, donde este fenómeno ha tenido un desarrollo histórico, económico y cultural particular. Así, aquí presento algunas de estas reflexiones y la propuesta inicial de narcopatriarcado como herramienta analítica para comprender cómo estos órdenes se entrelazan, se potencian y producen efectos concretos sobre los cuerpos, las subjetividades y las vidas de las mujeres.

Mi posicionamiento se inscribe en una perspectiva feminista y situada (Castañeda, 2014), reconozco que escribir también es una experiencia encarnada que informa la reflexión conceptual, y que producir teoría desde contextos específicos

-marcados por violencias extremas- es una apuesta epistemológica necesaria (Corona y Kaltmeier, 2012). En este marco, mi estrategia metodológica consistió en una revisión crítica de genealogías conceptuales en torno al patriarcado, las violencias y el narcotráfico, con el fin de rastrear los límites de las categorías existentes y las ausencias en la articulación entre narcotráfico y género.

Cabe señalar que las ideas desarrolladas en este texto parten de una lectura situada en las dinámicas socioculturales de Sinaloa, México. No obstante, mi intención no es fijar una categoría cerrada, sino abrir un campo de discusión que permita pensar críticamente las articulaciones entre narcotráfico y género en otros contextos de México y América Latina donde estos fenómenos también se manifiestan. En ese sentido, propongo la categoría narcopatriarcado como una herramienta analítica en construcción, susceptible de ser ampliada, tensionada o disputada desde diferentes marcos teóricos y desde investigaciones empíricas diversas.

Patriarcado: lecturas críticas de un orden violento

El patriarcado ha sido uno de los conceptos más trabajados dentro de la teoría feminista para explicar la persistencia de la subordinación de las mujeres y la organización desigual de las sociedades. Las teóricas clásicas colocaron las bases para entenderlo como un sistema histórico, político y estructural. Gerda Lerner (1986) lo definió como la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres dentro de la familia y la extensión de esta supremacía al resto de

la sociedad. Para la autora, el patriarcado no es un hecho “natural” ni biológico, es el resultado de un proceso histórico, con lo que rompe con las visiones esencialistas de la subordinación femenina. En una línea semejante, Sylvia Walby (1990) plantea que el patriarcado debe concebirse como un modelo que puede transformarse, asumir diferentes grados o formas, y que está sujeto a cambios históricos sin que esto suponga un desarrollo lineal o evolucionista. Esta lectura me permite articular que el patriarcado no permanece fijo, sino que muta y se reconfigura en contextos sociohistóricos específicos, dando lugar a distintas formas de dominación.

Desde América Latina, diversas autoras han complejizado esta conceptualización situándola en contextos atravesados por la colonialidad, la desigualdad social y la violencia extrema. Marcela Lagarde (2015, 2018) señala que el patriarcado constituye un espacio histórico del poder masculino que se manifiesta en las más diversas formaciones sociales y se conforma por distintos ejes de relaciones sociales y contenidos culturales. Esta mirada resalta que no existe un patriarcado único, sino que este se configura en plural, encarnado en múltiples cautiverios que restringen la vida de las mujeres.

En este punto, el patriarcado no puede comprenderse únicamente como un sistema abstracto, ya que este se materializa en distintas dimensiones que atraviesan la vida cotidiana y se encarnan en las instituciones, en los imaginarios y en las afectividades. A continuación, me interesa señalar estas dimensiones que permiten complejizar su análisis y explorar cómo se reproduce la dominación: la estructural, la simbólica y la afectiva.

En primer lugar, en su dimensión estructural, el patriarcado se expresa como un entramado de instituciones, normas y políticas que sostienen y perpetúan la desigualdad de género. Heleieth Saffioti (2004) subraya que este orden se encuentra íntimamente articulado con el capitalismo. Ambos sistemas se refuerzan mutuamente, mientras el patriarcado garantiza la explotación de las mujeres en los ámbitos doméstico y laboral, el capitalismo perpetúa esta subordinación al naturalizar el trabajo no remunerado y las desigualdades de género.

En segundo lugar, el patriarcado también opera en una dimensión simbólica que se expresa en representaciones, discursos y mitos que legitiman la desigualdad entre los géneros. Consuelo Trujillo (2019) ha señalado que el orden simbólico patriarcal se sostiene en la producción de narrativas que presentan a los hombres como superiores por naturaleza y a las mujeres como seres dependientes o subordinados. Junto a estos símbolos operan los mandatos de género, entendidos como guías normativas que prescriben comportamientos, deseos y trayectorias vitales diferenciadas para hombres y mujeres (Estrada-Montes de Oca et al., 2024). Estos mandatos producen y reproducen roles hegemónicos que funcionan como horizontes de “lo permitido” y “lo prohibido” en la vida cotidiana.

Por último y siguiendo esta línea argumentativa, puede destacarse la existencia de un orden patriarcal afectivo que organiza y regula sentimientos como el miedo, la vergüenza, la culpa o el deseo. En este sentido, Sara Ahmed (2014) sostiene que las emociones deben pensarse como prácticas culturales que no

permanecen en el ámbito privado, ya que configuran vínculos colectivos y alinean a las personas con determinados valores e ideologías.

Para la autora, el patriarcado manipula los afectos para reproducir. Por ejemplo, el miedo limita la movilidad y restringe los espacios de acción de las mujeres; la vergüenza y la culpa funcionan como dispositivos de control que norman la sexualidad y la expresión de los deseos; la felicidad se convierte en un horizonte normativo que premia la conformidad con los mandatos de género, al tiempo que sanciona a las mujeres que se desvían de estas jerarquías (Ahmed, 2014). No obstante, comprender el patriarcado como un régimen afectivo involucra reconocer que las emociones son un terreno de disputa política, son moldeadas por estructuras de poder, pero también pueden ser reapropiadas para la resistencia y la construcción de vínculos emancipadores (Kern, 2020).

En síntesis, incorporar al análisis las dimensiones estructural, simbólica y afectiva del patriarcado, permite reconocerlo como un sistema complejo, dinámico y relacional que se reproduce en múltiples niveles. Desde las instituciones y las políticas que garantizan la desigualdad, hasta los imaginarios culturales que naturalizan la subordinación y los afectos que disciplinan los cuerpos y las trayectorias de vida.

En este punto, me interesa destacar que el patriarcado no es una estructura estática ni inmutable, pues este se transforma y se intensifica al articularse con otros sistemas de dominación (Guzmán, 2019). En contextos atravesados por economías ilícitas y violencias criminales, como los configurados por el narcotráfico, estas dimensiones se exageran y adquieren rasgos específicos

que demandan nuevas herramientas teóricas. Es en este último argumento donde me interesa prestar atención en este escrito.

Narcotráfico y género: el vacío teórico

Como punto de partida, es complicado articular una definición específica de lo que es el narcotráfico. Como advierte Gabriela Polit (2014) “al narcotráfico hay que leerlo con cautela” (p. 177). Más que un fenómeno homogéneo, se trata de un entramado histórico, económico y cultural que ha adquirido configuraciones diversas en distintos territorios de América Latina. Desde esta lectura, se trata de un fenómeno que cuenta con historias, actores y dinámicas particulares en cada contexto. Estas diferencias territoriales no son menores, pues influyen en las formas de organización criminal y en los aspectos culturales que constituyen lo que llamamos narcotráfico (Polit, 2014). Sin dejar de lado esta advertencia y desde una perspectiva más estructural, el narcotráfico puede entenderse como una de las principales economías criminales que articulan la criminalidad organizada en América Latina. Su funcionamiento depende de redes complejas que operan en la producción, distribución y comercialización de drogas (Almanza et al., 2018).

Ahora bien, un aspecto que me interesa resaltar es que el estudio del narcotráfico en México ha estado atravesado por una mirada que privilegia lo criminal, lo económico e incluso lo cultural. Lo cierto es que el fenómeno no puede entenderse sin el análisis crítico de las relaciones de género que lo sostienen. Esta omisión borra las formas

en que el patriarcado se reformula al calor de las economías ilícitas, de la violencia y el crimen organizado. En esta línea, en distintas regiones, especialmente allí donde las violencias criminales alcanzan niveles extremos, la trama entre narcotráfico y patriarcado se vuelve parte constitutiva de la vida cotidiana de las mujeres que los habitan.

Para tratar de explorar este punto, es importante retomar el género como categoría crítica de análisis, ya que este se convierte en un eje que organiza identidades, roles y jerarquías dentro del narcotráfico (Núñez-Noriega y Espinoza, 2017). En este marco, las mujeres son comprendidas como una otredad frente a lo masculino, como lo enemigo que debe ser conquistado y sometido (Tajahuerce y Rodríguez, 2024). Esta última idea la retomaré más adelante.

Por ahora, con la intención de situar este análisis en las experiencias de las mujeres, diversas autoras han mostrado que la narcocultura es, además, un espacio donde el cuerpo de las mujeres funciona como símbolo, mercancía y recurso (Ovalle y Giacometto, 2006). Anajilda Mondaca (2024) describe cómo las mujeres son construidas como trofeos, adornos o extensiones del prestigio masculino. En estas lógicas, su presencia se limita a magnificar el poder del hombre que las exhibe. A través de este orden, las mujeres quedan confinadas a roles de apoyo -pareja, amante, figura decorativa- que legitiman la centralidad masculina y restringen la posibilidad de autonomía y agencia de las mujeres.

No obstante, autoras advierten que persiste una deuda histórica en el análisis del narcotráfico desde la teoría de género (Lizárraga y Yazuño, 2019). Retomo esta advertencia para subrayar

la urgencia de un desplazamiento teórico que, así como documenta la participación de las mujeres en organizaciones criminales, interroga críticamente el sistema mismo del narcotráfico y su capacidad para reforzar jerarquías de género. Para captar la profundidad del fenómeno, es necesario desplazar la lente, dejar de mirar el narcotráfico solo como economía ilícita o como estética mediática, y empezar a entenderlo como una estructura de género que organiza mandatos, cosifica los cuerpos de las mujeres y legitima formas extremas de violencia (Polit, 2014).

En este horizonte se sitúa la categoría de narcopatriarcado, que propongo para nombrar y analizar la manera en que la violencia criminal y el patriarcado se co-constituyen en contextos de violencia extrema. Esta noción permite iluminar cómo dicho entrelazamiento moldea la vida cotidiana, las posibilidades de movilidad y la experiencia situada de las mujeres que habitamos estos territorios.

Hacia la categoría de narcopatriarcado

Ruth Solarte (2018) y Susana De Castro (2025) emplean el concepto de narcopatriarcado para referirse a un sistema patriarco-capitalista asociado a contextos dominados por los capos del narcotráfico, quienes se constituyen como dueños de medios de producción emergentes. En estos trabajos, el concepto funciona principalmente como una categoría descriptiva. No obstante, considero que esta noción requiere un mayor desarrollo analítico.

Desde la perspectiva que propongo en este texto, el narcopatriarcado no debe de entenderse simplemente como un patriarcado “reforzado”, sino como una mutación que adquiere características extremas en contextos dominados por las lógicas del narcotráfico. Esta categoría nos permite nombrar cómo la violencia criminal y las jerarquías de género operan en conjunto y se co-constituyen, configurando un orden en el que el poder patriarcal encuentra nuevas formas de desplegarse y legitimarse bajo el lenguaje de la violencia (Segato, 2016). De este modo, es importante retomar, articular y tensionar los debates actuales en cuanto a la teoría feminista sobre la imbricación de la violencia patriarcal con el narcotráfico y la violencia criminal.

Como punto de partida, retomo a la filósofa Sayak Valencia (2012) quien plantea que el capitalismo gore y el patriarcado se articulan para explicar cómo la violencia extrema se ha convertido en una herramienta económica y política en contextos como el de México. Por un lado, capitalismo gore describe un sistema en el que la violencia se vuelve mercancía. En este marco, además, se produce una espectacularización de la violencia. A partir de conceptos como la necroscopía (Valencia, 2022), la autora describe cómo la muerte y el asesinato se convierte en objetos de consumo cultural. A través de distintos dispositivos mediáticos -series, películas, música, literatura o contenidos digitales- la violencia se convierte en un espectáculo que circula socialmente y que contribuye a naturalizar imaginarios donde la muerte, el asesinato y la crueldad se integran en la cultura popular.

Este planteamiento se complejiza con la noción de necropatriarcado propuesto por la autora, la cual vincula la estruc-

tura histórica del patriarcado con la necropolítica, es decir, con el poder de decidir quién vive y quién muere. En este sistema, la masculinidad se valida y reproduce a través del ejercicio de la violencia extrema, configurando un régimen en el que la muerte se convierte en una tecnología de poder (Ludueña, 2026).

Estos debates teóricos resultan sugerentes para pensar las dinámicas contemporáneas de la violencia, por lo que los retomo para tensionar esta dimensión analítica. Mientras el necropatriarcado dialoga principalmente con conceptos como la necropolítica y las economías de la violencia, la categoría de narcopatriarcado que propongo se sitúa en un punto de partida teórico anclado en las discusiones feministas y en las genealogías sobre el patriarcado y el poder. En este sentido, no incorporo el prefijo “narco” únicamente como una referencia contextual al narcotráfico o al crimen organizado, sino como una forma de nombrar críticamente una imbricación histórica entre estructuras patriarcales, economías criminales, control territorial y regímenes de violencia que atraviesan la vida cotidiana.

Características y expresiones del narcopatriarcado

Tratando de enmarcar las características y expresiones del narcopatriarcado, considero necesario realizar un recorrido por los distintos aportes y discusiones que se han dado a la tarea de explicar la violencia que se produce dentro de estos sistemas. Uno de los elementos más señalados en los estudios sobre narcotráfico es la producción y exaltación de determinadas for-

mas de masculinidad. Desde esta perspectiva, el narcotráfico funciona como un espacio donde se performan versiones extremas del poder masculino (Núñez-González y Núñez-Noriega, 2019).

Sin embargo, para comprender con mayor profundidad estas dinámicas es necesario situarlas dentro de debates más amplios sobre estas configuraciones contemporáneas. Por ejemplo, Andrea Neira (2021) argumenta cómo los imaginarios de guerra y grupos armados pueden entenderse como tecnologías de género que producen masculinidades militarizadas o masculinidades bélicas. En el caso de México, este “sirve para ilustrar las consecuencias de la militarización debido a la generalizada militarización de sus fuerzas armadas desde 2006” (Flores-Macías y Zarkin, 2021, p. 530). Este proceso ha contribuido a reforzar determinados imaginarios de masculinidad asociados con la guerra, la disciplina y el ejercicio legítimo de la violencia. Por ejemplo, Daira Arana y Daniela Phillipson (2025) señalan que, ante estas construcciones de masculinidad militarizada, las violencias de género encuentran un espacio donde legitimarse como parte de las prácticas que sostienen la cohesión y la jerarquía dentro de estas estructuras.

En esta discusión se sitúan Isabel Tajahuerce y Manuel Rodríguez (2024) cuando describen la persistencia de masculinidades bélicas, es decir, formas de construcción de la masculinidad profundamente marcadas por imaginarios de guerra. En estas configuraciones, el lenguaje militar, la exaltación de la violencia y la disciplina corporal se convierten en elementos centrales para definir lo masculino.

Lo que me interesa al rescatar estos aportes sobre la violencia, la masculinidad y el narcotráfico, es que, en su conjunto, permiten reflexionar sobre cómo dentro de estas construcciones identitarias, la violencia cumple múltiples funciones simbólicas y prácticas. Como señala Karina García-Reyes (2020, 2022), puede operar como una regla básica de funcionamiento del negocio, como un mecanismo de control o incluso como una fuente de reconocimiento para quienes participan en estas estructuras. Es decir, la violencia se convierte en un recurso fundamental para producir autoridad y legitimidad dentro de estos sistemas.

Ahora bien, otra característica donde opera el narcopatriarcado a la que me interesa prestar atención es el control territorial, expresión que desnuda la articulación entre poder criminal y orden patriarcal. El territorio -calles, colonias, ciudades completas- se convierte en un espacio apropiado violentamente y masculinizado a través de demostraciones de fuerza (Burgos-Dávila et al., 2023). Se puede decir que esto afecta de manera diferencial a las mujeres, cuyas prácticas en el espacio urbano se ven restringidas por un doble riesgo: el riesgo criminal y el riesgo patriarcal.

Hilando con la idea anterior, un análisis de género sobre este control territorial también expresa la dimensión estructural del patriarcado ampliada bajo condiciones del narcotráfico, pues el poder se ejerce sobre los cuerpos y sobre los espacios, estableciendo fronteras tácitas sobre quién puede moverse, cuándo y de qué manera (Massey, 1994).

En este punto, otra característica central que me interesa rescatar para fortalecer esta reflexión sobre el narcopatriarcado son

las pedagogías de la crueldad, concepto desarrollado por Rita Segato (2018) que permite comprender cómo la violencia extrema se convierte en un lenguaje político y social. En este marco, los cuerpos de las mujeres funcionan como superficies de inscripción del poder criminal, son utilizados como mensaje, advertencia o castigo colectivo.

Ahora bien, es importante profundizar analíticamente en la distinción entre las violencias ejercidas contra hombres y contra mujeres en estos contextos de criminalidad. Los crímenes de género constituyen formas de violencia que afectan a las mujeres, violencias inscritas en estructuras sociales que reproducen relaciones de poder patriarcales (Fregoso y Bejarano, 2010). Al mismo tiempo, la violencia ejercida contra hombres dentro de estos contextos cumple funciones simbólicas vinculadas al orden patriarcal. Una de las estrategias más significativas para reforzar la identidad masculina dentro de estos sistemas es la feminización de los cuerpos de los enemigos (Parrini, 2016). La mutilación, la exposición pública de los cuerpos y su utilización como mensajes de terror transforman a los hombres derrotados en objetos, reforzando la jerarquía masculina a través de su subordinación simbólica. Marcar al enemigo como débil o inferior implica, precisamente, situarlo en el lugar de lo feminizado dentro de una estructura profundamente patriarcal (Tajahuerce y Rodríguez, 2024).

Esta distinción permite comprender que, mientras gran parte de la violencia letal contra hombres se inscribe en dinámicas de confrontación entre actores armados o disputas, la violencia contra las mujeres adquiere un carácter ejemplar y disciplina-

dor, donde sus cuerpos funcionan como superficies de inscripción simbólica del poder. Desde esta perspectiva, estas formas diferenciadas de violencia revelan la persistencia de un orden de género que organiza y legitima dichas prácticas. Es precisamente en este cruce entre violencia, género y poder donde el concepto de narcopatriarcado permite iluminar cómo estas dinámicas se articulan para producir jerarquías, disciplinar cuerpos y regular la vida social en territorios atravesados por el narcotráfico.

Continuidades y rupturas con el patriarcado “clásico”

El narcopatriarcado hereda los cimientos del patriarcado, pero los sitúa en un terreno donde la violencia armada, el control territorial y las economías ilícitas amplifican su capacidad de producir daño y sometimiento. En este marco, diferentes autoras han analizado la presencia de las mujeres en la cultura del narcotráfico, señalan cómo se produce un imaginario específico sobre la feminidad asociado a este universo social donde el cuerpo ocupa un lugar central como marcador de estatus, deseo y poder (Herrera-Bórquez, 2018; León-Olvera, 2019; Mata-Navarro, 2013).

Así, una de las rupturas -o más bien, intensificaciones- que introduce el narcopatriarcado se expresa en la violencia estética, entendida como la imposición de un ideal corporal hipersexualizado que opera como un mandato de género (Pineda, 2021) dentro de la narcocultura. En este orden, el cuerpo de las mujeres se convierte en un trofeo,

un signo de prestigio, un objeto de intercambio simbólico y material que circula en las lógicas del poder del narco (Mondaca, 2024).

No obstante, comprender estas dinámicas no implica reducir a las mujeres a posiciones pasivas dentro de estos sistemas. Como señala Itzelin Mata Navarro (2012), en estos contextos el capital corporal adquiere un valor central en la interacción social (Bourdieu, 1997). El cuerpo se convierte en un recurso que puede funcionar como valor de cambio para ascender en ciertas jerarquías sociales, obtener reconocimiento o acumular capital simbólico. Aquí es importante mencionar que este ideal corporal es producido, repetido y legitimado por un entorno donde la estética del exceso -cirugías, modificaciones corporales, consumo performativo de belleza- se vuelve un requisito para la visibilidad social y para la “validez” afectiva de las mujeres.

En esta lectura, Itzel Hernández-Avilez y Lizbeth García-Montoya (2025) señalan que existe una relación directa entre el clima de violencia generalizada y la práctica de someter los cuerpos de las mujeres a procedimientos estéticos con el fin de ajustarse al molde de belleza que la narcocultura exige como parámetro de lo deseable, incluso a costa de la salud física y emocional.

En este entramado cultural se sitúa también lo que Alejandra León Olvera (2019) denomina feminidad buchona, entendida como un conjunto de características físicas, simbólicas, axiológicas a las que las mujeres aspiran y reproducen dentro del narcotráfico. No obstante, para la autora, esta categoría no remite a una única forma de feminidad homogénea. Por el contrario, se trata de un tejido de prácticas y significados socioculturales que producen jerar-

quías entre las propias mujeres, donde ciertos cuerpos, estilos y consumos adquieren mayor legitimidad y visibilidad dentro de las relaciones de poder que estructuran el narcomundo (León-Olvera, 2022).

Leídas en conjunto, me interesa resaltar que el narcopatriarcado se caracteriza por estas formas complejas de regulación estética y simbólica de los cuerpos femeninos, la producción de ideales corporales, la valorización de ciertos atributos físicos y la circulación de modelos de feminidad asociados al prestigio operan como mecanismos que ordenan el deseo, distribuyen reconocimiento social y refuerzan jerarquías de género dentro de estos contextos (García-Montoya, 2026).

Ahora bien, un análisis crítico de esta caracterización obliga a pensar que el narcopatriarcado opera también con fuerza la dimensión afectiva del patriarcado. En el orden del narcotráfico, la búsqueda de ese ideal hipersexualizado se convierte en un horizonte afectivo que promete movilidad social, protección o prestigio, mientras produce un disciplinamiento emocional que restringe la autonomía de las mujeres.

Marcela Lagarde (2014) ilumina este fenómeno al recordar que en el patriarcado las mujeres no solo permanecemos cautivas, sino también cautivadas. Es decir, seducidas por las promesas del orden que nos oprime. En el narcopatriarcado, esta doble mecánica se agrava. La cautividad física y simbólica se entrelaza con una cautivación afectiva que posiciona a las mujeres como piezas clave para la reproducción del poder, incluso cuando esa incorporación exige su sometimiento a procedimientos

dolorosos, riesgosos y violentos. De este modo, el cuerpo de las mujeres -primer territorio en disputa, la primera geografía (Rich, 1984)- se convierte en un espacio donde se inscriben tanto las jerarquías de género como las lógicas criminales que las intensifican.

En esta línea, me interesa destacar también una de las expresiones más crudas del narcopatriarcado, aquella que emerge cuando la violencia se manifiesta en su forma feminicida. Si bien este fenómeno merece ser abordado con mayor profundidad y constituir el eje central de otro trabajo, considero importante señalar aquí algunas de sus especificidades y la urgencia de pensarlo también desde marcos analíticos como el que ofrece la categoría de narcopatriarcado. Heydi Mares (2025), hace un llamado a nombrar estas violencias extremas como narcofemicidios. En su definición, este refiere al asesinato de mujeres que, aun cuando pueden o no estar directamente vinculados a actividades criminales, comparten un mismo sustrato: la misoginia estructural que diferencia, cualifica y jerarquiza las violencias que viven hombres y mujeres.

En general, al hablar de narcopatriarcado, habría que reconocer que se configura como un orden violento híbrido, con lógicas, dispositivos y efectos propios, que emerge de la co-constitución entre poder criminal y jerarquías de género. Este entrelazamiento produce un régimen donde la violencia deja de ser una excepción y se convierte en principio organizador de la vida cotidiana, los cuerpos y los territorios (Hernández-Aviles y García-Montoya, 2025).

Cuerpos y voces en resistencia frente al narcopatriarcado

Hasta este punto, me ha interesado desarrollar las formas en las que, en el narcopatriarcado, los cuerpos de las mujeres se convierten en territorios de control, donde se inscriben diversas formas de disciplinamiento. Así, el cuerpo opera simultáneamente como un territorio íntimo y un territorio político, donde se expresan las formas más radicales del poder narcopatriarcal.

No obstante, uno de mis objetivos es también rescatar que, ante este panorama, los cuerpos de las mujeres no pueden ser reducidos únicamente a receptáculos de violencia. Antes de profundizar en esta idea, me resulta imprescindible reconocer que la discusión sobre la agencia de las mujeres en contextos atravesados por economías criminales también ha sido abordada a partir de su participación directa dentro de las estructuras del narcotráfico. Es decir, existe un interés por explorar la manera en que las mujeres pueden desempeñar múltiples roles que van desde tareas logísticas y de cuidado hasta funciones operativas o de liderazgo en ciertas estructuras criminales (Vásquez y Urgelles, 2022). Estos trabajos han permitido complejizar la imagen tradicional de las mujeres asociadas al narcotráfico únicamente como víctimas o acompañantes de los hombres.

Sin embargo, como he mencionado, centrar la discusión sobre la agencia exclusivamente en la participación de las mujeres dentro de los grupos criminales puede limitar la comprensión de las múltiples formas en que ellas negocian, resisten o resignifican su posición den-

tro de estos contextos de violencia. Por esta razón, mi intención con este apartado no es establecer una oposición entre mujeres que participan o no en el narcotráfico, sino dialogar cómo el narcopatriarcado puede servir como marco analítico que permita comprender un espectro más amplio de experiencias de las mujeres en estos territorios.

Desde esta perspectiva, la agencia de las mujeres no puede ser reducida a su inserción dentro de las estructuras criminales, pues también se manifiesta en prácticas cotidianas, colectivas y políticas que disputan los significados del cuerpo, del espacio urbano y de la vida misma en contextos de violencia. Es en este horizonte donde se sitúan las resistencias que me interesa destacar a continuación.

En medio de la precariedad, la amenaza y el miedo, emergen prácticas que reconfiguran el cuerpo como espacio de agencia y resistencia. Estas resistencias adoptan múltiples formas, desde los gestos más cotidianos -cuidados mutuos, redes de acompañamiento, prácticas urbanas para transitar la ciudad con mayor seguridad- hasta las expresiones políticas y culturales que rechazan y denuncian las violencias (Hernández-González y Carbone, 2022).

Las marchas, los grafitis, los *performances*, las denuncias públicas y las intervenciones artísticas producen otros significados sobre el cuerpo, desplazándolo del lugar de víctima pasiva hacia el de sujeto que reclama existencia, memoria y dignidad. Estas acciones, por pequeñas que parezcan, fracturan la narrativa del miedo y desafían la autoridad del narcopatriarcado al ocupar el espacio desde la afirmación colectiva.

Como señala Patricia Simón (2022), estas formas de resistencia no se sostienen únicamente en la dimensión individual, pues se tejen en redes de apoyo, afinidades políticas, amistades y colectividades feministas que permiten a las mujeres contrarrestar los discursos de temor y cautiverio que configuran la vida en territorios violentados. A través de acompañamientos, grupos de amigas, colectivas feministas y diversas iniciativas comunitarias, las mujeres amplían sus márgenes de acción, disputan el orden narcopatriarcal y construyen espacios donde es posible sostener la vida en medio de la violencia. En estos vínculos, el cuerpo deja de ser solo objetivo de dominio y se convierte en superficie de resistencia compartida, en memoria encarnada de aquellas que se niegan a desaparecer dentro de un régimen que nos quiere silenciosas, disciplinadas o ausentes.

Lo que pretendo enmarcar aquí es que nombrar el narcopatriarcado es, en sí mismo, un acto de denuncia feminista. En un entorno donde el silencio opera como mecanismo de control y la impunidad como forma de gobierno, son las voces de las mujeres las que irrumpen para disputar ambas. Son estas palabras las que se vuelven una práctica que desafía la violencia y se posicionan contra la narrativa que intenta reducir nuestras experiencias a daños colaterales. En este sentido, cuerpo y voz se entrelazan, el cuerpo como presencia física y simbólica que rehúsa desaparecer y la voz como una afirmación que se niega a ser contenida. Ambas constituyen prácticas que desestabilizan el orden narcopatriarcal al nombrar lo que este pretende ocultar.

Imagen 1. La narcopandemia también es violencia patriarcal.



a. Intervención en un muro de Culiacán.



b. Leyenda un monumento de Culiacán.

Nota: Ambas fotografías las capturé en Culiacán, Sinaloa durante la marcha del 8 de marzo del 2025. Documentan distintas manifestaciones de la consigna “La narcopandemia también es violencia patriarcal”, como denuncia feminista frente al orden narcopatriarcal².

² El término “narcopandemia” circula en medios de comunicación locales y en el lenguaje cotidiano de la población en Sinaloa para referirse a la ola de violencia derivada del conflicto interno entre dos facciones del Cártel de Sinaloa, que se intensificó a partir de septiembre de 2024 y continúa vigente hasta los primeros meses del 2026. A este periodo de violencia exacerbada también se le ha llamado “narcoguerra en Sinaloa” o “Culiacanazo extendido”.

Aportes y discusiones sobre el narcopatriarcado

En este escrito me interesa destacar los aportes teóricos, metodológicos y políticos que implica nombrar y construir una categoría como narcopatriarcado. En primer lugar, su aporte teórico radica en proponer una categoría situada en el sur global que permite comprender cómo el patriarcado se intensifica en contextos criminales. Esta noción contribuye a los estudios feministas

sobre violencia al mostrar que las dinámicas del narcotráfico amplifican formas de feminicidio, violencia urbana, simbólica y sexual, y demanda el uso de marcos críticos, feministas y decoloniales, como sugiere Érika Calvo (2023), para analizar fenómenos violentos complejos desde una perspectiva latinoamericana y contextualizada.

En segundo lugar, me interesa situar los aportes metodológicos de esta propuesta. A partir del recorrido teórico desarrollado en este artículo y del rastreo de distintas genealogías del patriarcado que permiten identificar modos específicos de organización de la violencia, considero que un aporte metodológico significativo consiste en la posibilidad de operacionalizar algunas dimensiones analíticas del narcopatriarcado.

Estas dimensiones las retomo del recorrido genealógico del patriarcado como una propuesta de lectura crítica. Insisto en que esto no supone una clarificación unívoca del concepto, sino de una aproximación abierta, situada y posiblemente cambiante, que busca orientar el análisis empírico.

Tabla I. Dimensiones del narcopatriarcado.

<i>Dimensiones</i>	<i>Definición</i>	<i>Ejemplos</i>
Estructural	Refiere a las formas en que el narcopatriarcado se organiza materialmente mediante estructuras de poder insertas en lógicas capitalistas y dispositivos de violencia que regulan la vida social.	Control territorial; economías ilícitas articuladas al mercado capitalista; jerarquías armadas; uso sistemático de la violencia.
Simbólica	Alude a los imaginarios, representaciones y códigos culturales que legitiman y reproducen el orden narcopatriarcal.	Violencia estética; hipersexualización y cosificación de las mujeres; construcción de identidades masculinas y feminidades; modelos corporales asociados al prestigio narco.
Afectiva	Refiere a la dimensión emocional mediante la cual se producen climas afectivos que sostienen el orden narcopatriarcal.	Miedo cotidiano a la violencia; regulación del comportamiento de las mujeres en el espacio urbano; búsqueda de reconocimiento o realización al adecuarse a los códigos de la narcocultura.

Nota: Elaboración propia.

Concibo esta propuesta teniendo en la lente la posibilidad de articular dichas dimensiones para el análisis, sin dejar de rastrear las genealogías patriarcales y el marco sociocultural que se configuran en territorios situados.

En el plano político, la categoría de narcopatriarcado permite nombrar lo que tantas veces se ha buscado ocultar, que los cuerpos de las mujeres se han convertido en un campo de batalla donde se inscriben las lógicas combinadas del orden criminal y del orden patriarcal. Al recuperar esta categoría, me interesa apostar por un lenguaje político y analítico capaz de disputar el silenciamiento que históricamente ha rodeado estas violencias, un lenguaje que denuncie cómo la crueldad de las violencias intensifica la misoginia estructural y que, al mismo tiempo, habilita nuevas formas de leer, resistir y confrontar estas realidades.

Porque nuestras propuestas deben buscar abrir nuevas líneas de investigación y debate dentro de los estudios de género. Nombrar el narcopatriarcado amplía el horizonte analítico y constituye un acto de resistencia y de producción de conocimiento feminista que disputa los silencios, incomodidades y omisiones que han marcado este campo.

Conclusiones

A lo largo de este escrito propuse el narcopatriarcado como categoría crítica para nombrar el entrelazamiento estructural entre patriarcado y narcotráfico. Con esta propuesta se pretende aportar elementos para la reflexión conceptual y metodológica dentro de la teoría crítica

feminista y los estudios de género, frente a realidades complejas que nos exigen construir categorías para dialogar con diversos territorios de México y América Latina. Con esta noción, busco dar cuenta de que, en contextos marcados por economías criminales y violencias extremas, el patriarcado persiste y se intensifica, configurando un orden violento que amplifica agresiones urbanas, sexuales, estéticas y feminicidas. En ese sentido, el narcopatriarcado opera como un régimen que organiza la vida cotidiana, las relaciones de género y los horizontes para las mujeres que habitamos estos territorios.

En esta línea, la categoría de narcopatriarcado amplía los debates sobre violencia en América Latina al ofrecer un marco analítico capaz de reconocer la especificidad histórica, territorial y afectiva de los cuerpos que habitan estas lógicas criminales y de ocupación militar. Desde esta perspectiva, se trata de aportar una mirada crítica y situada en el sur global, indispensable para comprender fenómenos que desbordan los marcos tradicionales de la seguridad, la criminología o la cultura, y que exigen categorías capaces de atender la complejidad de las violencias que se despliegan en estos territorios.

Finalmente, mi intención es que las ideas aquí escritas puedan insertarse en un campo fértil para futuras investigaciones. El concepto de narcopatriarcado puede dialogar con estudios sobre movilidad, explorando cómo los cuerpos en tránsito experimentan y negocian este orden; con los estudios urbanos, indagando cómo las lógicas del narcotráfico reconfiguran la ciudad y sus dinámicas cotidianas; con los trabajos sobre juventudes, analizando las trayectorias vitales en territorios atravesados por el

narcotráfico; así como con el campo cultural, interrogando las representaciones y producciones simbólicas que moldean la vida social.

Avanzar en estas direcciones permitirá profundizar en cómo este régimen violento se manifiesta en distintos territorios y sujetos, y en cuáles son sus implicaciones para la vida de las mujeres, para la investigación social y para la teoría feminista contemporánea. Este camino exige, además, reconocer las experiencias situadas de las mujeres desde una perspectiva interseccional, como proponen Lucía Busquier y Fabiana Parra (2021), que atienda las diferencias de clase, raza, edad y territorio.

Entonces, que estas reflexiones no queden aquí, que siga moviéndose, incomodando y abriendo preguntas. Apostar por nuevas categorías es también apostar por una construcción colectiva de conocimiento feminista frente a las realidades que nos atraviesan y que, de tantas maneras, nos exigen ser pensadas.

Referencias

- AHMED, S. (2014). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press. <https://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctt1g09x4q>
- ALMANZA, A. M., GÓMEZ, A. H., GUZMÁN, D. N. y CRUZ, J. A. (2018). Representaciones sociales acerca del narcotráfico en adolescentes de Tamaulipas. *Región y sociedad*, 30(72). <https://doi.org/10.22198/rys.2018.72.a846>
- ARANA, D. y PHILLIPSON, D. (2025). Las masculinidades militarizadas en los instrumentos de política en seguridad pública de Méx-

- ico. *CONfines de relaciones internacionales y ciencia política*, 21(40), 28-50. <https://doi.org/10.46530/cf.vi40/cnfns.n40.p28-50>
- BOURDIEU, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama.
- BURGOS-DÁVILA, C. J., MORENO-CANDIL, D. Y ALMONACID, J. (2023). Sentidos y experiencias juveniles sobre violencia y narcotráfico en Sinaloa. Estudio de caso del culiacanazo. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 23(1), 1-21. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.3233>
- BUSQUIER, L. Y PARRA, F. (2021). Feminismo y perspectiva interseccional en América Latina y el Caribe. *Intersticios de la política y la cultura*, 10(20), 63-90. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/35118>
- CALVO, É. (2023). En torno a lo poscolonial y lo decolonial en los feminismos del Sur Global. *Azur Revista Centroamericana de Filosofía*, 4(8), 86-109. <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/99116>
- CASTAÑEDA, M. P. (2014). Investigación feminista: Caracterización y prospectiva. En E. Montiel, *Pensar un mundo durable para todos: Aportes Día Mundial de la Filosofía UNESCO* (pp. 151-164). UNESCO Office Guatemala.
- CORONA, S. Y KALTMEIER, O. (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Gedisa.
- DE CASTRO, S. (2015). A etiologia da violência, narco-patriarcado e capitalismo neoliberal. *Revista de Filosofia Aurora*, 37. <https://>

www.scielo.br/j/rfilos/a/XyLzS4m5Q8HWdxLYW5C7gtj/?lang=pt

- ESTRADA-MONTES DE OCA, L., MENDOZA, S. A. y JAIMES, E. M. (2024). Mandatos de Género en una Muestra de Mujeres Universitarias del Estado De México. *Políticas Sociales Sectoriales*, 2(1), 170-187. <https://politicassociales.uanl.mx/index.php/pss/article/view/61>
- FLORES-MACÍAS, G. y ZARKIN, J. (2021). The Militarization of Law Enforcement: Evidence from Latin America. *Perspectives on Politics*, 19(2), 519-538. <https://doi.org/10.1017/S1537592719003906>
- FREGOSO, R. L. y BEJARANO, C. (2010). *Terrorizing women: Femicide in the Americas*. Duke University Press.
- GARCÍA-MONTOYA, L. (2026). Violencia narcoestética en razón de género como nuevo tipo de violencia contra la mujer. En B. Rodríguez, M. L. Vidales y L. Ojeda (Eds.), *La investigación feminista y de género en las universidades* (pp. 213-230). Universidad Autónoma de Sinaloa.
- GARCÍA-REYES, K. (2020). Cuatro dimensiones de la violencia del narcotráfico en México: ¿cómo las conciben los perpetradores? *CONfines de relaciones internacionales y ciencia política*, 16(31), 33-60. <https://doi.org/10.46530/cf.vi31/cnfns.n31.p33-60>
- GARCÍA-REYES, K. (2022). The «real man» in the global war on drugs: Narco versus militarised masculinities. *Journal of Illicit Economies and Development*, 4(2), 191-203. <https://jied.lse.ac.uk/articles/10.31389/jied.121>

- GUZMÁN, A. (2019). *Descolonizar la memoria. Descolonizar feminismos*. Tarpuna Muya.
- HERNÁNDEZ-ÁVILEZ, J. I. y GARCÍA-MONTOYA, L. (2025). Violencia estética contra las mujeres en la narcocultura en Culiacán: Factores de toma de decisión para la realización de cirugías cosméticas. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*, 6(3), 2066-2083. <https://doi.org/10.56712/latam.v6i3.4094>
- HERNÁNDEZ-GONZÁLEZ, E. y CARBONE, S. (2022). Equidad e inequidad en la práctica del espacio público nocturno con un enfoque de género. El ejemplo de una colonia popular de la Ciudad de México (CDMX). *Revista CRONÍA*, 78-89. <https://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/cronia/article/view/1657>
- HERRERA-BÓRQUEZ, K. (2018). *“La cabrona aquí soy yo”*. *Cuerpos y subjetividades femeninas en la narcocultura de la frontera norte de México* [Tesis de Doctorado]. Universität de Postdam.
- KERN, L. (2020). *Ciudad feminista. Las luchas por el espacio en un mundo diseñado por hombres* (R. Prati, Trad.). Ediciones Godot.
- LAGARDE, M. (2010). Feminist keys for understanding femicide (C. Roberts, Trad.). En R.L. Fregoso y C. Bejarano (Eds.), *Terrorizing women: Femicide in the Americas*. Duke University Press.
- LAGARDE, M. (2014). *Los cautiverios de las mujeres. Entrevista a Marcela Lagarde* (L. E. González) [Proyecto Grado Cero]. <https://www.youtube.com/watch?v=n5GWayZ6zTU&t=601s>
- LAGARDE, M. (2015). *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Siglo Veintiuno.

- LAGARDE, M. (2018). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Siglo Veintiuno.
- LEÓN-OLVERA, A. (2019). *La feminidad buchona: Performatividad, corporalidad y relaciones de poder en la narcocultura mexicana* [Tesis de Doctorado]. Colegio de la Frontera Norte. <https://posgrado.colef.mx/tesis/20161371/>
- LEÓN-OLVERA, A. (2022). Jefas de perfil bajo en el narcomundo: Las mujeres “invisibles” de las organizaciones. *Cuadernos de Humanidades*, (35), 122-134.
- LERNER, G. (1986). *The Creation of Patriarchy*. Oxford University Press.
- LIZÁRRAGA, E. y YAZUKO, B. (2019). Mujeres y los tres períodos de narcotráfico en Sinaloa, México. *Sociedad Hoy*, (26), 25-44. https://revistas.udec.cl/index.php/sociedad_hoy/article/view/760
- LUDUEÑA, M. E. (2026). Entrevista a Sayak Valencia: Del capitalismo gore al necropatriarcado. *Agencia Presentes*. <https://agenciapresentes.org/2026/03/06/entrevista-a-sayak-valencia-del-capitalismo-gore-al-necropatriarcado/>
- MARES, H. (2025). Narcofeminicidio: Cuando el crimen organizado también es patriarcado. *Revista Espejo*. <https://revistaespejo.com/reflexiones/narcofeminicidio-cuando-el-crimen-organizado-tambien-es-patriarcado/>
- MASSEY, D. (1994). *Space, place and gender*. University of Minnesota Press.
- MATA-NAVARRO, I. (2012). *El imaginario social sobre el estilo de vida de las mujeres del narco* [Tesis de Maestría]. Insti-

- tuto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- MATA-NAVARRO, I. (2013). *El cuerpo de la mujer vinculada al narcotráfico como narración de sus relaciones sociales* [Tesis de Maestría]. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- MONDACA, A. (2024). Relaciones de género y poder: El cuerpo femenino en la narcocultura. En J. M. Valenzuela y J. C. Ayala (Eds.), *Vidas amortajadas. Poderes sicarios, violencias y resistencias sociales* (pp. 357-379). Editorial Tirant lo Blanch.
- NEIRA, A. (2021). Masculinidades insurgentes: El grupo armado como tecnología de género. *Hybris. Revista de Filosofía*, 12, 11-44. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5544262>
- NÚÑEZ-GÓNZALEZ, M. A. y NÚÑEZ-NORIEGA, G. (2019). Masculinidades en la narcocultura de México: “Los viejones” y el honor. *Región y sociedad*, 31. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1870-392520190001001117&lng=es&nr-m=iso&tlng=es
- NÚÑEZ-NORIEGA, G. y ESPINOZA, C. E. (2017). El narcotráfico como dispositivo de poder sexo-genérico: Crimen organizado, masculinidad y teoría queer. *Revista Interdisciplinaria de estudios de género de El Colegio de México*, 3(5), 90-128. <https://doi.org/10.24201/eg.v3i5.119>
- OVALLE, L. P. y GIACOMELLO, C. (2006). La mujer en el “narcomundo”. Construcciones tradicionales y alternativas del sujeto femenino. *Revista de Estudios de Género, La ventana*, (24), 297-318. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88402411>

- PARRINI, R. (2016). Falotopías: Masculinidades erectas y violencia social en México. *UNAM. AnexOS*.
- PINEDA, E. (2021). *Bellas para morir: Estereotipos de género y violencia estética contra la mujer*. Prometeo Editorial. <https://www.torrossa.com/it/resources/an/5461017>
- POLIT, G. (2014). De cómo leer el narcotráfico y otras advertencias. *Apuntes de investigación del CECYP*, (24), 177-185.
- RICH, A. (1984). Apuntes para una política de la localización (M. Boffill, Trad.). En *Sangre, pan y poesía. Prosa elegida (1979-1885)* (pp. 535-558). Capitán Swing.
- RINCÓN, A. M., OBANDO, E. C., ALIAGA, F. M. A. y DURAND, L. A. (2022). Feminismo crítico latinoamericano: De la trayectoria histórica a las insurgencias decoloniales. *Notas históricas y geográficas*, (28), 1-15. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9046069>
- SAFFIOTTI, H. (2004). *Gênero, patriarcado, violência*. Expressão Popular. https://fpabramo.org.br/wp-content/uploads/2021/10/5-genero_web.pdf
- SEGATO, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- SEGATO, R. L. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.
- SIMÓN, P. (2022). *Miedo. Viaje por un mundo que se resiste a ser gobernado por el odio*. Debate.

- SOLARTE, R. (2018). Entre el cuerpo sometido y la ilusión del cuerpo que resiste: la mujer sicaria en el narco-patriarcado de Rosario Tijeras, de Jorge Franco. *Cincinnati Romance Review*.
- TAJAHUERCE, I. y RODRÍGUEZ, M. (2024). Hombres en guerra. La construcción de una masculinidad bélica en los ritos y tradiciones como una forma de violencia política. En L. Nuño y L. Fernández (Eds.), *La violencia contra las mujeres en el siglo XXI* (pp. 67-82). Comares. <https://docta.ucm.es/entities/publication/8d2becff-d50c-4674-8c94-22f16c53eced>
- TRUJILLO, M. (2019). Misoginia y violencia hacia las mujeres: Dimensiones simbólicas del género y del patriarcado. *Atenea (Concepción)*, (519), 49-64. <https://doi.org/10.4067/S0718-04622019000100049>
- VALENCIA, S. (2012). Capitalismo Gore y necropolítica en México contemporáneo. *Relaciones Internacionales*, (19), 83-102.
- VALENCIA, S. (2022). Necroscopía, masculinidad endríaga y narco-grafías en las redes digitales. En V. Villaplana y A. León (Eds.), *#NetNarco cultura. Estudios de Género y Juventud en la sociedad red Historia, discursos culturales y tendencias de consumo* (pp. 39-60). Universitat Autònoma de Barcelona. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8640304>
- VÁSQUEZ, A. y URGELLES, I. (2022). Mujeres en el narco: Entre el estereotipo y la subversión. *Cuadernos de Humanidades*, (35), 13-30.
- WALBY, S. (1990). *Theorizing Patriarchy*. Basil Blackwell.

**PERSPECTIVAS Y LIMITACIONES TEÓRICO-
METODOLÓGICAS EN LOS ESTUDIOS
DE MASCULINIDADES: REFLEXIONES
SOBRE UNA POSIBLE
POLÍTICA ONTOLÓGICA**

Ignacio Lozano-Verduzco¹

**THEORETICAL AND METHODOLOGICAL
PERSPECTIVES AND LIMITATIONS IN
MASCULINITY STUDIES:
REFLECTIONS ON POSSIBLE
ONTOLOGICAL POLITICS**

¹ Universidad Pedagógica Nacional, México. Correo electrónico: ilozano@upn.mx

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv.v7i64.8335>

REVISTA DE ESTUDIOS DE GÉNERO, LA VENTANA NÚM. 64, JULIO-DICIEMBRE 2026, PP. 291-328 ISSN 1405-9436/E-ISSN 2448-7724

Resumen

Los estudios de masculinidad han logrado posicionarse como proyecto académico con más de 30 años de historia en México y a pesar de ser un campo sumamente productivo, no ha estado libre de críticas. En este ensayo, destaco que la debilidad más grande de este proyecto radica en su tautología, pues constantemente entiende a los hombres y a la masculinidad como sinónimos a pesar de sus esfuerzos por no hacerlo. El objetivo de este texto radica en proponer una posible salida de esta tautología y para ello, elaboro sobre los inicios de los estudios de masculinidades desde sus orígenes éticos, políticos y académicos, también desarrollo sobre las perspectivas teórico-metodológicas que se han construido desde este campo, así como las aportaciones y limitaciones de cada una. También describo los objetos de estudio desde cada perspectiva desde donde se levantan sus críticas. Propongo que la tautología señalada es posible gracias a los procesos actuales de subjetivación, en donde el poder se implica en la encarnación de normas y diferencias, y orientando las miradas particulares de quienes nos inmiscuimos en este campo. Sostengo que es esta mirada, a manera de tropo, la que no permite que nuestros esfuerzos académicos transformen el campo político en donde las desigualdades de género se mantienen. Concluyo invitando a tensar y expandir las perspectivas teórico-metodológicas que han caracterizado a los estudios de masculinidad, implicándonos corporalmente en ello.

Palabras clave: estudios de masculinidad, desigualdad de género, metodología, subjetividad, cuerpo

Abstract

Masculinity studies in Mexico have positioned themselves as an academic project with more than 30 years of history, and despite it being a very productive field of inquiry, it has not been free of critique. In this essay, I argue that its biggest weakness is a self-made tautology, as it constantly understands men and masculinities as synonyms, despite its own efforts to avoid this. My objective in this text is to propose a possible exit to this tautology. To accomplish it, I describe the beginnings of this field, its ethical, political and academic origins and I also develop on the theoretical and methodological perspectives and their contributions and limitations. I also describe each perspective's object of study, the critiques each one faces and where they come from. I argue that the tautology mentioned before is possible due to contemporary processes of subjectivation, and how power is implicated in the embodiment of norms and differences that orient a particular gaze of those of us who are part of masculinity studies. I also argue that this gaze works as a trope that does not render fruitful our academic endeavors to transform the political fields where gender inequities are maintained. I conclude inviting to tense and expand theoretical and methodological perspectives that have characterized masculinity studies, implicating our bodies in the process.

Keywords: masculinity studies, gender inequity, methodology, subjectivity, body

RECEPCIÓN: 10 DE OCTUBRE DE 2025/ACEPTACIÓN: 12 DE MARZO DE 2026

Introducción] Parece posible asegurar que los estudios de masculinidad -también llamados de masculinidades, de género de los hombres y de hombres y masculinidades- han ganado reconocimiento como proyecto académico y sociopolítico, aunque este proceso no ha estado libre de tensiones. A nivel global, se podría decir que los estudios de masculinidades iniciaron en las décadas de los setentas y ochentas del siglo xx (Connell et al., 2005). En la región latinoamericana, Gutmann y Viveros (2005) afirman que el campo se inaugura en las décadas de los ochentas y noventas del siglo pasado por parte de mujeres feministas. De acuerdo con Núñez (2017) y Cruz (2010), en el caso mexicano se puede ubicar la inauguración de los estudios de masculinidades en 1990 con un texto de Teresita de Barbieri sobre machismo y cómo los estudios de género, en particular la mirada feminista, puede erosionarlo.

Desde estas lógicas, los estudios de masculinidades son aquellos que problematizan al hombre como sujeto epistemológico y político, lo cual implica reconocer a los hombres como sujetos

participantes en la construcción de conocimiento que participan en el espacio y las decisiones públicas. Es decir, reconocer un lazo entre conocimiento y espacio público (Pateman, 1996), que indica que aquellas personas reconocidas como portadoras de saberes, pueden y deben participar en las decisiones públicas. Así dicho, me parece necesario señalar una relación directa entre masculinidades y feminismo. La epistemología feminista ha evidenciado que, desde la modernidad, el conocimiento ha sido un espacio masculino de poder, (Blázquez, 2010; Fernández, 2010; Harding, 2010), interpelando directamente a los hombres por el privilegio de conocer y ocupar el espacio público (Pateman, 1996).

Estas disertaciones invitan a reconocer a las instituciones sociales como un espacio masculino hecho y ocupado por hombres para re/producir conocimiento, interpelarlo y ostentarlo, espacio que otorga formas de posicionamiento social y de miradas particulares sobre el mundo (Ahmed, 2006; Azpiazu, 2017) que generan desigualdad. Las posturas construccionistas -que han inspirado formas posmodernas de pensamiento-, en particular la tradición foucaultiana reconocen que el saber es una forma de poder, en tanto se establece como forma de verdad que constituye a los objetos y las relaciones entre ellos (Foucault, 1968, 1992).

Así, podemos partir del supuesto de que el espacio masculino es un espacio productor de conocimiento, de saber, de subjetividades y de relaciones sociales, debido a que es un espacio de poder donde el sistema sexo-género actual -que separa hombres de mujeres, masculino de femenino, homosexual de

heterosexual- es un proyecto de nación sumamente valorado. En ese sentido, en este ensayo defenderé que la preocupación central de los estudios de masculinidad deberá ser el análisis de cómo los hombres y los cuerpos registrados bajo alguna lógica masculina nos relacionamos con el poder. Para lograr este objetivo pretendo hacer una breve revisión del campo en México, los temas más estudiados y las tradiciones teóricas y metodológicas que se han presentado con mayor fuerza en este campo de estudios. De ahí, identifico las limitaciones a las que el campo de estudios se ha enfrentado y propongo formas en las que esos límites pueden ser tensionados y posiblemente expandidos. Cierro con un esfuerzo por reconocer las lógicas de poder que producen cierta mirada de la masculinidad que se encarna en (sobre todo) los cuerpos hombre y cómo esa mirada puede ser torcida en tanto promovamos procesos de subjetivación que interrumpan ese poder.

Los estudios de hombres y masculinidades en México } Según el seguimiento que he hecho de la producción en los estudios de hombres y masculinidades en México, solo existe un documento cuyo objetivo explícito es el de compartir un estado del arte sobre este campo de estudios, o subcampo de los estudios de género, el de Guillermo Núñez (2017) en su texto *Abriendo Brecha. 25 años de estudios de género de los hombres y las masculinidades en México (1990-2014)*, sobre la inauguración de estos estudios, sus

alcances y sus limitaciones. Claramente insiste en que los estudios de los hombres y las masculinidades no existirían sin la influencia y argumentación de los estudios de género feministas y los estudios de diversidad sexual, lésbico-gay-bisexuales-trans-queer (LGBTQ+) o de los estudios queer/cuir. Son estos los que han llegado a interpelar el lugar de poder de los sujetos considerados hombres, estableciendo la posibilidad de la existencia de múltiples formas de encarnar lo masculino y de las lógicas de poder que implica un sistema de organización socio-política como es el del género (que inevitablemente guarda intersecciones con otros sistemas de organización, como el de la raza). Este texto sugiere que, gracias a los cuestionamientos hechos por estas disidencias, los hombres hemos empezado a vernos a nosotros mismos de forma más crítica y a cuestionar el lugar material y simbólico que ocupamos en el entramado político-social. Es decir, que solo hasta que nuestro poder fue cuestionado, empezamos a tener interés sobre el lugar que ocupamos en el mundo actual (Fernández, 2015).

Núñez (2017) reconoce que, en sus inicios, lo que él llama el sub-campo de estudios de género de los hombres a nivel global, se vio fortalecido con trabajos desde una perspectiva positivista y esencialista que intentó dar cuenta de cómo “son” los hombres, como si todos tuviéramos una suerte de verdad interior inamovible, pancultural y transhistórica. De esta perspectiva surge la definición de Guttman (1997) sobre los estudios de masculinidad: estudian lo que hacen los hombres. Dicha postura fue duramente criticada en diferentes partes del mundo, incluyendo México

(Amuchástegui, 2006; Ramírez, 2006), porque “soslaya la relación de poder y disputa a que dan lugar esos comportamientos, lo que dificulta la comprensión de sus transformaciones” (Núñez, 2017, p. 37). Así, el autor sostiene que la perspectiva del construccionismo simbólico ha sido central en los estudios sobre hombres y masculinidades, mirada que Ramírez (2006) identifica como normativa o semiótica. Una perspectiva útil en tanto permite comprender que las personas de carne y hueso -los cuerpos- somos constantemente afectados por los contextos y que, al mismo tiempo, afectamos a esos contextos, permitiendo un ejercicio mutuo de influencia que produce transformaciones constantes al nivel micro (de las subjetividades y relaciones interpersonales) que, a su vez, dan lugar a transformaciones más amplias a nivel político, social, cultural y económico (Berger y Luckman, 2003; Blumer, 1969; Mead, 1972).

Núñez (2017) organiza y analiza cerca de 600 trabajos sobre masculinidades producidos en México, en donde identifica 14 líneas temáticas, una de las cuales se dedica al estudio de la teoría, epistemología y metodología. Mi análisis de la mayoría de los trabajos de esa línea indica que, si bien hacen aportaciones teóricas de suma relevancia, hay poca claridad sobre las perspectivas teórico-metodológicas de las cuales parten. Más aun, hay poca claridad sobre cuáles de estas perspectivas están presentes en el campo de estudios en cuestión. Lo que sí comparten es, como ya señaló Núñez, una negativa a sostener la idea de masculinidad como un único rol sexual, como una verdad inherente al sexo.

**¿Para qué y desde dónde?
Teoría y metodología en los
estudios de masculinidad**

Sabemos bien que todo proyecto investigativo, en tanto forma de producción de conocimiento, hace preguntas sobre tres dimensiones ligadas entre sí: la epistemología, la ontología y la metodología. La primera refiere al valor del conocimiento y a cómo llegamos a conocer, esto nos orienta a pensar en las herramientas, técnicas e instrumentos que usamos para producir ese conocimiento. La metodología bien podría describirse como el puente entre los métodos que usamos al hacer investigación y las preguntas teóricas más amplias. La ontología nos propone preguntas sobre el sujeto ¿qué sujeto puede conocer? ¿Qué características dicho sujeto debe tener -o desarrollar- para poder conocer?

Podemos argumentar que hacemos investigación simplemente para conocer, para entender el mundo que nos rodea, como lo ha estipulado el paradigma racionalista-positivista (Guba y Lincoln, 2013; Hearn, 2013). Desde ese paradigma, entendemos al mundo como una serie de objetos y relaciones que “están” dispuestos a ser vistos, comprendidos y analizados. Esto significa imponer una distancia entre quien investiga y lo investigado, estableciendo una relación de sujeto-objeto en donde quien investiga tiene una serie de capacidades técnicas para conocer y explicar al mundo “verdaderamente”. Esta postura teórico-epistémica, coincide con tres perspectivas teórico-metodológicas en los estudios de los hombres y las masculinidades identificadas por Viveros (1998):

A. Conservadora: una perspectiva con poca fuerza que sostiene que hombres y mujeres somos biológica e inherentemente diferentes y que, de esas diferencias, emanan los roles sociales impuestos sobre uno u otro sexo/género (Ramírez, 2006). Reafirma que los hombres somos protectores, fuertes, proveedores como parte de una supuesta naturaleza masculina.

B. Derechos de los hombres: grupos que reclaman “la recuperación de los privilegios perdidos” o que demandan “el ejercicio de algunos derechos que sienten desatendidos ante los avances de las mujeres” (Tena, 2010, p. 273).

C. Mitopoética: postura que sostiene arquetipos universales y transhistóricos de la masculinidad. Para Tena (2010), esta perspectiva forma parte de la anterior, pues ambas reproducen de manera importante los estereotipos de la masculinidad tradicional.

Viveros (1998) también identifica otras dos perspectivas en los estudios de hombres y masculinidades en América Latina: la profeminista y la socialista. En la primera agrupa los estudios que apoyan los intereses feministas, tanto investigativos como políticos. Si bien el concepto *profeminista* se usa también en los estudios de masculinidades en México (Fernández, 2014), Tena (2010, 2014) contraargumentará señalando que los estudios de masculinidades pueden ser feministas, a secas. El uso de *profeminismo* separa a los hombres de la práctica política feminista,

sosteniendo el argumento de que solo las mujeres pueden ser feministas y preocuparse por la igualdad de las mujeres y que los hombres podemos apoyarla. Este uso nomenclatural no es menor, pues señala qué sujetos pueden ser parte del feminismo y cuáles no; una distinción que podría esencializar nuevamente a los géneros en el sexo. Es decir, tiene implicaciones ontológicas que pueden conducir a sostener que solo las mujeres (pensadas como cuerpos con vulva) pueden tener una práctica feminista, una práctica orientada al logro de la igualdad entre los sexos y los géneros. Esto tiene implicaciones ontológicas que pueden esencializar nuevamente a los géneros en el sexo, sugiriendo que a los hombres no nos interpelan las lógicas de la desigualdad de género. Esto, sin menoscabar que la apropiación de la gramática de género y feminista por parte de los hombres ha aportado poco a las metas feministas de igualdad y al cambio en las lógicas de poder (Bridges y Pascoe, 2014; Gruenberg y Saldivar, 2022; Jones y Fabbri, 2022).

A estas perspectivas teórico-metodológicas habría que añadir la de los estudios y de los movimientos sociopolíticos LGBTQ+, que se nutren del pensamiento feminista y que siguen la tradición de cuestionar qué hace a un cuerpo mujer o qué hace a un cuerpo hombre. En los estudios y en el movimiento LGBTQ+ subyace un trabajo epistemológico, metodológico y político que nos ha permitido nombrar múltiples géneros y orientaciones sexuales y que las identidades que desde ahí se nombren, adopten y sostengan una postura antipatriarcal. Dicha postura, a decir de Drullard (2023), se distingue de las posiciones feministas, particularmente

de las que podrían catalogarse como blancas, burguesas y eurocentradas, en otras palabras, colonialistas. El trabajo desde la decolonialidad se distancia del concepto de género para problematizar al patriarcado como estructura y dispositivo que establece distinciones claras en la diferencia sexual, importado e impuesto sobre el continente americano para pasar de un patriarcado de baja intensidad a uno de alta intensidad, cuya característica central es la violencia explícita, expresiva e instrumental en contra de las mujeres y de lo femenino (Segato, 2020). En este patriarcado de alta intensidad no solo las mujeres (entendidas como cuerpos con vulva) viven la desigualdad, sino también los cuerpos feminizados, que se materializan en la gaydad, lo intersex y lo trans.

Una gran cantidad de trabajos de investigación sobre hombres y masculinidades adoptan alguna postura en la lucha compartida contra la violencia, la desigualdad y la injusticia de género, mientras que otros trabajos se han enfocado en describir los significados y situaciones de la vida de los hombres y a entender sus comportamientos, pero sin problematizar cómo estos surgen de lógicas desiguales de poder. De acuerdo con Fernández (2014) y con Tena (2014), estos últimos trabajos son poco fructíferos, pues se limitan a la producción de empiria, válida en sí misma, pero que no transforman las condiciones materiales y simbólicas que sostienen la desigualdad entre los sexos y los géneros. En otras palabras, encontramos en los estudios de masculinidad dos grandes tradiciones metodológicas: i) los estudios que se interesan por lo que los hombres hacemos, pensamos

y por cómo nos relacionamos y ii) los que se interesan por las lógicas y significados que constituyen las posibilidades de relación de los hombres. En México, encontraremos una variedad de posturas teóricas en este campo de estudios, aparecen tanto los que Viveros (1998) llama *profeministas* y *socialistas*, pero también estudios que se acercan a la tradición de los derechos de los hombres, sobre todo los que tienen que ver con la paternidad.

En la perspectiva teórica socialista, identificada por Viveros (1998), se incluye a los trabajos académicos que cuestionan la relación entre patriarcado y capitalismo y los dividendos y privilegios económicos de los que gozamos los hombres. Contamos con suficiente estadística (INEGI-INMUJERES, 2023) que muestra las diferencias materiales entre hombres y mujeres, así como la necesidad de atender esas diferencias, que son diferencias de poder económico, político, cultural y social. La propia noción de *igualdad sustantiva* busca contrarrestar estas diferencias, pero no lo ha terminado de lograr.

Las dos posturas identificadas por Viveros (1998), la profeminista y la socialista, podrían agruparse en la perspectiva construccionista simbólica a la que refiere Núñez (2017) y que está presente en un gran número de trabajos publicados en México sobre hombres y masculinidades. De acuerdo con Connell, Hearn y Kimmel (2005), en los estudios de los hombres y las masculinidades hay tantas aproximaciones teóricas como las hay en las ciencias sociales como: positivismo, relativismo cultural, psicoanálisis, teoría crítica, feminismo, marxismo, posestructuralismo

y postcolonialismo, aplicadas a una serie de disciplinas como la psicología, medicina, sociología, antropología, criminología, ciencia política, derecho, filosofía e historia. Igualmente, en la perspectiva construccionista simbólica convergen una serie de perspectivas derivadas de varias disciplinas. A pesar de esta diversidad, en los trabajos sobre masculinidad y hombres permanece una crítica al esencialismo y al racionalismo positivista. En ellos, es fuerte la argumentación de que las lógicas de género son construidas, cambiantes y locales, y que se insertan en una red de significados complejísima y cambiante. De ser así, las visiones estáticas del género y las masculinidades, como la perspectiva conservadora y mitopoética, parecen haber perdido importancia y espacio en la academia, a pesar de que su discurso se encuentra en lo que hoy se conoce como *manósfera* (García-Mingo y Díaz, 2022) (en algunos textos también llamada *machósfera*).

El énfasis en la perspectiva construccionista también nos permite identificar algunas perspectivas metodológicas en este campo de estudios. Si bien, se utilizan diversos métodos de investigación como encuestas, entrevistas, observación participante y técnicas etnográficas, investigación-acción, análisis del discurso y análisis documental (Connell et al., 2005; Hearn, 2013), las metodologías parecen ser un tanto menos variadas. Distingo entre métodos y metodologías, pues los primeros refieren a los pasos y decisiones que tomamos en el trabajo de campo, así como a las técnicas e instrumentos que usamos para recoger datos; mientras que los segundos obedecen a una reflexión crítica sobre las formas más

adecuadas para producir conocimiento. Como ya se ha señalado, una perspectiva metodológica importante ha sido la feminista, que reconoce las lógicas de poder entre hombres y mujeres y privilegia el punto de vista de las mujeres para el análisis de las desigualdades (Harding, 2010). Desde el postestructuralismo destaca la Teoría Queer, porque invita a pensar las identidades como construidas y cambiantes, lo que permite desontologizar al sujeto sexual fuera de los rígidos márgenes del positivismo biológico (Preciado, 2005) que reivindica estereotipos tradicionales para los hombres: la fuerza, la heterosexualidad y la proveeduría entre ellos.

En resumen, existen varios puntos de partida teórico-metodológicos en el estudio de los hombres y las masculinidades, pero la mayoría de los trabajos se ubica en un pensamiento construccionista. Así mismo, parece haber dos metas de arriba para este campo de estudios; por un lado, la producción de conocimiento por el conocimiento mismo; y por el otro, la producción del conocimiento para la transformación política, que podría contribuir a lograr la igualdad sustantiva entre los sexos y los géneros, pero también al pleno reconocimiento de identidades fuera de esta ontología sexual, como personas *queer/cuir*, trans, no binaries, entre otrxs².

Es también importante resaltar que los estudios de masculinidad han construido su propia teoría; al menos identifico dos trabajos fundamentales que considero han constituido como perspectivas teóricas en sí mismas. El primero es el marco referencial de la

² Usaré la "x" en pronombres y palabras generizadas en un intento por economizar el lenguaje y representar a sujetos de diferente género, así como una postura política que busca reconocer lingüísticamente a sujetos que no se identifican en lo masculino, femenino o en ambos.

masculinidad hegemónica, expuesta por Connell (1995), en el que define la masculinidad como prácticas de género que legitiman el patriarcado y que han sido utilizados por un gran número de investigadores para analizar la forma jerarquizada, relacional de los espacios sociales y simbólicos de la masculinidad, que siempre dependen de los contextos. El énfasis está en la noción de prácticas de género, pero se distingue de la perspectiva de Guttman (1997), puesto que la conducta suele ser asociada con una mirada psicologista e individualista (a pesar de que en la psicología está ampliamente estudiado que la conducta sucede gracias a la interacción), mientras que las prácticas implican procesos interpersonales y sociales determinados por fuerzas que rebasan la propia noción de individuo y sus capacidades. Dicho marco teórico no ha estado libre de críticas (Connell y Messerschmidt, 2005), entre las que destacan el poco espacio para la agencia y resistencia del poder normativo, algunos tonos de determinismo social y un poco de ambigüedad conceptual, pues, aunque el concepto es ampliamente usado, no parece permitir distinguir si hay otras lógicas o prácticas masculinas.

Una forma de entender las prácticas de género y como consecuencia, las de masculinidad es que constituyen un orden de género históricamente específico, con sus símbolos, representaciones, configuración y estructura que dan forma a las interacciones interpersonales y sustenta a las instituciones sociales y sus lógicas. Esto es, cada orden de género implica una serie de mandatos que impactan sobre los cuerpos, produciendo subjetividades específicas

dentro de ese orden que suele ser binario: masculino-femenino, heterosexual-homosexual, etc. (Connell, 1995; De Barbieri, 1992). Así, los cuerpos-generalmente nombrados *hombres*, re/producimos ese orden masculino a través del cual ostentamos dominio y poder.

La segunda es la propuesta del sociólogo francés Pierre Bourdieu (2000), quien sostiene que la dominación de los hombres es posible gracias a estructuras sociales y culturales que estructuran la mente de las personas a través de un *habitus* y un campo en donde reina la *violencia simbólica*. Entendiendo a ésta última como la violencia de la que no damos cuenta, la que permite la reproducción de estructuras y que involucra a las personas e individuos en esa reproducción. La violencia, para este autor, se trata de una serie de actos pedagógicos (Bourdieu y Passeron, 2001) donde se imponen formas de pensar y actuar, a través de la naturalización de la historia y de lo social.

A partir de estos trabajos, también se han propuestos conceptos teóricos como *masculinidad incluyente* (Anderson, 2005) y *masculinidades híbridas* (Bridges y Pascoe, 2014), que argumentan por diferentes formas de transformación de lo masculino, la incorporación de elementos femeninos a las identidades y prácticas de los hombres. La *masculinidad incluyente* sostiene que estamos ante un cambio social profundo en donde los hombres somos capaces de evitar la violencia y sostener la igualdad, pero se ha criticado por considerar que, en realidad, dichos cambios son superficiales y no impactan en las estructuras sociales y políticas que sostienen la desigualdad. Lo anterior se argumenta desde el

concepto de *masculinidades híbridas*, que refiere que, aunque los hombres hemos incorporado una serie de elementos antes considerados femeninos, “menos hombre”, “de gays”, entre otros, dicha incorporación no significa una verdadera transformación de las estructuras y condiciones que diferencian a los hombres de las mujeres (Bard Wigdor, 2023). Así, parece que nuevamente regresamos a la idea de hegemonía y dominación que se sostiene desde la masculinidad, como si estuviéramos ante una barrera teórico-metodológica a la que regresamos frecuentemente.

¿En dónde nos atoramos?] Lxs lectorxs posiblemente se
[hayan dado cuenta que, hasta ahora, he usado de manera casi indiferente los conceptos de *hombres* y *masculinidad* o *estudios de género de los hombres*, *estudios de masculinidad* o *estudios de masculinidades*. Este uso ha sido intencional para poder mostrar la facilidad con la que dichas categorías se intercambian y proponen en este campo de estudios; todos estos conceptos se utilizan en la producción académica de nuestro país para construir argumentos y disertaciones. Dicho intercambio no es solo nomenclatural, resulta también categórico y epistémico con efectos metodológicos y políticos. De ahí, emana un carácter tautológico en este campo que dificulta aterrizar su propio objeto de estudio (Amuchástegui, 2006; Parrini, 2012). Si los hombres somos producto de ese orden de género a través de prácticas de género, nuestra identidad está marcada por esa re/producción que

nos otorga una mirada masculina del mundo. Vale la pena preguntarnos si en este campo de estudios ¿estudiamos a los hombres? ¿A la masculinidad? ¿A las masculinidades? ¿Cómo diferenciamos al hombre de lo masculino? Si es que esto es posible y necesario. ¿Es útil pensar por un lado en hombres y por otro en masculinidades?

En diferentes congresos organizados por la Academia Mexicana de Estudios de Género de los Hombres, he escuchado con frecuencia a expositores que afirman que existen tantas masculinidades como hay hombres, apelando a una construcción individual, única y singular, completamente diferenciada de otras. Esto, si bien arguye a favor de las libertades individuales y la autenticidad del *self*, oculta una serie de fuerzas regulatorias de la vida social y subjetiva, e ignora las producciones teóricas desarrolladas a partir de las perspectivas seminales que señalé párrafos arriba, ignorando la relevancia de las prácticas de género en la constitución de lo masculino (sea lo que eso signifique).

Azpiazu (2017), en su revisión de la literatura sobre hombres y masculinidades en ciencias sociales, señala que, en sus inicios, estos estudios partían de perspectivas y marcos teóricos feministas (en sus diferentes vertientes) y que poco a poco fueron “desplazándose [...] hacia los marcos propios de los estudios sobre masculinidades” (p. 25). Es decir, los estudios de masculinidades se citan a sí mismos una y otra vez, constituyendo “un círculo cada vez más cerrado” (p. 25). Esto también ha levantado críticas en México. Amuchástegui (2006), diserta sobre lo que estudian las masculinidades, señalando la existencia de una

tautología clara: las masculinidades estudian a los hombres porque los hombres somos masculinos. Cosa que ha llevado a Parrini (2012) a sostener que lo único que hacen las masculinidades es estudiarse a sí mismas, y que al hacerlo, se constituyen a sí mismas como un dispositivo de saber-poder que participa en procesos de subjetivación de lo masculino como poderoso.

En particular, valoro la crítica de Ana Amuchástegui (2006) para señalar estas interrogantes que, a mi parecer, funcionan como ganchos que nos atorán para construir un campo de estudios verdaderamente fructífero, con aplicaciones para la vida sociopolítica. Me parece que podemos encontrar dos salidas a esta aparente tautología, mismas que se relacionan fuertemente. Retomo la aproximación que hizo Connell (1995), con su énfasis en *prácticas*, pues podríamos entenderlas como una serie de comportamientos, regulados a través de costumbres y normas que tienen un carácter colectivo y que implican actividades corporales, mentales (pensamientos, emociones, motivaciones, etc.) y objetos materiales (Ariztía, 2017). De acuerdo con esta definición, las prácticas son cambiantes, por lo que parece que Connell ya avizoraba la necesidad de transformación. Si en las prácticas hay posibilidad de cambio y la *masculinidad hegemónica* refiere a prácticas que legitiman al patriarcado, parece que el concepto anuncia su propia muerte ante la posibilidad de transformar prácticas que cuestionan o incluso deslegitimizan al patriarcado. Ahí radica una posible salida a la tautología, pues el patriarcado no solo es sostenido

por hombres, sino por las prácticas que seres humanos institucionalizamos y llevamos a cabo en la reproducción de las estructuras.

Amorós (1992), muy elegantemente, plantea que los hombres participamos en la legitimación del patriarcado a través de pactos seriados, de acuerdos (sobre todo) entre hombres en donde reforzamos nuestra sensación de hegemonía (sin tener muy claro de qué se trata) para excluir, sobre todo, a las mujeres (y podríamos agregar, a lo femenino). Son actos seriados, en los que también pueden participar mujeres, porque para la autora el patriarcado es gelatinoso, metaestable y requiere ser estabilizado constantemente a través de los pactos para que no se caiga. Aunque desde una postura epistemológica muy distinta, el carácter repetido de estos pactos recuerda al concepto de *performatividad* de Butler (1988, 2002, 2007). Para esta autora, el sexo es algo que hacemos, no que tenemos y lo hacemos a través de la repetición encarnada de normas de género que producen lo que nombran. Es decir, los seres humanos entramos a un mundo previamente normado, que define el sexo de las personas a partir de nociones históricas de la diferencia sexual que nombramos *género*. Esas normas se aplican a los cuerpos y los cuerpos las reproducimos en cada acto que llevamos a cabo. Nuestras prácticas, entonces, son siempre generalizadas y repetidas y, mediante la repetición de esas normas, aparentamos una identidad relativamente estable y coherente que nos ubica como hombres y mujeres (u otros) con diferentes despliegues de poder. Para Butler (1988), en la repetición de la norma está su potencial para transformarla, puesto que la

repetición de la norma nunca es igual a la norma misma. Esto se hace evidente en algunos cuerpos trans e intersex que, independientemente de la apariencia de sus genitales y su producción hormonal, repiten normas de lo femenino o de lo masculino (según sea el caso) y son leídxs por otras personas como hombres o mujeres. La violencia contra los cuerpos trans aparece cuando la transgresión de esas normas se hace evidente, al igual que la violencia contra hombres gay afeminados o mujeres lesbianas masculinas.

Regresando a la tautología producida por los estudios de masculinidad, Amuchástegui (2006) concluye que, ante los usos indiferenciados de *hombre* y *masculinidades* en este campo de estudios en México, debemos preguntarnos sobre las formas en que los hombres nos relacionamos y ocupamos el poder, idea que también aportó Michael Kaufman (1999) al señalar que una de las formas de violencia de los hombres implica violencia contra otros hombres y contra uno mismo. Si retomamos la afirmación de Burin (2000) sobre que los hombres somos socializados lejos de nuestro cuerpo y nuestras emociones; podría entenderse que a los hombres se nos induce a lo racional, a ostentar ese sujeto cartesiano que escinde cuerpo de mente y que esa escisión facilita la violencia de los hombres contra nosotros mismos. Para Núñez (2007) esto implica una condición ontológica de los hombres que tiene efectos sobre las formas de entender la producción de conocimiento, una forma que implica seguir ostentando poder.

Amuchástegui y Kaufman advierten que el interés debe enfocarse en el poder que reproduce las desigualdades no solo

entre hombres y mujeres, sino también entre hombres. Según Segato (2003), en este uso del poder radica la feminización de los cuerpos, de aquellos violables, como hombres gay y/o personas trans. Bajo esta lógica, las personas que llevamos a cabo pactos patriarcales practicamos la feminización de los cuerpos y, por ende, la violencia contra ellos debido a la forma en que usamos y nos relacionamos con el poder.

Violencia, discurso y cuerpo en las lógicas del patriarcado La argumentación presentada nos lleva a una idea que para algunxs podría ser escandalosa: el patriarcado también tiene como víctimas a los hombres, pues se trata de un sistema de organización sociopolítica que organiza y gobierna a todos los cuerpos humanos, separándoles y afectándoles de manera desigual (Repo, 2015). Para Amorós (1992), la forma en que sostenemos al patriarcado es también la manera en que nos impacta a través de los pactos seriados que llevamos a cabo constantemente y que constituyen una ficción de hombría. Como señala Butler (1988, 2002, 2007), mediante actos performativos, los patrones de conducta normativos construyen a la heterosexualidad como lógica sexual hegemónica para establecer formas de parentesco que le quita capital a las mujeres.

Estas lógicas implican pensar a los cuerpos como dóciles (Foucault, 2003), como blandos y abiertos a ser afectados. Es decir, el patriarcado disciplina, vigila y castiga a todos los cuerpos de

diferente manera basándose en la apariencia de sus genitales. Pero, por otro lado, la propia significación y percepción del cuerpo es cultural; esto es, el cuerpo no es solo una entidad biológica que actúa por sí misma, sino un agente de la cultura, que procesa y medía redes de significados (Csordas, 1990). Este proceso, denominado *embodiment*, que en español podría traducirse como *encarnación*, significa que el cuerpo es más que carne y hueso, es afecto, es discurso, es materia y agencia. Pensar el cuerpo como objeto y sujeto de la cultura o como encarnado, invita a reflexionar sobre la forma en que la cultura opera sobre la carne y le da forma (Ahmed, 2006). Los procesos de encarnación desde la masculinidad implican que los hombres nos beneficiamos materialmente de nuestros dividendos y privilegios -resultado de nuestros pactos y performatividades-, pero también, como resultado de esos pactos, nos abrimos a una serie de violencias y riesgos.

Así, me parece relevante pensar a la masculinidad como prácticas seriadas e interpersonales que crean espacios simbólicos de socialización particular, espacio fértil para los pactos y los actos performativos que sostienen una relación jerárquica entre lo masculino y lo femenino. En los procesos de socialización o de reproducción y apropiación cultural se generan hábitos y se imponen valores, consignas y determinaciones de las estructuras en las que participamos (Nateras, 2013). Estos procesos implican capacidades perceptuales, motoras y afectivas de los seres humanos. No somos una hoja en blanco donde simplemente se imprime lo social, sino que lo procesamos y lo mediamos (Wetherell, 2012).

De ser así, la masculinidad no puede ser exclusiva de los hombres, sino que se trata de espacios de socialización donde se jerarquiza a los cuerpos, se les otorga valor y se les da forma y significado.

En su tesis doctoral, Fernández (2015) encuentra que los hombres cuyas prácticas se alinean con mayor claridad con las metas y principios feministas de la igualdad no son aquellos que adoptan la gramática de género, sino quienes han vivido en carne propia la violencia de género. De hecho, Bridges y Pascoe (2014) arguyen que los hombres que saben hablar en clave de género reproducen las desigualdades producidas por ese sistema. La violencia de género también es vivida por hombres gay, bisexuales y personas trans que comparten con las mujeres el ser violentadxs por su expresión de género y por su deseo. En ese texto, Fernández (2015) hace una propuesta radical, pues si el género y la violencia se encarnan, la forma que tenemos los hombres para transformar las lógicas desiguales del género es abandonando nuestros cuerpos.

Una aproximación a las formas de encarnación de lo masculino puede ser a través de la relación entre discurso y cuerpo. El discurso, entendido como usos institucionalizados de lenguaje que se expresa en múltiples prácticas, es un proceso multifacético donde se construyen y se logran significados a través de fuerzas sociales y subjetividades (Bajtin, 1998; Davies y Harré, 1990; Scollon, 2003; Van Dijk, 2013) que tienen el poder de afectar a las personas, así como las personas somos capaces de ejercer agencia y elección en relación con esas prácticas (Butler, 2002, 2007). Desde estas lógicas, las personas surgimos y ocupamos

lugares a los que somos convocadxs a través del discurso expresado en las interacciones entre humanos (Davies y Harré, 1990).

En últimos años, como resultado de contextos cada vez más globalizados en lo local y en la era de la hiperconectividad, se podría decir que ha aumentado el alcance de la agenda feminista y LGBTQ+. Las demandas por la igualdad económica, legal, política y sexual entre hombres y mujeres y por el reconocimiento de formas de sexualidad y género fuera de la cisgeneridad se han vuelto un discurso amplificado y su gramática ha alcanzado un sinfín de escenarios. Existen numerosos ejemplos entre ellos: los ecos del #MeToo y #MiPrimerAcoso en México que lograron una conexión relevante entre el Cono Sur y Estados Unidos (Fernández, 2023), con implicaciones a nivel político, legal, social y personal, que involucraron cada vez a más mujeres que tomaron las redes sociodigitales -un espacio público- para nombrar la forma en que fueron violentadas (Flood, 2022).

Es decir, se construyó un discurso específico, relativamente homogéneo sobre la violencia de género en el continente americano que impactó a los hombres de dos formas; ya sea con temor o con enojo. En diferentes espacios—sobre todo escolares—donde he participado ofreciendo conferencias y charlas sobre hombres y feminismo desde el 2017, con frecuencia los hombres me preguntan cuál es la forma más adecuada de hablar con mujeres y personas de minorías sexuales y de género, pues sienten “miedo” de ofender a alguien y de que sean “funados” en redes sociodigitales o castigados en sus instituciones y lleguen a perder

su trabajo. También he participado en grupos y talleres de hombres que tienen un genuino interés por “deconstruirse” y encarnar las lógicas de la igualdad, que buscan abandonar sus pactos o encontrar otras formas de pactar³.

³ Ver, por ejemplo, la cuenta de Instagram @laboratoriopara_vatos

Pero, por otro lado, hemos visto la expansión de la *manófera* (García-Mingo y Díaz, 2022), como ya lo he señalado en páginas anteriores, y que comprende un sinnúmero de nichos digitales en donde sobre todo hombres expresan su desagrado por la lucha feminista y LGBTQ+, pugnan por la necesidad de roles tradicionales de género, de la existencia de dos sexos biológicos claramente diferenciados e intentan sostener que el patriarcado es un mito. Los videos de Youtube, los contenidos de podcasts, publicaciones en páginas de Facebook, X y cualquier otra red sociodigital (Gutiérrez Vargas, 2024; Zabalgoitia, 2022), así como los miles de comentarios que se reciben tanto de hombres como de mujeres, denotan una gran cantidad de violencia e intolerancia (por ejemplo, en el llamamiento a “hombres alfa” a estar en “#modoguerra” y a acudir a “contramarchas el 8 de marzo”⁴) que se opone a los avances de los feminismos y de la perspectiva de género y que lleva a preguntar sobre los procesos emocionales de quienes sostienen estos discursos. Como arguye Botello (2017), el enojo en hombres jóvenes está fuertemente implicado en la violencia de género que ejercen. Con esto lo que intento demostrar es que los discursos sobre la igualdad sexogenérica han provocado dos patrones emocionales que, a su vez, han generado dos formas de

⁴<https://www.facebook.com/groups/720805100212525>

organización de los hombres. Por un lado, el miedo que vincula a los hombres con la agenda de la igualdad, y por el otro, el enojo que acerca a los hombres a lógicas conservadoras y antiderechos. Así, estamos ante discursos en competencia, prácticamente polarizados, que crean un heteroglosia importante de deshebrar y que se juegan en diferentes niveles y aspectos de la vida cotidiana.

Conclusiones: hacia una política ontológica en los estudios de masculinidad

La propuesta de Fernández (2015) resulta imposible. ¿Cómo es que los hombres podemos abandonar nuestros cuerpos si no es a través del suicidio—como lo hizo Poulain de la Barre en el siglo XVIII—o de la transición de género—como lo hizo R.W. Connell a finales del siglo XX?— Tal vez la apuesta teórico-metodológica de los estudios de masculinidad no está en seguir citando estudios sobre masculinidad, ni en definir a los hombres a través de lo masculino de las prácticas de género, ni en provocar suicidios o transiciones colectivas, sino en tensionar las formas en que lo masculino participa en procesos de encarnación de las desigualdades y la violencia.

Una apuesta teórico-metodológica que oriente este campo de estudios para contribuir académica y políticamente a la igualdad y a la eliminación de las desigualdades pondrá en el centro de su preocupación no solo la relación que los hombres tenemos con el poder, sino los procesos socioculturales y subjetivos que

permiten constituir cierta orientación y mirada en el mundo. Es decir, tendríamos que preocuparnos por los procesos de encarnación resultado del patriarcado para centrar nuestra atención sobre el cuerpo, en tanto objeto y sujeto de la cultura, reconocer la fuerza del patriarcado en las prácticas que tenemos los hombres y las formas en que esas prácticas nos afectan y afectan a otras. Dichas prácticas se viven en el cuerpo en tanto son ejecutadas por él, pero también contienen un sedimento afectivo: las prácticas producen emociones. Esto invita a los hombres a preguntarnos sobre nuestras prácticas políticas, sobre la manera en que llevamos lo íntimo a lo público, en que se teje lo personal y lo político, pero, sobre todo, en cómo afectamos a grupos históricamente marginados por nuestra mirada. Invita a una nueva politización de lo masculino que ponga en tela de juicio la forma en que miramos y practicamos y las emociones ahí implicadas.

La pregunta no radica en qué teorías y métodos usamos, sino en los principios epistemológicos y políticos que guían la perspectiva metodológica. ¿Las categorías teóricas de las que dependen los estudios de masculinidad pueden alimentar una visión crítica a los mismos? ¿Son capaces de guiarnos hacia la des-tautologización? La pregunta es sobre la capacidad de este campo de estudios para criticarse a sí mismo. Como sugieren Azpiazu (2017) y Gruenberg y Saldivia (2022), se trata de entender la mirada que el espacio simbólico de la masculinidad nos confiere y las prácticas que esa mirada habilita. Me parece que la apuesta en los estudios de masculinidad tiene que dirigirse a tensionar sus posiciones políti-

cas y éticas y contrastarlas con las de las miradas feministas, LGBTQ+/queer/cuir y decoloniales que han permitido vislumbrar algunas lógicas y alcances del patriarcado en su vínculo con la cis-generidad y la heteronorma. Tal vez se trata de construir una mirada anti-cisheteronormativa que guíe prácticas anti-patriarcales.

Esto, por supuesto, tiene implicaciones ontológicas que implican la ética y la política, pues para esto, los hombres tenemos que cuestionar lo que vemos y cómo lo vemos, asumir que nuestra mirada y nuestras prácticas reproducen lógicas de poder que mantienen la desigualdad y la injusticia. Regresemos a las preguntas sobre la justicia social, la igualdad sustantiva y la equidad que las prácticas feministas y queer interpelaron al sujeto de la masculinidad, aunque esto implique abandonar las categorías a las que tanto nos hemos acostumbrado. Preguntémonos colectivamente sobre ese sujeto, sus supuestos, sus formas de pactar y sus alcances, sobre su mirada, sus prácticas y la manera en que estas se extienden en diferentes campos sociales. Una mirada ética sobre nuestra metodología podría apostar por el abandono de ciertas categorías analíticas -como la de *masculinidades*, propuesto por Amuchástegui (2006) hace 20 años-, por la incorporación de otras -como la de *antipatriarcales*-, pero, sobre todo, por el cuestionamiento permanente de las maneras en que los privilegios y sus significados se encarnan y les dan forma a nuestros cuerpos. Esta sería una forma no de abandonar al cuerpo masculino, como sugiere Fernández (2015), pero sí de transformarlo y con ello, posiblemente al propio campo de estudios de la masculinidad.

Referencias

- AHMED, S. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Duke University Press.
- AMORÓS, C. (1992). Notas para una teoría nominalista del patriarcado. *Asparkia*, 1, 41-58. <https://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/412>
- AMUCHÁSTEGUI, A. (2006). ¿Masculinidad(es)? Los riesgos de una categoría en construcción. En G. Careaga y S. Cruz Sierra (Coords.), *Debates sobre masculinidades: poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*. (pp. 159-181). UNAM.
- ANDERSON, E. (2005). Orthodox and Inclusive Masculinity: Competing Masculinities among Heterosexual Men in a Feminized Terrain. *Sociological Perspectives*, 48(3), 337-355. <https://doi.org/10.1525/sop.2005.48.3.337>
- ARIZTÍA, T. (2017). La teoría de las prácticas sociales: particularidades, posibilidades y límites. *Cinta de Moebio*, 59. 221-234. <https://10.4067/S0717-554X2017000200221>
- AZPIAZU CARBALLO, J. (2024). *Masculinides y feminismo*. Virus editorial.
- BAJTIN, M. M. (1999). *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI
- BERGER, P. L. Y LUCKMANN, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores.
- BLAZQUEZ, N. (2010). Epistemología feminista: temas centrales. En N. Blazquez, F. Flores y M. Ríos (Coords.), *Investigación Feminista: Epistemología, Metodología y Representaciones Sociales* (pp. 21-38). UNAM.

- BLUMER, H. (1969). *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. University of California Press.
- BOTELLO LONNGI, L. (2017). Análisis del “enojo” del varón en el contexto de la violencia contra las mujeres para trazar un marco de construcción de responsabilidad. *Masculinidades y Cambio Social*, 6(1). 39-61. <https://doi.org/10.17583/mcs.2017.1923>
- BOURDIEU, J. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.
- BOURDIEU, J. Y PASSERON, J. C. (2001). *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Editorial Popular.
- BRIDGES, T. Y PASCOE, C. J. (2014). Hybrid Masculinities: New Directions in the Sociology of Men and Masculinities. *Sociology Compass*, 8(3), 246-258. <https://10.1111/soc4.12134>
- BURIN, M. (2000). Atendiendo el malestar de los varones. En M. Burin y I. Meller (Comps.), *Varones. Género y subjetividad masculina* (pp. 339-370). Paidós
- BUTLER, J. (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, 40(4). 519-531. <https://doi.org/10.2307/3207893>
- BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Paidós.
- BUTLER, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- CONNELL, R. W. (1995). *Masculinities*. University of California Press
- CONNEL, R. W., HEARN, J. Y KIMMEL, M. S. (2005). Introduction. En M. S. Kimmel, J. Hearn y R. W. Connell (Eds.), *Handbook of Studies on Men & Masculinities* (pp. 1-13). SAGE Publications.

- CONNEL, R. W. Y MESSERSCHMIDT, J. W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19(6), 829-859. <https://www.jstor.org/stable/27640853>
- CRUZ SIERRA, S. (2010). Prefacio: Amistad e intimidad masculina. En I. Lozano Verduzco, M. Fernández Chagoza y M. A. Vargas Urías, *La caracterización de las redes de amistad de varones jóvenes: su impacto sobre la violencia*. (pp. 9-16). GENDES.
- CSORDAS, T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47.
- DAVIES, B. Y HARRÉ, R. (1990). Positioning: The Discursive Production of Selves. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 20(1), 43-63. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.1990.tb00174.x>
- DE BARBIERI, T. (1992). Sobre la categoría de género; una introducción teórico-metodológica. En R. Rodríguez, *Fin de siglo. Género y cambio civilizatorio* (pp. 111-128). Editorial Isis.
- DRULLARD, M. (2023). *El feminismo ya fue*. Ona Ediciones.
- FERNÁNDEZ RIUS, L. (2010). Género y ciencia: entre la tradición y la transgresión. En N. Blazquez Graf, F. Flores Palacios y M. Ríos Everardo (Coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 79-110). UNAM.
- FERNÁNDEZ CHAGOYA, M. (2015). Hombres feministas: el escándalo de renunciar a la masculinidad. En M. J. Rodríguez-Shadow y B. Barba Ahuatzín (Eds.), *Trabajo y violencia. Perspectivas de género* (pp. 66-87). Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- FERNÁNDEZ CHAGOYA, M. (2016). Hombres en el feminismo: zigzaguar entre lo público y lo privado. Construyendo un método de inves-

- tigación para analizar la masculinidad. En T. E. Rocha Sánchez e I. Lozano Verduzco (Comps.), *Debates y reflexiones en torno a las masculinidades: Analizando los caminos hacia la igualdad de género*. (pp. 47-58). UNAM.
- FERNÁNDEZ CHAGOYA, M. (2023). ¿Qué es el feminismo pop y cómo nos afecta? Apuntes desde un feminismo old fashion para recuperar el proyecto de emancipación. *Brújula Ciudadana*, 149, 1-10.
- FLOOD, M. (2022). Los varones y el #MeToo: cómo responden los varones a la militancia antiviolencia. En C. Gruenberg y L. Saldivia Menajovsky (Eds.), *Masculinidades por devenir: teorías, prácticas y alianzas antipatriarcales post #MeToo* (pp. 21-36). Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- FOUCAULT, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI editores.
- FOUCAULT, M. (1992). *Microfísica del poder*. La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (2003). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI editores.
- GARCÍA-MINGO, E. Y DÍAZ, S. (2022). *Jóvenes en la manosfera. Influencia de la misoginia digital en la percepción que tienen los hombres jóvenes de la violencia sexual*. Centro Reina Sofía Sobre Adolescencia y Juventud, FAD.
- GUBA, E. G. Y LINCOLN, Y. S. (2013). Controversias paradigmáticas, contradicciones y confluencias emergentes. En N. K. Denzin e Y. S. Lincoln (Comps.), *Manual de investigación cualitativa Volumen II. Paradigmas y perspectivas en disputa* (pp. 38-78). Gedisa.

- GUTIÉRREZ VARGAS, J. R. (2024). En nombre de la evidencia: la conformación de ideologías masculinas en YouTube a través de la retórica “objetiva” antifeminista. *La Manzana de la Discordia*, 17(1). <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v17i1.12607>
- GUTTMAN, M. C. (1997). Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity. *Annual Review of Anthropology*, 1(26), 385-409. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.26.1.385>
- GUTTMAN, M. C. Y VIVEROS VIGOYA, M. (2005). Masculinities in Latin America. En M. S. Kimmel, J. Hearn y R. W. Connell (Eds.), *Handbook of Studies on Men & Masculinities* (pp.114-128). SAGE Publications.
- GRUENBERG, C. Y SALDIVIA MENAJOVSKY, L. (2022). Masculinidades y utopías: imaginando nuevas alianzas antipatriarcales. En C. Gruenberg y L. Saldivia Menajovsky (Eds.), *Masculinidades por devenir: teorías, prácticas y alianzas antipatriarcales post #MeToo* (pp. 1-21). Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- HARDING, S. (2010). ¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de vista feminista. En N. Blazquez Graf, F. Flores Palacios, M. Ríos Everardo (Coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 39-66). UNAM.
- HEARN, J. (2013). Methods and Methodologies in Critical Studies on Men and Masculinities. En B. Pini y B. Pease (Eds.), *Men, Masculinities and Methodologies* (pp, 26-38). Palgrave Macmillan.

- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (2023). *Mujeres y Hombres en México 2021-2022*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- JONES, D. Y FABBRI, L. (2022). Prólogo. En C. Gruenber y L. Saldivia Menajovsky (Eds.), *Masculinidades por devenir: teorías, prácticas y alianzas antipatriarcales post #MeToo* (pp. IX-XVIII). Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- KAUFMAN, M. (1999). Men, Feminism, and Men's Contradictory Experiences of Power. En J. A. Kuypers (Ed.), *Men and Power* (pp. 59-83). Fernwood Books.
- MEAD, G. H. (1972). *Mind, self and Society from the standpoint of a social behaviorist*. University of Chicago Press.
- NATERAS, J. O. (2013). Socialización. En S. Arciga Bernal, J. Juárez Romero y J. Mendoza García (Coords.), *Introducción a la Psicología Social* (pp. 51-88). Porrúa.
- NÚÑEZ NORIEGA, G. (2007). La producción de conocimientos sobre los hombres como sujetos genéricos: reflexiones epistemológicas. En A. Amuchástegui e I. Szasz (Coords.), *Sucede que me canso de ser hombre... Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México* (pp. 39-72). El Colegio de México.
- NÚÑEZ NORIEGA, G. (2017). *Abriendo Brecha. 25 años de estudios de género de los hombres y masculinidades en México (1990-2014)*. CONACYT-CIAD.
- PARRINI, R. (2012). ¿Existe la masculinidad? Sobre un dispositivo de saber/poder. *Las disidentes, colectivo artístico*.

- <https://lasdisidentes.com/2012/02/01/existe-la-masculinidad-sobre-un-dispositivo-de-saberpoder/>
- PATEMAN, C. (1996). Críticas feministas a la dicotomía público/privado. En C. Castells (Comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*. (pp. 31-52). Paidós.
- PRECIADO, B. (2005). Multitudes queer. Notas para una teoría de los “anormales”. *Nombres, Revista de Filosofía*, 19, 157-166. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2338/1275>
- RAMÍREZ RODRÍGUEZ, J. C. (2006). ¿Y eso de la masculinidad?: apuntes para una discusión. En G. Carega y S. Cruz Sierra (Coords.), *Debates sobre masculinidades. Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía* (pp. 31-56). UNAM.
- REPO, J. (2015). *The Biopolitics of Gender*. Oxford University Press.
- SCOLLON, R. (2003). Acción y texto: para una comprensión conjunta del lugar del texto en la (inter)acción social, el análisis mediato del discurso y el problema de la acción social. En R. Wodak y M. Meyer (Comps.), *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 205-266). Gedisa.
- SEGATO, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo.
- SEGATO, R. L. (2020). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo libros.
- TENA GUERRERO, O. (2010). Estudiar la masculinidad, ¿para qué? En N. Blazquez Graf, F. Flores Palacios y M. Ríos Everardo (Coords.),

Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales (pp. 271-292). UNAM.

TENA, O. (2014). La incorporación del trabajo con hombres a la agenda feminista. En T. E. Rocha e I. Lozano (Comps.), *Debates y reflexiones en torno a las masculinidades: analizando los caminos hacia la igualdad de género* (pp. 16-30). UNAM.

VAN DIJK, T. A. (2013). *Discurso y Contexto: Un enfoque sociocognitivo*. Gedisa Editorial.

VIVEROS, M. (1998). Perspectivas latinoamericanas actuales sobre la masculinidad. *Segundo Congreso Latinoamericano Familia Siglo XXI Tomo II* (pp. 13-36). Alcaldía de Medellín.

WETHERELL, M. (2012). *Affect and emotion: A New Social Science Understanding*. SAGE Publications.

La cartografía subversiva como herramienta de la praxis espacial lesbiana

Subversive Cartography as a Tool of Lesbian Spatial Praxis

Montserrat Vanessa Quintana López

EL CUERPO COMO DISPOSITIVO DE ENUNCIACIÓN
NO DISCURSIVA. MATERIALIDAD EXPANDIDA Y
AGENCIAMIENTO SITUADO EN LA
PERFORMANCE LATINOAMERICANA

THE BODY AS A NON-DISCURSIVE APPARATUS OF
ENUNCIATION. EXPANDED MATERIALITY AND
SITUATED AGENCY IN LATIN AMERICAN
PERFORMANCE

DANIELA BERTOLINI

“Su pudor y mi inexperiencia”. el ciclo de la menstruación en la Ciudad de México porfiriana

“Her Reticence and My Inexperience”. The Menstrual Cycle in Porfirian Mexico City

Fausto Eduardo Gómez García

**REPRESENTACIÓN DE MUJERES MEXICANAS EN
FOTOGRAFÍAS DEL SIGLO XIX**

**REPRESENTATION OF MEXICAN WOMEN IN 19TH
CENTURY PHOTOGRAPHS**

SILVANA BERENICE VALENCIA PULIDO

**Construyendo sororidad: experiencias desde el taller de
género de la preparatoria Emiliano Zapata, BUAP-méxico**

**Building Sorority: Experiences from the Gender Workshop at
Preparatoria Emiliano Zapata-México**

Rosa Patricia Muñoz Gutiérrez
Gabriela Jiménez Bandala

**VOCES, MEMORIAS Y RESISTENCIAS DE MUJERES
EN ALCANFORES, CHIAPAS: GENTRIFICACIÓN
VERDE Y PERSISTENCIA DE LAS
DESIGUALDADES DE GÉNERO**

**VOICES, MEMORIES AND RESISTANCES OF WOMEN
IN ALCANFORES, CHIAPAS: GREEN
GENTRIFICATION AND THE PERSISTENCE OF
GENDER INEQUALITIES**

*MARTHA YURITZIA GALERA MORALES
ANGÉLICA AREMY EVANGELISTA GARCÍA*

La cartografía subversiva como herramienta de la praxis espacial lesbiana

Subversive Cartography as a Tool of Lesbian Spatial Praxis

Montserrat Vanessa Quintana López¹

¹ Universidad Nacional Autónoma de México, México.
Correo electrónico: vane.lopqu@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv.v7i64.8306>

Resumen

El siguiente trabajo tiene como objetivo exponer la relación entre dos trabajos cartográficos publicados de manera autónoma durante los últimos dos años: uno dedicado a cartografiar espacialmente los actos de lesbocidios en América Latina, y otro a visibilizar el activismo lésbico en México.

Desde mi primer trabajo publicado en 2022 “Propuesta para una Geografía Lésbica Mexicana” (Quintana López, 2022), he reiterado mi compromiso en poner a la vista y seguir planteando cómo las espacialidades lésbicas se producen a través de numerosos encuentros, activismos, prácticas y tejidos sociales en el territorio mexicano.

Palabras Clave: Cartografía subversiva, praxis espacial lésbica, geografía lésbica, violencias, resistencias

Abstract

This paper aims to analyze the relationship between two cartographic projects I have developed independently over the past two years. The first seeks to spatially visualize acts of lesbicide in Latin America, while the second focuses on mapping lesbian activism in Mexico.

Since my first publication in 2022, *Proposal for a Mexican Lesbian Geography*, I have maintained a commitment to making visible and problematizing how lesbian spatialities are constructed through various encounters, activisms, practices, and social fabrics within Mexican territory. This work reflects on cartographic methodology as a tool of resistance and documentation of lesbian experiences, as well as its potential to generate situated knowledge from feminist and dissident perspectives.

Keywords: Subversive cartography, Lesbian spatial praxis, Lesbian geography, Violence, Resistance

RECEPCIÓN: 24 DE SEPTIEMBRE DE 2025/ACEPTACIÓN: 19 DE MARZO DE 2026

Introducción

Nombrar y visibilizar las in/justicias espaciales de las mujeres lesbianas ha sido una tarea ardua que ha registrado las geografías lésbicas, corriente geográfica que funge como un parteaguas para entender el contexto espacial de la praxis lesbiana. Sin embargo, la mayoría de los trabajos de manera metodológica no contienen mapas o cartografías en las investigaciones realizadas dentro de esta corriente (Browne y Ferreira, 2018).

El uso de la cartografía desempeña en este trabajo una herramienta geográfica para poder visibilizar las violencias hacia las mujeres lesbianas, así como las resistencias de estas mujeres en los espacios que se constituyen a través de su visibilización; utilizar el uso de la cartografía para subvertir la práctica hegemónica y convencional de mostrar el espacio socialmente producido demuestra contener una connotación de soporte crítico individual y colectivo para reconocer de qué forma las mujeres lesbianas también han construido espacios a través de la resistencia y del tejido colectivo.

Hablar de una praxis espacial lesbiana es recordarnos a nosotras las lesbianas que enunciar desde nuestra existencia constituye una fuente de conocimiento a través de nuestras experiencias y prácticas para transgredir la institucionalización de la

heterosexualidad y desequilibrar el poder de los hombres sobre las mujeres (Rich, 1996). No obstante, debido al sistema heteropatriarcal en el que se sustentan las sociedades, las lesbianas han sido violentadas y marginalizadas; y en este trabajo se pretende mostrar una de las prácticas violentas hacia las mujeres lesbianas: el asesinato de mujeres lesbianas por el hecho de serlo, el

² Este término varía según la región, se le nombra como lesbicidio, lesbocidio, lesbofemicidio. Para este trabajo el vocablo que usaremos será el último.

lesbofemicidio². Esta acción violenta no está constituida como una tipificación de delito en ningún país de América Latina,

pero el hecho de que no exista en las leyes no quiere decir que no se estén llevando a cabo crímenes de odio contra las mujeres lesbianas en diferentes espacios. Evidenciar este fenómeno de forma espacial es contribuir a dar visibilidad a lo que llama Libertad García (2022) “*continuum* de violencia lesbofeminicida [...] el riesgo de ser lesbiana en nuestras sociedades latinoamericanas”.

Sin embargo, dentro de este trabajo también se tiene el carácter de reconocer las reivindicaciones espaciales de las mujeres lesbianas en el territorio mexicano, que no solo se quedan en el concepto de su participación en el derecho a la ciudad (Lefebvre, 1968) sino de su participación por medio de redes virtuales y materiales para conseguir la apropiación comunicativa y simbólica en diferentes espacios. La escala urbana es importante, pero no es solo la única escala que atraviesa a las mujeres lesbianas en su cotidianidad.

También se toma en cuenta desde una mirada crítica, que con base en Binnie y Valentine (1999, como se citó en Silva, 2009), la investigación espacial tiene que superar la barrera de las

metodologías descriptivas del mapeo de espacios lésbicos/gay/queer, emprender una lectura que evidencie las formas de exclusión y marginación deben extenderse a debates más amplios. No obstante, confío que este primer trabajo, por descriptivo que sea, fuese una base de disrupción metodológica y teórica en la académica para futuros trabajos cartográficos alrededor de las espacialidades lésbicas.

Cartografía de la violencia

La producción espacial de la violencia hacia las mujeres lesbianas se ha construido en las bases del patriarcado que deshumaniza, odia y ve como un peligro a aquellas mujeres que representan un peligro para mantener su orden hegemónico. La lesbofobia como práctica y discurso signifiante como la repulsión hacia las mujeres lesbianas se produce a través de la violencia que se materializa desde invisibilizar a las lesbianas hasta el justificar ese sistema como “forma de control y de opresión a las mujeres por salirse de su condición genérica” (Alfarache, 2012).

Al hablar de las violencias que les atraviesan a las mujeres es mencionar los focos rojos que se localizan de manera simbólica y material y que se registran desde el ámbito privado y público; la invisibilidad de la existencia lesbiana ha propiciado la forma de crear, producir y vivir una vida diferente del régimen heterosexual, la producción del espacio heterosexual existe porque existe un régimen que silencia las voces que reclaman la

diferencia. Por eso es que una de las luchas políticas más persistentes de las lesbianas ha sido su “invisibilidad” social, histórica y espacial (Wolfe, 1997). Como explica Alfarache (2012) “los abusos y la violencia contra las lesbianas suelen ocultarse tras un velo de silencio, miedo e indiferencia”. Por ello, el visibilizar las prácticas espaciales de violencia hacia las mujeres lesbianas es importante, porque se crean herramientas para comprender y aceptar la opresión a las que son sometidas en la vida cotidiana. Esta violencia espacial radica y se sostiene a través de relaciones sociales y de poder que se oponen a la espacialización de la diferencia, esto es, que ataca a las mujeres lesbianas al saber y conocer que sus prácticas sostienen una politización espacial para fragmentar su sistema que se sostiene de una base heterosexual.

El sistema heterosexual ha buscado disciplinar a las mujeres lesbianas desde su invisibilización, la cual se sustenta en el espacio privado, que se refuerza en una violencia psicológica y emocional con base en los insultos y abuso de familiares y en el trabajo o escuela; y en el espacio público en el que tienen que reservarse muestras de cariño y afecto con sus respectivas parejas.

Que las mujeres lesbianas busquen ocultar su identidad tiene implicaciones espaciales que ya han sido estudiadas por Valentine (1993), en el que advierte que, para evitar la hostilidad y la discriminación, las mujeres lesbianas optan muchas veces por no expresarse en determinados lugares y en determinadas etapas de la vida, estableciendo para ellas estrategias de supervivencia. Este último ha significado también la estigmatización

y el desplazamiento del activismo lésbico a espacios periféricos para hablar y entretejer redes de apoyo entre mujeres lesbianas.

El poder elaborar y visibilizar una cartografía que retracte las violencias hacia las mujeres lesbianas no es una tarea fácil, y mucho menos cuando se trata de evidenciar la práctica espacial feminicida, pues es plantear el abandono y la omisión de un Estado al que no le importa proteger a un grupo de mujeres que representa un peligro y cuestionamiento de un orden espacial. Hacer una práctica cartográfica del lesbofeminicidio es comenzar a desordenar espacialmente ese simbolismo patriarcal que delata la falta de justicia social hacia las mujeres lesbianas. El caso de América Latina constata ser una prueba de la falta de derechos y seguridad hacia las mujeres lesbianas, hilando esto, al hecho de que no existen bases de datos gubernamentales oficiales que nos dicten a cuántas compañeras lesbianas les han arrebatado la vida, esta omisión refleja la falta de importancia hacia la vida de las mujeres lesbianas y con ello, a la memoria de las que parecen, no quieren ni nombrar.

La cartografía aquí presentada, se construyó con bases de datos a partir de dos fuentes principales. Por un lado, el artículo académico de Libertad García Sanabria (2022), única sistematización académica existente sobre lesbocidios en América Latina, que se incorporó como base independiente dado que da cuenta del vacío de registro institucional que caracteriza estos crímenes.

Por otro lado, una búsqueda sistemática por país en motores de búsqueda, Twitter y Facebook, utilizando términos como “lesbofeminicidio”, “lesbocidio” y “crimen de odio lesbiana” combinados

con el nombre de cada país, lo que permitió identificar registros de observatorios y organizaciones lésbico-feministas y LGBT como el Observatorio Nacional de Crímenes de Odio LGBT (Argentina), el Observatorio de los Derechos de la Población LGBT (Bolivia), Caribe Afirmativo (Colombia), Movilh (Chile) y TRANSSA (República Dominicana), así como notas periodísticas de medios independientes especializados en diversidad sexual como agenciapresentes.org, letraese.org.mx y acapa.com.br, priorizados sobre medios masivos dado que históricamente ofrecen mayor cobertura de estos crímenes. El corpus final integra 59 registros de 11 países latinoamericanos abarcando el período 1984-2024.

En cuanto a la tipificación de crímenes de odio hacia población LGBT+, solo lo responden unos cuantos países; por ejemplo, Argentina, quien cuenta con un Observatorio Nacional de Crímenes de Odio LGBT, el cual fue creado por la Defensoría LGBT dependiente del Instituto contra la Discriminación de la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires, en articulación con la Federación Argentina LGBT y la Defensoría

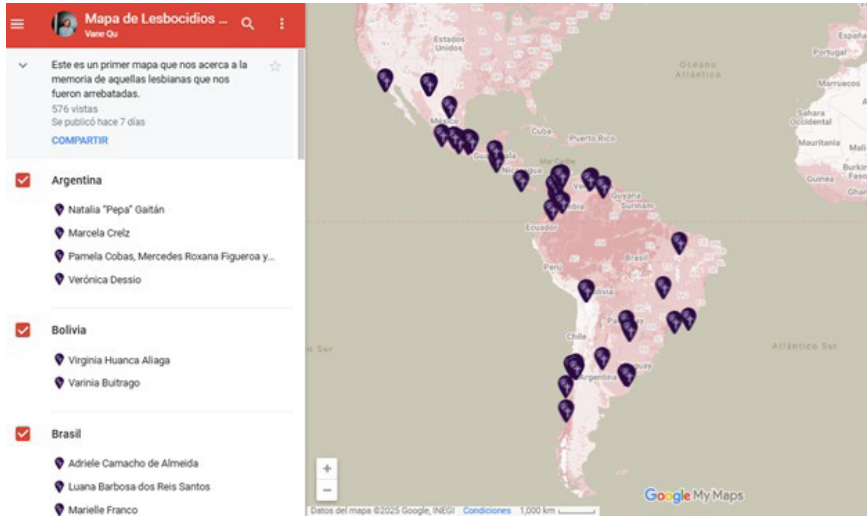
³<https://falgbt.org/crimees-de-odio/> del Pueblo de la Nación, en mayo de 2016³.

En el caso chileno, dentro de la Ley N° 21.212, la cual modifica el Código Penal, sancionan el asesinato de haberse realizado con motivo de la orientación sexual, identidad

⁴ Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1143040>

de género o expresión de género de la víctima⁴. Costa Rica en su Código Penal en el artículo 112 de la Ley 4573 impone una pena al asesinato por motivos de odio a causa de la orientación sexual.

Figura 1. Mapa de lesbofemicidios en América Latina. Presentado en Google MyMaps, 2025.



Fuente: Vanessa Quintana. Mapa de Lesbocidios en América Latina - Google My Maps

De la información investigada se obtuvieron los siguientes datos:

País	Número de asesinatos a mujeres lesbianas registrados
Argentina	4
Bolivia	2
Brasil	4

Chile	9
Colombia	13
Costa Rica	1
Guatemala	2
México	20
Paraguay	2
Venezuela	3

Los datos presentados en la tabla deben leerse en el contexto de un vacío jurídico generalizado en la región: ninguno de los países registrados cuenta con la tipificación específica del lesbofemicidio, lo que evidencia la nula o escasa importancia que los Estados otorgan a la penalización de los crímenes de odio contra mujeres lesbianas.

Desafortunadamente, en el caso mexicano la penalización por crimen de odio por orientación sexual solo se cumple en algunas entidades federativas del país y no se encuentra a nivel federal. Esto se refleja en el subregistro: la base de datos aquí presentada documenta 20 víctimas de lesbocidio en México en 17 eventos entre 2016 y 2024, todos identificados a través de medios independientes como letraese.org.mx y notas periodísticas, ante la ausencia de un registro institucional sistemático a nivel nacional. Destaca que 2019 fue el año con mayor número de casos registrados, con 8 víctimas, y que al menos 3 eventos involucraron ataques contra más de una mujer lesbiana de manera simultánea. Por esto último, de acuerdo con Alfarache (2012) “estas

violaciones constituyen una amenaza y un impedimento para la democracia en el país porque implican la falta de respeto a la dignidad, la libertad y la igualdad de las lesbianas en el país”.

En consecuencia, elaborar una cartografía enfocada en la muerte no se compone de solo visibilizar elementos espaciales o un dato meramente estadístico, sino que mi postura es contribuir a la memoria espacial desde el respeto y desarrollar un marco en el que un mapeo se vincule con la memoria, el afecto y el recuerdo de la deuda histórica que tiene el Estado con las mujeres lesbianas, a su vez con el objetivo de crear un espacio simbólico de la memoria encarnada de las mujeres que fueron asesinadas y así coadyuvar con los espacios virtuales del duelo, esta conmemoración puede ser virtual pero incorpora expresiones culturales y afectivas (Maddrell y Sidaway, 2012).

Ampliar nuestras geografías lésbicas hacia la cartografía de la memoria y del duelo nos dará un panorama de renombrar, de conmemorar y de recordar cómo la existencia lesbiana sigue en una lucha por resistir a la opresión, discriminación y la violencia que nos quiere no solo alejadas de nuestros cuerpos, sino de los lugares o de la vida, y de un sistema que nos quiere heridas y en espacios violentos.

Cartografía de la resistencia

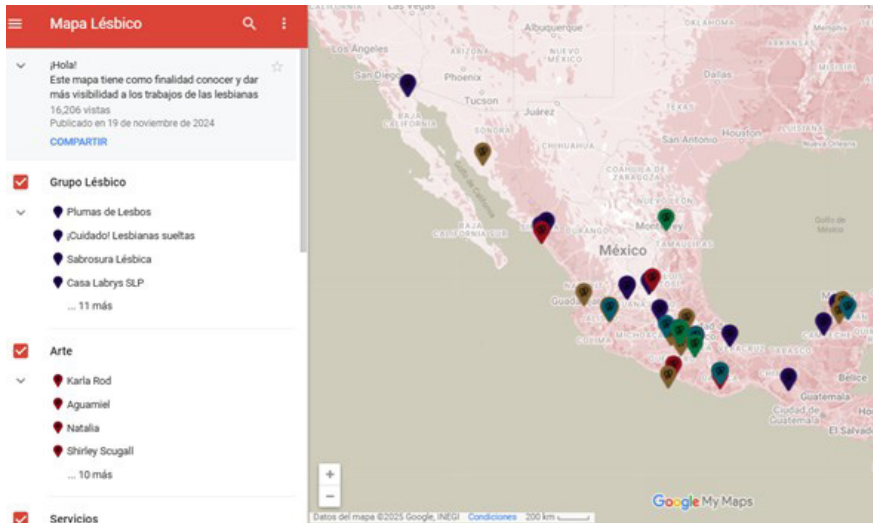
En 2024 me di el trabajo de elaborar un mapa que visibilizara los espacios, servicios, arte y trabajo académico que se encontraban realizando las mujeres lesbianas en territorio mexicano con el fin

de tejer redes y acercarnos entre lesbianas. Me di cuenta de que había una gran cantidad de mujeres lesbianas que buscaban en sus propias entidades federativas servicios proporcionados por otras mujeres lesbianas con el objetivo de remunerar trabajo a otras mujeres que estuvieran en situación de precarización, así mismo, otras buscaban colectivas lésbicas dentro de sus estados y había colectivas que buscaban a lesbianas para la creación de espacios seguros. Esto tenía el propósito no solo de presentar un mapa que visualizara puntos o referencias, sino que transgrediera la cartografía lésbica y representara una de tantas formas en que lo lesbiano se produce como experiencia espacial (Robles, 2017).

Me permito recuperar la tesis de Ángela Robles (2017) *Las palabras son mapas: cartografía para explorar la espacialidad de experiencias lesbianas en Bogotá*, donde la autora emplea el concepto de constelación para usarlo como “herramienta teórica que me permite rastrear la espacialidad de las experiencias lesbianas [...] tanto de la cristalización identitaria de dichas experiencias, así como en contra de la aparente invisibilidad de las mismas”. En este trabajo me propicio a hablar tanto de las experiencias, como de las vivencias y de los aportes de las mujeres lesbianas desde sus espacios como producto de una praxis espacial que se entreteje con la constelación propuesta por Ángela, y que se caracteriza por un compromiso de apropiación del espacio que va desde una aceptación y apropiación corporal, hasta la reunión y el lugar comunitario. Desde una postura de diferenciación las lesbianas configuran espacialmente su lugar en el mundo.

Así surge el siguiente mapa lésbico mexicano:

Figura 2. Mapa lésbico mexicano. Presentado en Google My-Maps, 2024.



Fuente: Vanessa Quintana. [Mapa Lésbico-MyMaps](#).

En este trabajo cartográfico, se visualizan 5 subgrupos:

1. Grupos lésbicos. En el cual se encuentran las colectivas de mujeres lesbianas que construyen espacios de identidad y seguros para otras mujeres lesbianas; hasta este momento (2025) se cuenta con el registro de 15 colectivas con presencia en el norte, centro y sur del país mexicano.
2. Arte. Esta categoría se realiza a partir de dar visibilidad a las mujeres lesbianas que son artistas y que hacen, por ejemplo, ilustraciones desde el modelo digital hasta trabajo

- colaborativo en murales urbanos y rurales; esta subcategoría cuenta con 14 participaciones de mujeres lesbianas artistas.
3. Servicios. El impulso y apoyo al emprendimiento de mujeres lesbianas es un punto importante para el soporte económico continuo en la vida de las mujeres; esta subcategoría tiene como fin estimular la economía de las mujeres lesbianas a través de sus trabajos y servicios (que va desde promover la terapia, así como apoyar negocios veganos, o bien correctoras de estilo, hasta llegar con las que ofrecen servicios educativos, por ejemplo, de cafetería, etc.), esta sección cuenta con 28 participaciones de mujeres lesbianas.
 4. Literatura. Aquí se pueden encontrar a las lesbianas creativas y escritoras, que han publicado desde poemas hasta novelas y que no son muy reconocidas, una oportunidad de conocer proyectos y articular la creación y la escritura; la subcategoría cuenta con 7 participaciones lésbicas.
 5. Trabajos académicos. Esta sección es importante al evidenciar a las lesbianas que se encuentran en el espacio académico y que se atreven y revolucionan este espacio que mantiene un gran orden patriarcal y heterosexual; cuenta con 6 lesbianas registradas.

A partir de esta cartografía se percibe que las lesbianas no solo son víctimas de un sistema que las oprima o que busca visibilizarlas, sino la muestra de la perseveración por la visibilidad de sus cuerpos y de

la construcción de otros espacios, y que esto parte de la reivindicación específica de que los espacios materiales también importan, y que estas se forman a partir de diferentes formas de organización colectiva y comunitaria que resisten a los nodos de desigualdad espacial. Crear espacios lésbicos seguros mediante esta configuración político-espacial consiste en enfrentarse a la marginación espacial a las que son empujadas a estar, pero a su vez, creando relaciones espaciales alternativas y de resistencia (Goh, 2017).

La materialización de espacios lésbicos también mantiene un entramado emocional, muy contrario al duelo o el dolor, que se realiza desde la esperanza, la añoranza y el amor por cimentar otros mundos posibles. Por ello, es indispensable también hablar en estos casos de priorizar la emoción como forma de entender la vida espacial (Davidson y Milligan, 2004) y para entenderla como evidencia del régimen heterosexual como régimen espacial y temporal (Sandoval, 2017).

Si bien existe un marco conceptual de multiterritorialidad propuesto por Haesbaert (2013) para hablar de la posibilidad de tener la experiencia y/o sucesiva de diferentes territorios construyendo el propio, me parece pertinente tenerlo presente pero relacionarlo con la experiencia lesbiana que va acumulando vivencias, sentires, su lugar en el territorio y construirlo desde la constitución de la concientización del cuerpo y del ser-estar en compañía de otras mujeres cerca o lejos de ella.

A través de la cartografía lésbica hablamos más de una multiterritorialidad simbólica que se teje entre redes virtuales y

materialidades, y donde, por ende, se observa un proceso de apropiación del espacio (Haesbaert, 2013), como ejercicio político de las mujeres lesbianas que trabajan desde los márgenes hacia el centro en forma de resistencia al orden heteropatriarcal. Los espacios lésbicos y las redes entre mujeres lesbianas integrarán y formarán una praxis espacial en el que la reivindicación del espacio sea más concreta y, a su vez, más territorial, para poder superar las barreras de las relaciones de poder impuestas por el patriarcado.

La subversión cartográfica en la praxis lesbiana

Subvertir el entramado espacial para resignificar la memoria se convierte en una praxis emancipadora para recordar lo que social e históricamente nos han arrebatado, pero también, para reivindicar el nombre de las lesbianas que prevalecieron en la lucha por su visibilización; y seguir produciendo espacialmente la autogestión y la comunidad lésbica a través de la participación política que nos empuja a seguir fragmentando este sistema desde la diferencia, y a continuar entretejiendo lazos de lucha para desordenar espacialmente el orden patriarcal que busca controlar los cuerpos de las lesbianas y su movilidad en los espacios abstractos y materiales.

En su artículo “*(Hetero)sexing space: lesbian perceptions and experiences of everyday spaces*”, Valentine (1993) menciona que las mujeres lesbianas, al verse capaces de apropiarse, de dominar lugares e influir en el uso del espacio público, mantienen una fuerza expresada en el espacio.

Lo anterior lo leo (y de aquí surge la propuesta) como que una praxis espacial lesbiana será entendida como la fragmentación de un sistema heterosexual causado por la actividad política de las mujeres lesbianas para mantener un reconocimiento espacial constituido desde la diferencia, lo legítimo y lo radical. Teniendo en cuenta que lo político no es el espacio para impugnar identidades ya constituidas; por el contrario, dichas identidades se construyen en relación consigo mismas como parte del proceso político (Massey, 2005).

La cartografía es ya una herramienta para visibilizar la práctica lesbiana, una herramienta para ampliar los espacios para las mujeres (políticos, sociales y culturales) de tal manera que su presencia se constituya en norma y no en excepción (Alfarrache, 2012), y en este marco reconocer el dinamismo espacial de las mujeres lesbianas por entrelazar encuentros físicos y virtuales para crear paisajes de memoria y de resistencia.

Por lo anterior, la cartografía subversiva como un accionar de las mujeres lesbianas para tener la memoria colectiva referida no solo al pasado, sino al presente y al futuro Halbwachs (2004) y como el propósito de conectar protestas moldeadas por las emociones y el espacio. La praxis espacial lesbiana como forma de socavar las desigualdades espaciales a través del potencial subversivo del cuerpo y del territorio.

En un futuro se espera desarrollar y ampliar este trabajo, con base en el discurso en que la violencia atraviesa el cuerpo de las mujeres lesbianas. En esta ocasión se mantuvo un análisis

por encima de los lugares materiales y una cartografía descriptiva, pero se espera abrir un abanico de propuestas para discutir las prácticas violentas a las que son sujetas las mujeres lesbianas; sin embargo, también hablar de las formas en que ellas radicalmente proponen y sitúan espacios de representación.

Bibliografía

- ALFARACHE LORENZO, Á. G. (2012). La construcción cultural de la lesbofobia. Una aproximación desde la antropología. En J. Muñoz rubio (Coord.), *Homofobia: Laberinto de la ignorancia*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM. <https://ru.ceiich.unam.mx/handle/123456789/3207>
- BROWNE, K. Y FERREIRA, E. (2018). *Lesbian geographies*. Routledge.
- DAVIDSON, J. Y MILLIGAN, C. (2004). Embodying emotion sensing space: introducing emotional geographies. *Social & Cultural Geography*, 5(4), 523-532. <https://doi.org/10.1080/1464936042000317677>
- GARCÍA SANABRIA, L. (2022). Lesbofemicidios en Latinoamérica: entre la vitalidad y el riesgo de la existencia lesbiana. *Tramas y Redes*, (4), 231-249. <https://doi.org/10.54871/cl4c4001>
- GOH, K. (2017). Safe Cities and Queer Spaces: The Urban Politics of Radical LGBT Activism. *Annals Of The American Association Of Geographers*, 108(2), 463-477. <https://doi.org/10.1080/24694452.2017.1392286>

- HAESBAERT, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-42. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102013000200001&lng=es&tlng=es
- HALBWACHS, M. (2004). *La memoria colectiva*. Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- LEFEBVRE, H. (1968). *Le droit à la ville*. Anthropos.
- MADDRELL, A. Y SIDAWAY, J. D. (Eds.) (2012). *Deathscapes: Spaces for death, dying, mourning and remembrance*. Routledge.
- MASSEY, D. (2005). *For space*. SAGE Publications.
- QUINTANA LÓPEZ, M. V. (2022). Propuesta para una geografía lésbica mexicana. *Revista Latinoamericana de geografía e género*, 13(1), 253-276. <https://doi.org/10.5212/Rlagg.v.13.i1.0013>
- RICH, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA: Estudis de la Diferència Sexual*, 10, 13-37. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2658057>
- ROBLES, Á. P. (2017). *Las palabras son mapas: cartografía para explorar la espacialidad de experiencias lesbianas en Bogotá* [Tesis de maestría]. Pontificia Universidad Javeriana. <http://hdl.handle.net/10554/38808>
- SANDOVAL PÁEZ, P. F. (2017). *Sentir para desnaturalizar el espacio: Experiencias de mujeres lesbianas en Bogotá* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Institucional UNAL.
- SILVA, J. M. (ORG.) (2009). *Geografias subversivas: Discursos sobre espaço, gênero e sexualidades*. TODAPALAVRA. <https://www.todapalavraeditora.com.br/wp-content/uploads/2019/04/E-book.pdf>

- VALENTINE, G. (1993). (Hetero)sexing space: Lesbian perceptions and experiences of everyday spaces. *Environment and Planning D: Society and Space*, 11 (4), 395-413. <https://doi.org/10.1068/d110395>
- WOLFE, M. (1997). Invisible women in invisible places: The production of social space in lesbian bars. En G. B. Ingram, A. M. Bouthilliette e Y. Retter (Eds.), *Queers in space: Communities, public spaces, sites of resistance* (pp. 301-324). Bay Press.

**EL CUERPO COMO DISPOSITIVO DE
ENUNCIACIÓN NO DISCURSIVA.
MATERIALIDAD EXPANDIDA Y
AGENCIAMIENTO SITUADO EN LA
PERFORMANCE LATINOAMERICANA**

**THE BODY AS A NON-DISCURSIVE
APPARATUS OF ENUNCIATION.
EXPANDED MATERIALITY AND
SITUATED AGENCY IN LATIN
AMERICAN PERFORMANCE**

*DANIELA BERTOLINI*¹

¹ Universidad De Valparaiso, Chile.
Correo electrónico: dbertolinioryan@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv7i64.8314>

Resumen

El presente ensayo examina la tensión entre los procesos históricos de disciplinamiento, la representación del cuerpo “otro”—estructurada por lógicas coloniales, modernas y hegemónicas—y las posibilidades de reapropiación crítica que ofrece el arte contemporáneo, en particular —en ciertos casos— de la *performance* latinoamericana.

A partir de la pregunta, ¿cómo y desde dónde la *performance* latinoamericana hace “hablar” al cuerpo más allá de los lenguajes normativos y hegemónicos?, se propone un abordaje teórico-estético que articula estudios de *performance*, feminismos y pensamiento situado.

Metodológicamente, combina análisis conceptual con estudio de casos de prácticas performáticas latinoamericanas seleccionadas por su centralidad del cuerpo y agenciar nuevas formas de presencia, por su anclaje situacional, materialidad expandida y enfoque feminista-interseccional.

El artículo demuestra que las prácticas performáticas contemporáneas, especialmente en el contexto latinoamericano, funcionan como dispositivo de enunciación no discursiva que, al operar desde la materialidad expandida, subvierte las lógicas normativas de la representación y exhibe los regímenes de violencia –de género, raza y sexualidad– impuestos por la matriz colonial. De este modo, propone categorías situadas que no solo amplían el campo de los estudios de género y de la *performance*, sino además aporta a las epistemologías del Sur tomando como referencia la experiencia de la *performance* latinoamericana. Finalmente, evidencia un desplazamiento de la primacía logocéntrica al reconocer la *performance* como método de conocimiento en el que este se encarna, se siente y se transmite, más allá del lenguaje verbal o escrito.

Palabras clave: cuerpo "otro", performance latinoamericana, materialidad expandida, pensamiento situado, epistemologías del Sur

Abstract

This essay examines the tension between historical processes of disciplining, the representation of the "othered" body—structured by colonial, modern, and hegemonic logics—and the possibilities for critical reappropriation offered by contemporary art, particularly in certain cases of Latin American performance. Guided by the question "how, and from where, does Latin American performance make the body 'speak' beyond normative and hegemonic languages?", it proposes a theoretical-aesthetic approach that brings together performance studies, feminisms, and situated thought. Methodologically, it combines conceptual analysis with case studies of Latin American performance practices selected for the centrality of the body and its capacity to enact new forms of presence, for their situated anchoring, expanded materiality, and feminist–intersectional focus. The article demonstrates that contemporary performance practices—especially in the Latin American context—operate as a non-discursive mode of enunciation which, working through expanded materiality, subverts the normative logics of representation and exposes regimes of violence—of gender, race, and sexuality—imposed by the colonial matrix. In doing

so, it proposes situated categories that not only broaden the fields of gender and performance studies but also contribute to Southern epistemologies by taking Latin American performance as a key point of reference. Finally, it evidences a shift away from logocentric primacy by recognising performance as a method of knowledge in which knowledge is embodied, felt, and transmitted beyond verbal or written language.

Keywords: othered body, Latin American performance, expanded materiality, situated thought, Southern epistemologies

RECEPCIÓN: 21 DE OCTUBRE DE 2025/ACEPTACIÓN: 25 DE MARZO DE 2026

INTRODUCCIÓN

El objetivo principal de este artículo es examinar cómo el cuerpo –históricamente disciplinado y jerarquizado por las lógicas coloniales, modernas y patriarcales– puede ser resignificado en el arte mediante la *performance* contemporánea, particularmente en ciertos contextos latinoamericanos, como dispositivo de enunciación no discursivo capaz de cuestionar los regímenes escópicos –entendidos como sistemas de visualidad que organizan lo visible y lo invisible, produciendo jerarquías de representación– y proponer nuevos modos de existencia política y estética (Nochlin, 2022).

No es posible pensar la insubordinación del cuerpo sin situarla en relación con los condicionamientos sociales y culturales que han configurado las corporalidades históricamente producidas y socialmente diferenciadas. El cuerpo ha sido objeto de regulaciones y sometido constantemente a dispositivos de control instaurados por marcos normativos y estructuras institucionales que definieron su existencia y representación. En este entramado, la dimensión de género resulta central, pues la colonialidad del poder² no solo organizó el trabajo y la raza, sino que también instauró un régimen de género que naturalizó la subordinación de las mujeres y feminizó a los cuerpos colonizados. Este régimen epistémico-político (escópico) definió a los cuerpos feminizados y racializados, y lo situó en una doble condición de vulnerabilidad, como sujetos subalternos dentro de un orden patriarcal (género/sexualidad) y como cuerpos colonizados en un sistema racial jerarquizado (raza/colonialidad). En este sentido, lo escópico no se reduce a lo visual solamente, sino que remite a un régimen epistémico y político que organiza la mirada y produce jerarquías de visibilidad.

A partir de los debates en torno a la colonialidad de la raza y a la colonialidad del género (Quijano, 2019; Lugones, 2024), se vuelve necesario interrogar cómo el arte -desde la *performance*³- opera como campo de resistencia, reapropiación y reinscripción corporal frente a los regímenes de poder.

² Mignolo (2005) denomina colonialidad del poder, a la persistencia de una estructura de dominación más allá del colonialismo histórico, que articula raza, género y conocimiento.

³ En una definición operativa, se entiende por *performance* a las acciones sobre o desde el cuerpo en vivo, situadas en el campo de la producción artística (González Castro, 2016).

En este marco, el artículo interroga la emergencia del “*cuerpo otro*” como categoría filosófica y política de la alteridad, así como su potencial para cuestionar los regímenes escópicos que históricamente lo invisibilizaron, lo redujeron a la pasividad o lo codificaron desde parámetros normativos masculinos, blancos y heterosexuales (Echeverría, 2018). La representación del cuerpo, en consecuencia, ha constituido un campo de disputas estéticas, políticas, epistémicas y ontológicas que interpelan directamente los dispositivos de control y las normativas modernas de la corporalidad (Foucault, 2009; Segato, 2018; Federici, 2022).

Este trabajo se sustenta en un enfoque feminista situado e interseccional que articula un andamiaje teórico interdisciplinar con el análisis de obras, problematizando cómo la colonialidad del poder ha producido categorías corporales y estéticas que aún operan en el presente. Al mismo tiempo, atiende a las formas en que la visualidad hegemónica ha funcionado como dispositivo de poder, así como a las rupturas que dieron lugar al giro corpóreo en el arte contemporáneo (Fischer-Lichte, 2011; Alcázar, 2014).

El texto se organiza en cuatro secciones. En primer lugar, se revisan las genealogías del disciplinamiento del cuerpo (Morña, 2021), mostrando cómo las lógicas coloniales y modernas establecieron jerarquías que distinguieron entre cuerpos plenamente reconocidos, cuerpos parcialmente aceptados y cuerpos “otros” –feminizados, racializados o disidentes–

completamente marginados e invisibilizados. Se introduce la noción de “*cuerpo otro*” como categoría filosófica, vinculada a formas de exclusión social presentes en los relatos oficiales y en la mirada eurocéntrica del arte como relato hegemónico.

En segundo lugar, se analiza la crisis de la representación, evidenciando cómo los discursos del poder se sostuvieron en cuerpos encarnados que legitimaron desigualdades y consolidaron dispositivos de exclusión, y cómo, en este marco, emerge una práctica artística como campo privilegiado para visibilizar corporalidades múltiples que desbordan la pretendida universalidad moderna (Belting, 2010; Giunta, 2018).

A continuación, se examina el giro corpóreo en el arte contemporáneo, cuyo despliegue paradigmático se manifiesta en la *performance*, particularmente en el contexto de ciertas prácticas latinoamericanas contemporáneas –particularmente en clave feminista y decolonial– abordadas a partir del análisis de tres casos chilenos contemporáneos. Este giro se entiende como el desplazamiento de un cuerpo “afectado” a un cuerpo “de afectación”, capaz de desbordar los marcos normativos. La *performance*, al centrar el cuerpo en el foco de la acción, lo inscribe como presencia situada, atravesada por intensidades y relaciones de afecto y afección. El corpus analizado se compone de tres prácticas performáticas contemporáneas desarrolladas en Chile, seleccionadas no por su carácter representativo del conjunto de la *performance* latinoamericana, sino por su pertinencia para problematizar la

relación entre cuerpo, violencia y materialidad en clave feminista y decolonial. En este sentido, se trata de un recorte analítico que permite observar, de manera situada, ciertas operaciones –apropiación, resignificación y simulacro– a través de las cuales el cuerpo deviene dispositivo de enunciación no discursiva.

Finalmente, se propone una reflexión en torno al cuerpo como dispositivo de enunciación no discursiva, subrayando las posibilidades que abren las prácticas performáticas latinoamericanas para pensar corporalidades encarnadas como potencias críticas y productoras de sentido más allá del discurso hegemónico.

GENEALOGÍAS DEL DISCIPLINAMIENTO Y REPRESENTACIÓN DEL CUERPO “OTRO”

El cuerpo constituye, por naturaleza, un territorio problemático, pues en él se intersectan discursos, posicionamientos ideológicos y protocolos disciplinares (Moraña, 2021). A lo largo de la historia ha devenido en objeto de control y disciplinamiento mediante normas, valores, instituciones y prácticas sociales que han influido en su percepción y representación (Foucault, 2009). El cuerpo fue desplazado a la posición de objeto, despojado de agencia, concebido como algo que se posee y controla.

Los dispositivos de control y las normativas modernas de la corporalidad determinaron qué cuerpos eran

reconocidos como sujetos dotados de humanidad, legitimidad, agencia y derechos dentro del marco hegemónico; cuáles lo eran de manera parcial, estigmatizados, aunque tolerados. Cuáles definitivamente, no lo eran –los cuerpos “otros”–, radicalmente despojados de humanidad, animalizados, invisibilizados y desechados (Lugones, 2024).

Referirse al cuerpo “otro” no es un gesto gramatical antojadizo, sino una distinción filosófica vinculada a la alteridad y a la subjetividad. Hablar de “otro” cuerpo remite a una diferencia reconocible que no reduce; en cambio, un cuerpo “otro” plantea una diferencia radical, que desborda las categorías habituales y lo constituye como cuerpo excluido. Estos cuerpos “otros” fueron silenciados y marginados de representar relatos oficiales. En dicha configuración las mujeres, indígenas y negros fueron los principales “blancos” del disciplinamiento y la violencia.

La matriz colonial del poder, además de racializar los cuerpos, encontró en el cuerpo femenino otro eje fundamental de control y explotación (Federici, 2022). En esta línea, Segato (2018) enfatiza, que el proceso colonial no se organizó únicamente en torno al color de piel, sino también según una lógica patriarcal que definió la subordinación de las mujeres. Es precisamente en este cruce entre colonialidad y patriarcado donde emerge lo que Lugones (2008, 2024) conceptualizó como la colonialidad del género. Una categoría sin fundamento ontológico, pero con una eficacia epistémica que

organizó la diferencia sexual como criterio de jerarquización, convirtiéndola en una estructura naturalizada de poder.

En consecuencia, la colonialidad del poder no actuó únicamente a través de la expropiación de la fuerza de trabajo y la imposición de la violencia racial, sino también mediante la producción de estos cuerpos feminizados como categoría estructural de exclusión, y explotación sexual y servil (Echeverría, 2018).

Estas genealogías del disciplinamiento no se limitaron al ámbito político o social, sino que encontraron en las prácticas artísticas un terreno privilegiado de reproducción de la violencia. El arte ha funcionado como otro relato hegemónico que produjo y legitimó representaciones que oprimieron a los cuerpos "otros", operando como un dispositivo de control de la mirada en el que estas violencias se replicaron simbólicamente a través de la desclasificación y la invisibilización (Giunta, 2018).

El cuerpo ha sido un eje central de la práctica artística, representado de innumerables maneras a lo largo del tiempo, siempre condicionados por la mirada occidental (Belting, 2010). Las imágenes configuradas desde epistemologías eurocéntricas, lejos de ser neutrales, consolidaron estructuras de poder que redujeron a los cuerpos a objetos sometidos a una mirada hegemónica.

El régimen escópico moderno constituyó una mirada colonizadora que construyó al "otro" desde un imaginario de subordinación, marcado por su condición de sujeto ontológicamente inferior (Quijano, 2019). De este modo, se evidencia que los relatos del poder no se

sostienen sin cuerpos, sino que requieren soportes encarnados que cumplan y perpetúen su discursiva (Foucault, 2009).

No obstante, este mismo terreno se constituyó como un campo de disputas estéticas y políticas, donde la representación del cuerpo abrió tensiones y resistencias. Así, ante la necesidad de repensar sobre la violencia ejercida sobre los cuerpos, la visualidad experimentó un giro corpóreo que puso en crisis la comprensión cartesiana del cuerpo, situando al arte como interlocutor crítico y clave para cuestionar y subvertir ese paradigma. El cuerpo, que ha devenido en objeto de control y soporte de inscripción de la norma, es también el territorio de resistencia y de transformación de las significaciones socialmente dominantes (Foucault, 2009). A partir de ahí, un nuevo imaginario del cuerpo irrumpió en la sociedad a partir de las reivindicaciones críticas que cobraron fuerza frente a la condición corporal heredada hasta entonces (Le Breton, 2021).

DEL CUERPO HERIDO AL CUERPO MÚLTIPLE: RESISTENCIAS VISUALES

La escisión cartesiana asignó al género masculino el dominio de la razón, estableciendo una separación jerárquica entre mente y cuerpo, operación que afectó particularmente a las mujeres relegándolas a un lugar de inferioridad ontológica y epistemológica. Estas fueron identificadas en los imaginarios más estrechamente con el cuerpo

que los hombres y, en consecuencia, relegadas con mayor intensidad a ser objeto de miradas y deseo (Le Breton, 2021).

Nochlin (2022) señala que el cuerpo femenino, más que cualquier otro, fue explotado y representado en escenas que tenían que ver con el poder de los hombres, a su superioridad y a la diferencia respecto de ellas. Así, se configuró un imaginario que, de manera sostenida, instaló la idea de la debilidad y la pasividad como rasgos “propios” del género, que redujo a las mujeres a la condición de cuerpos disponible para las necesidades de los hombres confinándolas a aparecer en el arte como tema, pero no como creadoras.

La potencialidad política de ciertas prácticas artísticas fue abordada desde una perspectiva centrada en el cuestionamiento de los lugares que social y visualmente se les han asignado a los cuerpos “otros”, así como a la subversión de los parámetros representacionales para desajustar los valores establecidos (Federici, 2022). Estas prácticas abrieron un campo para resignificar la diferencia corporal no como estigma, sino como potencia disruptiva, reconociendo en la representación no solo estrategias de poder, sino también espacios de acción que pueden ser reconfigurados desde la resistencia encarnada.

Ello devino en una intervención crítica dentro de las ten-

⁴ La “colonialidad del ver” de Quijano (2019), es una dimensión específica de la “colonialidad del poder”. Las imágenes dominantes, configuradas desde epistemologías eurocéntricas, lejos de ser neutrales, consolidaron estructuras de poder que legitimaron la exclusión y perpetuaron desigualdades.

siones del régimen escópico moderno/colonial, propiciando desplazamientos que desajustaron la colonialidad del ver⁴ (Quijano, 2019). Ya no se trataba de un cuerpo

interpelado desde el régimen hegemónico, sino de un cuerpo que, desde su interior, lo confrontaba para revelar aquello que se buscaba ocultar, las heridas de una historia atravesada por la violencia, la exclusión y la colonialidad. Así el cuerpo se exhibió de diversos modos que desbordaron los códigos establecidos y generaron nuevas formas de ver, de aparecer y de vincularse.

En esta irrupción de lo múltiple se derrumbó la pretensión universalizante del cuerpo moderno y se manifestó una corporalidad otra que desbordó los regímenes coloniales de control y normatividad. Abordados desde una óptica crítica que tuvo como eje articulador la violencia histórica y su cautiverio en una ideologización represiva, la creación artística propuso cuerpos imperfectos, desafiantes y rebeldes, que desbordaron su materialidad física para exteriorizar los deseos, las memorias del daño y las potencias de resistencia.

En la década de los sesenta, numerosas y numerosos artistas comenzaron a corporizar sus cuerpos para recuperar el control sobre estos, y encarnaron la práctica para decidir desde dónde y bajo qué códigos serían miradas/os. La corporización, como plantea Fischer-Litche (2011) significa que la artista encuentra en su físico-estar-en-el-mundo su fundamento y la condición de su existencia, es decir, que mediante la ejecución física el cuerpo constituye realidad y autorreferencialidad. Estas acciones dieron origen a lo que se ha denominado el "giro corpóreo" en las artes visuales, un desplazamiento que desestabilizó la comprensión establecida y canónica del

cuerpo. Dicho giro significó el paso de un cuerpo “afectado” –objetualizado, pasivo y padeciente- hacia un cuerpo de “afectación” –semiótico, activo y productor de sentido- (Le Breton, 2021). Este desplazamiento puso en crisis la representación del cuerpo adiestrado y trajo a escena al cuerpo político (Belting, 2010) –entendido como lugar de inscripción sensible de relaciones de poder-, al tiempo que instauró nuevos paradigmas que tensionaron la episteme histórica que había definido las formas de representación (Fischer Litche, 2011).

La *performance* se convirtió en el escenario de las más diversas intervenciones orientadas a visibilizar la condición de los cuerpos y a disputar los discursos masculinos, racionalizantes y universalistas sobre los que se construyó la subjetividad moderna. Las artistas performáticas, particularmente las latinoamericanas –eje de este análisis- cuestionaron los roles históricamente asignados a sus cuerpos y denunciaron la necesidad de subvertir la violencia patriarcal no solo en la representación, sino también en el plano político (Federici, 2022).

La cuestión de cómo el cuerpo puede “hablar” permite interrogar críticamente las lógicas representacionales clásicas que redujeron al cuerpo a mero reproductor del discurso oficial. En la *performance*, esa pregunta se corporiza, el cuerpo habla a través de su acción, no desde la palabra; su lenguaje es afectivo, político y visual, y en su potencia expresiva reconfigura las condiciones mismas de lo decible y lo visible. El cuerpo “otro” agenció la capacidad de intervenir críticamente en las

tensiones del régimen escópico, posibilitando al arte poner en escena la idea de que otro relato era posible y que otra subjetividad podía tener lugar. El cuerpo opera como repertorio en acto, portador de saberes táctiles, afectivos y cinéticos; activa memorias históricas –muchas veces subalternizadas por el archivo hegemónico– y las pone en escena, como modos de conocimiento no reductibles a la descripción textual (Taylor, 2015).

ONTOLOGÍAS DEL CUERPO: DE LA PRESENCIA ENCARNADA A LA MATERIALIDAD EXPANDIDA

El recorrido trazado hasta aquí ha mostrado cómo las genealogías del disciplinamiento y la colonialidad del poder configuraron un régimen visual, es decir, un orden epistémico-político que organiza lo visible, lo decible y los modos de ver que clasificó, silenció y jerarquizó los cuerpos, legitimando unos y relegando a otros al estatuto de objetos de control. Sin embargo, este mismo escenario de opresión habilitó la emergencia de resistencias corporales que tensionaron los marcos normativos de representación. La *performance* se erige como un campo privilegiado para pensar el cuerpo como un dispositivo de enunciación no discursiva, capaz de producir acción, pensamiento y resistencia desde su propia materialidad encarnada.

En particular ciertas prácticas performáticas analizadas en este trabajo, al situar el cuerpo desde un lugar de enunciación marcado por el control hegemónico, despliegan un lenguaje propio –no discursivo sino afectivo y visual– que opera en un doble registro. Por un lado, estético, al interrumpir las lógicas de representación hegemónica que han tendido a objetualizar el cuerpo, a inscribirlo en regímenes de visibilidad dominados por la mirada masculina y a universalizar parámetros blancos y heteronormados; por otro lado, abren lenguajes sensibles allí donde el discurso resulta insuficiente para contener las experiencias de violencia histórica que han atravesado sus cuerpos. Por otro lado, político, al inscribir en escena estas memorias de violencia y prácticas de resistencia que interpelan las jerarquías coloniales y patriarcales.

Ciertas acciones performáticas no pueden comprenderse exclusivamente desde las genealogías europeas y norteamericanas, en la medida que emergen en contextos atravesados por la colonialidad, el racismo estructural y el patriarcado. Surge, por tanto, como respuesta directa a dispositivos de dominación concretos que no solo normaron los cuerpos, sino que los violentaron material y simbólicamente. En las prácticas aquí analizadas, el cuerpo se concibe como archivo vivo, en tanto condensa memorias de violencia histórica y experiencias situadas de opresión y, al mismo tiempo, como dispositivo de denuncia y resistencia para hacer visible aquello que la historia oficial intentó borrar. Este cuerpo que actúa en escena

no es signo abstracto, sino cuerpo situado y precarizado, que se vuelve dispositivo de enunciación donde se inscriben heridas patriarcales, cicatrices coloniales y memorias de represión.

En este sentido, la potencia de ciertas prácticas latinoamericanas se encontraría en lo que Walsh (2013) denomina "pensamiento situado", una epistemología que resiste a la pretensión universal de la modernidad y produce conocimiento desde la experiencia encarnada, es decir racializada y generizada. Este pensamiento emerge desde los márgenes del poder global y se construye en diálogo con las condiciones históricas, políticas y afectivas específicas de Latinoamérica y por eso articula necesariamente cuerpo, violencia y resistencia como núcleos inseparables de su potencia política. Desde esta perspectiva, ciertas performances funcionan como un espacio de enunciación corporal que no habla por el cuerpo, sino que hace hablar al cuerpo desde registros no discursivos, múltiples y no normativos.

Estos lenguajes disidentes hacen aparecer la noción de materialidad expandida, entendida como la extensión del cuerpo hacia soportes, signos y materias que exceden su límite orgánico y como categoría crítica para pensar las prácticas artísticas de la región, que desbordan los soportes tradicionales y desplazan el límite entre cuerpo, materia y signo. Se encuentran dentro de estas materialidades expandidas, la sangre, la herida y la cicatriz, comprendidas como extensiones del cuerpo, pues exceden el límite físico de la piel para devenir en signos y lenguajes sensibles propios (Le Breton, 2021).

La sangre, mientras circula dentro del organismo, es fluido biológico; al exponerse, derramarse o exhibirse, pierde su estatuto puramente fisiológico y deviene signo político, en tanto su exposición interrumpe su condición biológica y la reinscribe como lenguaje de la violencia, adquiriendo su condición de materialidad expandida, transformándose en el espacio performático, en lenguaje del dolor. La herida, por su parte, no se reduce a un mero accidente orgánico; si bien la medicina la define como interrupción del tejido –de la piel–, en la *performance* latinoamericana se resignifica, convirtiendo la apertura de la carne en superficie política capaz de interrumpir la normalización del dolor y reinscribirlo en clave de agencia. La cicatriz, en la misma lógica, recuerda la herida; aunque orgánicamente sea un tejido reparado, funciona como archivo vivo que porta las huellas del trauma, recuerda lo ocurrido, insiste en el presente y se proyecta hacia el futuro como memoria encarnada del daño. Así, herida, sangre y cicatriz no operan como simples extensiones del cuerpo o recursos formales, sino como signos de una historia de sometimiento que atraviesa los cuerpos feminizados, racializados y subalternizados.

Este trabajo introduce una dimensión crítica al proponer comprender, la sangre, la herida y la cicatriz como “materialidad expandida” del cuerpo que desborda lo biológico, reconociendo que en el corpus analizado, su manifestación adquiere una densidad singular por su contexto histórico de opresión y lucha. En este marco, se propone pensar el despliegue de la materialidad

expandida desde tres operaciones que corresponden a modos de agencia distintas: apropiación, resignificación y simulacro.

Dichas tipologías visuales pueden rastrearse en las obras de las *performers*⁵ chilenas Perpetua Rodríguez, Gabriela Carmona y Daniela Bertolini

⁵ Se usa "performer" para referirse a quienes realizan obras de performance.

O'R, sin que ello implique agotar el campo de la *performance* latinoamericana. Desde estrategias analíticas, estéticas y políticas, muestran cómo la sangre, la herida y la cicatriz –ya sea en su literalidad, en su desplazamiento simbólico o en su ficcionalización– se convierten en superficies críticas que permiten al cuerpo resistir a los regímenes coloniales y patriarcales de la visualidad y de la materialidad social, al denunciar y exhibir su carácter estructural.

EL CUERPO COMO DISPOSITIVO DE ENUNCIACIÓN NO DISCURSIVA CIERTAS *PERFORMANCES* LATINOAMERICANAS

La "apropiación", como operación de materialidad expandida, sería el gesto de recuperar lo que fue expropiado al cuerpo; su capacidad de decidir sobre sí mismo y de significar. En este registro, el gesto es restituirle su autodeterminación, configurándose como una estrategia que recupera el cuerpo históricamente violentado y lo reinscribe como gesto de agencia.

En esta clave, la *performer* chilena Perpetua Rodríguez trabaja con la operación de la "apropiación" para exponer

la sangre y el corte “real” como recursos de denuncia. El corte en la piel y la sangre expuesta no funcionan como metáforas, sino como signos literales que transforman el cuerpo en archivo vivo que hace visible la agresión en el espacio público. Mientras la colonialidad impuso heridas históricas no elegidas –violencias, esclavización, sometimiento–, Rodríguez se apropia de la herida como decisión consciente. De este modo, el dolor auto infligido se convierte en una crítica que interrumpe la naturalización de la violencia, en lugar de reproducirla. En otras palabras, busca apropiarse del daño desde la literalidad del corte y la sangre que fluye no como un gesto extremo, sino una operación política que busca recuperar la capacidad de decidir sobre el propio cuerpo.

Esta operación se puede ver en las *performances* “Lesbiana” (2019) y “Do not touch please” (2022). En la primera (Fig. 1), la palabra “lesbiana” es inscrita en la piel de Rodríguez con un bisturí. Encarna, de manera radical, la operación de apropiación, pues la artista decide tomar la herida en primera persona para disputar el sentido de la violencia homofóbica y patriarcal que la palabra ha cargado como estigma. En este marco, la sangre y la herida se expone en escena, transformando el insulto –sobre la piel abierta– en denuncia, que se convertirá con el tiempo en cicatriz y huella del acto.

⁶ El término “*cunt*” es una controvertida palabra en inglés generalmente utilizada de forma vulgar y ofensiva con las mujeres, expresando desprecio y hostilidad.

En “Do not touch please” (Fig. 2), Rodríguez se apropia de otro insulto, esta vez más contemporáneo, al inscribir con un corte violento en su espalda, la palabra *cunt*⁶. En este caso, la herida no re-

presenta el dolor, lo encarna; la sangre no remite a un símbolo, sino que opera como signo radical que reinscribe la violencia en clave de resistencias feministas, antirracistas y de las disidencias sexuales.

Tras la apropiación literal de la herida sobre el cuerpo en las acciones de Rodríguez, la noción de materialidad expandida encuentra otro desplazamiento en la operación de la “re-significación”. Dicha operación traslada la violencia material inscrita en los cuerpos hacia registros simbólicos, donde la materialidad expandida de la sangre y cicatriz, se manifiesta a través de pigmentos y telas que actúan como prolongaciones sensibles del cuerpo. Desde esta clave puede situarse la obra de Gabriela Carmona, quien emplea estos materiales cotidianos sin necesidad de exponer la sangre y cicatriz literalmente.

Esto se evidencia en las *performances* “Misoginia” (2020) y “El alma de los pájaros” (2022). En la primera (Fig. 3), Carmona sustituye la sangre por pigmento rojo e interviene su su cuerpo desnudo hasta parecer completamente “ensangrentado”, para luego manchar telas blancas, dejando huella de su existencia y huella de la ausencia de los cuerpos desaparecidos de las mujeres asesinadas. En su obra, la sangre deja de ser fluido invisibilizado para desplazarse semánticamente y devenir huella simbólica que interpela la violencia estructural ejercida sobre los cuerpos feminizados.

En “El alma de los pájaros” (Fig. 4), Carmona vuelve a operar desde la resignificación al evocar los rituales de disciplinamiento histórico –la quema de brujas y la criminali-

zación de saberes femeninos—. Para ello, su cuerpo es cubierto de pintura negra, convirtiéndose en metáfora de la hoguera inquisitorial. No se trata de una mera representación del castigo, sino de un desplazamiento crítico que reconfigura el dolor en una forma de resistencia frente al olvido que amenaza la memoria colectiva. Mientras cubre su rostro con telas que se adhieren a su piel, provoca la desaparición progresiva de su cuerpo, desplazando la acción hacia un plano simbólico que remite al borramiento material de los cuerpos feminizados, a la vez que convoca su memoria como gesto de resistencia.

En ambas obras, Carmona demuestra que la “re-significación” simbólica puede desplazar lo literal, no hay sangre ni corte real, pero sí evocar y reconfigurar la herida histórica y denunciar la violencia estructural de los cuerpos feminizados históricamente violentados.

La tercera operación de la materialidad expandida se manifiesta en el “simulacro”, entendido no como una falsificación de lo real, sino como una estrategia que no imita ni representa, sino que produce realidad, multiplicando las formas posibles de existencia.

La herida opera como materialidad autónoma de sentido que se configura a través del artificio estético, resistiéndose el régimen de lo verdadero impuesto por la modernidad, desmontando la autoridad del modelo y del origen. El “artificio” deja de ser engaño para convertirse, en términos de Echeverría (2018), en lenguaje político de la apariencia que opera como

práctica que convierte la simulación en un gesto de resistencia y supervivencia cultural. El simulacro, entonces, no busca imitar la herida literalmente, sino activar un lenguaje visual que exhibe la potencia crítica de la “ficcionalización consciente” como táctica de desobediencia frente al régimen de verdad colonial.

En este marco se sitúa la obra performática de Daniela Bertolini O’R, donde la sangre, la herida y la muerte se presentan como ficciones críticas que, desde el artificio, revelan la persistencia estructural de la violencia feminicida y racial. En sus performances, “Dios te salve” (2024) y “Pegado a la piel” (2025), el simulacro opera como materialidad expandida que distorsiona y amplifica los signos de la violencia para confrontar los regímenes escópicos coloniales y patriarcales. Así, el artificio visual –como modalidad de simulacro– hace “hablar” al cuerpo, visibilizando la crueldad de los feminicidios y los proyectos de blanqueamiento/eugenesia y exclusión racial.

En “Dios te salve” (Fig. 5), la violencia no se representa como un hecho aislado, sino como parte de una genealogía histórica que se extiende desde la conquista hasta el presente, donde los cuerpos muertos de las mujeres continúan apareciendo en basureros o sitios eriazos, con signos de violación y desmembramiento. En la performance la autora aparece con huellas visibles de agresión –moretones y heridas– simuladas mediante maquillaje, que no buscan reproducir el dolor real, sino hacer visible, desde el artificio, la violencia feminicida, no representada, sino producida como

experiencia visual, activando la memoria del daño sin necesidad de infligirlo. No emerge una escena de victimización, sino una ficción que interrumpe la normalización del feminicidio y desarma la economía del espectáculo de la violencia.

En consecuencia, la operación del simulacro se afirma como una estrategia de materialidad expandida, donde el cuerpo denuncia la violencia histórica que lo atraviesa y abre un lenguaje no discursivo donde no representa la violencia, sino que la reinscribe en un régimen visual donde el gesto de mostrar se sustituye por el de hacer aparecer.

Por su parte, en "Pegado a la piel" (Fig. 6), el simulacro se despliega para visibilizar el proceso histórico del blanqueamiento racial. El gesto de la artista –lavarse la piel con una escobilla de ropa–, busca desprenderse del privilegio que su piel blanca encarna, la fricción abre una herida maquillada, visible y ficcional, que expone la violencia racial. Denuncia que la blanquitud no es una condición natural, sino una construcción colonial que se impone como norma, se inscribe en los cuerpos y los violenta. Aquí el simulacro funciona como mecanismo que no oculta, sino que denuncia.

La artista se lava la piel blanca para confrontar al opresor que lleva pegado en su piel; pero el intento de "desblanquear" no se consuma, acentúa la diferencia y evidencia la imposibilidad de su limpieza. En este sentido, la performance dramatiza la tensión entre el mandato de pureza y la imposibilidad de desprenderse del signo colonial. Desde una clave decolonial el

simulacro se configura como contra-mirada al transformar el acto de lavarse en proceso de descolonización afectiva; el cuerpo ya no reproduce la norma, la confronta desde su propia piel.

En la apropiación literal, vista en las acciones de Perpetua Rodríguez, el cuerpo se expone en su organicidad para apropiarse del daño y convertirlo en inscripción política. En la resignificación simbólica, ejemplificada por Gabriela Carmona, la sangre se desplaza hacia pigmentos, telas y huellas, resignificando la violencia material en memoria colectiva y en fuerza de resistencia. En el simulacro ficcional, en la obra de Daniela Bertolini O´R, la herida se performa como artificio produciendo una “experiencia de herida” que confronta tanto la violencia feminicida como los mecanismos de blanqueamiento racial.

En síntesis, la noción de materialidad expandida en la performance latinoamericana permite comprender cómo la sangre, la herida y la cicatriz se reinscriben en registros diferenciados –apropiación, resignificación y simulacro– que critican los regímenes coloniales y patriarcales, desde la visualidad. Estas tres categorías, aplicadas a la performance, se presentan aquí como una elaboración propia, constituyendo un marco para analizar obras latinoamericanas. Estos tres registros muestran que la materialidad expandida no es unívoca, sino que configura una cartografía de estrategias donde el cuerpo no es un mero soporte ni un simple objeto representacional, sino un territorio de inscripción en el que se condensan memorias coloniales, violencias patriarcales y prácticas de resistencia.

En su despliegue, el cuerpo deviene archivo vivo y lenguaje insurgente, capaz de hablar más allá del discurso normado mediante huellas, cicatrices, afectos y deseos que desestabilizan el régimen de visibilidad moderno-colonial. Así estas prácticas performáticas revisadas no se limitan a mostrar, sino en hacer hablar al cuerpo por fuera del régimen escópico colonial-patriarcal.

CONCLUSIONES: SÍNTESIS DE UN GIRO PERFORMATIVO QUE HACE HABLAR AL CUERPO

La pregunta que guía este trabajo ¿cómo y desde dónde la *performance* latinoamericana contemporánea –en ciertas prácticas– hace “hablar” al cuerpo más allá de los lenguajes normativos y hegemónicos? encuentra una primera respuesta en su lugar de enunciación. En Latinoamérica, el cuerpo no habla como abstracción universal, sino desde territorios

⁷ Gloria Anzaldúa habla del trauma y el dolor de la herida colonial, que no se reduciría solo al acontecimiento histórico de la colonización del “Nuevo Mundo” y de su “descubrimiento”, sino que a una historia de violencia sistémica.

atravesados por la herida colonial⁷, el racismo estructural y la violencia patriarcal. El lenguaje del cuerpo no responde a la racionalidad abstracta de la modernidad, sino que emerge desde registros situados, sensibles y encarnados.

Las prácticas performáticas analizadas en este estudio, hacen “hablar” desde la materialidad expandida –herida, sangre, cicatriz– al producir sentido, lo que interrumpe el silenciamiento histórico y reconoce en sus huellas un pensamiento situado que desafía los lenguajes hegemónicos.

El dolor auto-infligido, las evocaciones simbólicas de la sangre o la ficcionalización de la herida configuran estrategias estéticas y políticas que permiten reunir un *corpus* de obras que configuran una nueva categoría de prácticas críticas de enunciación corporal desde el “sur”, aportando a un campo epistemológico situado donde la memoria individual se enlaza con la experiencia colectiva de los pueblos violentados.

Estas prácticas subvierten los códigos representacionales de la estética occidental: la mirada deja de ser contemplativa para volverse acusatoria; la escena no idealiza el poder, lo denuncia. Desde este lugar, artistas como Rodríguez, Carmona y Bertolini configuran un contra-dispositivo visual que habilita una discursividad contra-hegemónica.

En consecuencia, la *performance* no sustituye al discurso, sino que lo descentra. Lo no discursivo no es un límite del lenguaje ni un vacío, sino expansión que desborda lo decible. Estas prácticas se relacionan con acciones políticas y ritualidades, que transmiten saberes y mantienen vivos recuerdos, desde lo afectivo y lo corporal, más allá del soporte textual, así como afirma Taylor (2015). No se trata de representar el dolor, sino de encarnarlo críticamente para transformarlo en gesto político, que activa corporalidades capaces de restituir dignidad, agencia y potencia. En esta clave, la articulación con la pregunta inicial encuentra una respuesta encarnada en ciertas *performances* latinoamericanas, que hacen “hablar” al cuerpo porque no reproduce el discurso

hegemónico, lo subvierte desde una enunciación situada y plural, afirmándose como dispositivo de enunciación no discursiva capaz de interpelar las matrices coloniales, patriarcales y eurocéntricas, y de proponer modos otros de existencia.

En definitiva, en las prácticas performáticas analizadas aquí, el cuerpo no es traducido a los lenguajes de la modernidad, si no que dejan hablar desde su materialidad expandida y su inscripción histórica. Su aporte consiste en abrir un campo epistemológico propio donde memoria individual y experiencia colectiva se enlazan para imaginar horizontes de vida más allá de la lógica del despojo. La articulación entre cuerpo como dispositivo de enunciación no discursiva, pensamiento situado y materialidad expandida, constituye, en las prácticas analizadas, un marco conceptual de orientación decolonial y feminista que permite pensar al Sur no como mero receptor de categorías sino como lugar de producción de conocimiento.

Figura 1.



Figura 2.



Figura 3.



Figura 4.



Figura 5.

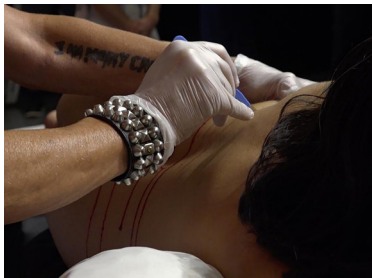
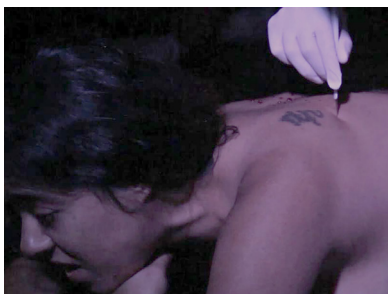


Figura 6.



REFERENCIAS

- ALCÁZAR, J. (2014). *Performance Un arte del yo, Autobiografía, cuerpo e identidad*. Siglo XX editores.
- BELTING, H. (2010). *Antropología de la imagen*. Katz Editores.
- ECHVERRÍA, B. (2018). *Modernidad y blanquitud*. Ediciones Era.
- FEDERICI, S. (2022). *Ir más allá de la piel*. Editores Tinta Limón.

- FISCHER- LITCHE, E. (2011). *La estética de lo performativo*. Abada Editores.
- FOUCAULT, M. (2009). *Vigilar y castigar, Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI editores.
- GIUNTA, A. (2018). *Feminismo y arte latinoamericano. Historias de artistas que emanciparon el cuerpo*. Siglo XXI Editores.
- GONZÁLEZ CASTRO, F. (2016). *Performance Arte en Chile*. Ediciones Metales Pesados.
- LE BRETON, D. (2021). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Prometeo Libros.
- LUGONES, M. (2008). *Género y descolonialidad*. Ediciones del signo.
- LUGONES, M. (2024). *Hacia un feminismo decolonial*. Eterna cadencia.
- MIGNOLO, W. (2005). *La idea de América Latina*. Gedisa Editorial
- MORAÑA, M. (2021). *Pensar el cuerpo. Historia, materialidad y símbolo*. Heder Editorial.
- NOCHLIN, L. (2022). *Mujeres, arte y poder*. Ediciones PAIDO.
- QUIJANO, A. (2019). *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Ediciones del signo.
- SEGATO, R. (2018). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos, Y una antropología por demanda*. Editorial Prometeo Libros.
- TAYLOR, D. (2015). *El archivo y el repertorio. La memoria cultural performativa en las américas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- WALSH, C. (2013). *Pedagogías decoloniales*. Editorial Abya Yala.

“Su pudor y mi inexperiencia”. el ciclo de la menstruación en la Ciudad de México porfiriana

“Her Reticence and My Inexperience”. The Menstrual Cycle in Porfirian Mexico City

Fausto E. Gómez García¹

¹ Universidad Nacional Autónoma de México, México. Correo electrónico: fegomez@colmex.mx

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv7i64.8302>

Resumen

Este trabajo analiza seis tesis sobre la menstruación escritas por alumnos de la Escuela Nacional de Medicina de la ciudad de México durante el Porfiriato (1877-1911). Con base en la historia social del cuerpo y los estudios críticos de la menstruación, examino los discursos médicos e higienistas predominantes en dichos trabajos. El artículo propone que el análisis bacteriológico y la cirugía de ablación de los ovarios promovieron una nueva visión higienista de la menstruación y de su origen. Desde un ejercicio de dominación

patriarcal, estos enfoques reforzaron la idea de que la fisiología femenina definía de forma perenne el rol social subordinado de las mujeres. Por ello, el artículo concluye que estas indagaciones sustentaron las bases de la concepción contemporánea sobre la menstruación en el país.

Palabras clave: menstruación, medicina, historia de las mujeres, cuerpo, Porfiriato

Abstract

This paper analyzes six theses on menstruation written by students at the National School of Medicine in Mexico City during the Porfiriato (1877-1911). Based on the social history of the body and critical studies on menstruation, I examine the predominant medical and hygienist discourses in these works. The article argues that bacteriological analysis and ovariectomy surgery promoted a new hygienist vision of menstruation and its origin. Under patriarchal domination, these approaches reinforced the idea that female physiology perpetually defined women's subordinate social role. Therefore, the article concludes that these inquiries laid the foundations for the modern conception of menstruation in Mexico.

Keywords: menstruation, medicine, women's history, body, Porfiriato

RECEPCIÓN: 29 DE SEPTIEMBRE DE 2025/ACEPTACIÓN: 25 DE MARZO DE 2026

Introducción

Cohibido y atónito frente a los intensos dolores abdominales que sufría una paciente diagnosticada con dismenorrea –menstruación dolorosa–, en 1907, José C. Tamez, alumno de la Escuela Nacional de Medicina, decidió dedicar su tesis al tópico de la “irregularidad de la menstruación”. No es que hasta entonces hubiese sido un tema de su interés personal, pero la impresión del sufrimiento, “ante las dificultades por el pudor de mi cliente y de mi inexperiencia en semejantes casos”, según anotó al margen de su tesis, habían dejado una huella profunda en su memoria. Un recuerdo de una mujer doliente, como lo eran muchas que él seguramente había conocido a lo largo de su vida, y que experimentaban la dismenorrea de forma periódica como un dolor intenso e inmanente y que, a pesar de ello, le había sido hasta entonces completamente desconocido (Tamez, 1907, p. 13).

A lo largo de generaciones, mujeres y niñas han experimentado la menstruación de forma periódica, un encauce del proceso biológico que ocurre tras la pubertad. Sin embargo, la forma de vivirla y significarla se sitúa en contextos históricos determinados. Aunque la pubertad implica diferentes cambios corporales como el crecimiento de los senos y la aparición del acné, y otros de orden psicológico como los cambios de humor, ninguna alteración preocupó tanto a los médicos de principios del siglo pasado como el sangrado visible. Esto era así porque, durante las dos últimas décadas del siglo XIX, dos fenómenos introdujeron

nuevas concepciones científicas sobre la menstruación en la Ciudad de México: el primero fue el descubrimiento de la etiología bacteriana que despertó nuevas insistencias “casi obsesivas” respecto a la higiene personal y el control sobre los fluidos y los desechos corporales (Agostoni, 2005, p. 564; Felitti, 2016, p. 177). El segundo fue la introducción de la ovariectomía quirúrgica —la extirpación de uno o ambos ovarios—, que permitió recabar datos nuevos sobre la fisiología de la ovulación y su relación con el ciclo menstrual. En su conjunto, estas innovaciones alentaron lo que la antropóloga Mary Douglas (1973) denomina una cultura ricamente organizada por ideas de suciedad y purificación.

Los cambios médicos no inmutaron el hecho de que la menstruación siguió siendo una experiencia íntima recluida al mundo femenino de las relaciones madre-hija, al que varones como José Tamez tenían un acceso casi nulo (Brumberg, 1998). Además, a diferencia de la actualidad, la Ciudad de México del cambio de siglo carecía de una Industria de Cuidado Personal Femenino, es decir, de productos manufacturados de oferta amplia como las toallas sanitarias, las copas de silicona y los tampones, que han hecho de la menstruación un nicho económico de los mercados internacionales (Felitti, 2016; Tarzibachi, 2017).

Este artículo es una aproximación inicial a los significados que se otorgaron a la menstruación entre finales del siglo XIX y principios del XX. Valiéndome de las herramientas disciplinarias de la historia, utilizo un *corpus* de seis tesis elaboradas por los alumnos de la Escuela Nacional de Medicina de la ciudad de

México entre 1870 y 1911. Estos trabajos –actualmente resguardados en la Biblioteca “Dr. Nicolás León” del Palacio de la Escuela de Medicina–, nos otorgan diferentes atizbos sobre los cambios y continuidades en los discursos que la clase médica de la ciudad de México elaboró alrededor de las mujeres y sus cuerpos.

Aunque ninguno de los tesisistas citados a lo largo de esta investigación era una autoridad de gran renombre en el campo de la ginecología, pues eran jóvenes que apenas concluían sus estudios profesionales, sus ensayos mostraban casos clínicos que recuperaban “los cánones científicos positivistas europeos”, marcos metodológicos rigurosos y “constantes referencias a los datos de investigaciones extranjeras con el objetivo de validar los resultados obtenidos por los médicos mexicanos”, tal como correspondían a las exigencias positivistas de la época (López Sánchez, 1998, p. 36). En términos teóricos, este trabajo es una investigación de historia social del cuerpo con un enfoque de género, es decir, no analizo el cuerpo como un hecho biológico, sino como una realidad histórica elaborada por discursos que expresan ideas socioculturales sobre la diferencia sexual (Laqueur, 1994; López Sánchez, 1998). También retomo los estudios críticos de la menstruación, que analizan el sangrado mensual como un hecho cultural, y que ha sido utilizado para reforzar ideas relativas a la condición de las mujeres y promover diferentes prácticas que orillan al abuso médico de sus cuerpos (Brumberg, 1998; Felitti, 2016; Tarzibachi, 2017).

La estructura del artículo es la siguiente: el primer apartado analiza la forma en que los nuevos descubrimientos sobre

la fisiología de la menstruación fueron entendidos a partir de concepciones racistas, que situaban la aparición del sangrado como indicador del grado civilizatorio. El segundo estudia las prácticas de gestión menstrual disponibles durante el Porfiriato. El tercero atiende a los métodos curativos para aliviar la dismenorrea, especialmente la extirpación de los ovarios, que dio lugar a nuevos debates científicos sobre la etiología menstrual. El último indaga en los significados socioculturales que los médicos asignaron a la pubertad femenina. El artículo cierra con algunas reflexiones sobre los hallazgos de este estudio y su importancia para la historia de la menstruación en el país.

La menarquía como modernidad

La importancia que la gineco obstetricia adquirió en México durante el último tercio del siglo XIX respondió al impulso del positivismo en las escuelas médicas del país, especialmente de la Escuela Nacional de Medicina, epicentro mexicano de la enseñanza galena fundado en 1834. Tras el inicio del régimen porfirista (1877-1911) se introdujeron nuevos subsidios a las industrias y a las obras de infraestructura sanitaria, como los sistemas de desagüe (1886- 1900) y de drenaje (1897-1905) que modificaron el trazado colonial de la ciudad. También se legislaron nuevos códigos locales de saneamiento público y se multiplicaron las asociaciones médicas y científicas que conglomeraban a una comunidad de expertos con una educación médica formal, “que

incluía médicos-cirujanos, farmacéuticos y parteros con un título legal expedido por la Escuela Nacional de Medicina”. No obstante, los índices de mortandad y las condiciones de vida de la mayoría de la población siguieron siendo escalofrantes (Speckman Guerra, 2022; Agostoni, 2005; Agostoni, 2000, pp. 15, 18).

Aunque la menstruación se ha asumido habitualmente como un ciclo biológico transhistórico, las niñas mexicanas de hoy en día atraviesan el periodo de la pubertad a una edad más joven que en el Porfiriato. La primera encuesta sobre las prácticas de gestión menstrual en México, realizada en octubre de 2022, arrojó que casi todas las niñas experimentan la menarquia –su primera menstruación– entre los doce y los trece años; sin embargo, el 70 por ciento de ellas todavía tiene poca o nula información sobre su higiene menstrual cuando esto ocurre (Menstruación Digna México, 2022). A finales del siglo XIX, la mayoría de las adolescentes mexicanas vivían la menarquia pasados los catorce años. El médico Ignacio Prieto, quien en 1907 realizó la encuesta más significativa sobre el tema del período, refirió que, de un cotejo de 2,500 pacientes del Consultorio Central de la Beneficencia, el 62 por ciento (es decir, 1,552 mujeres), vivieron la menarquia entre los catorce y los quince años (Prieto, 1908, p. 394). De acuerdo con otros expertos, esto se debía a la propagación de la malnutrición y las enfermedades infecciosas, que condenaban a buena parte de las jóvenes de la ciudad a padecer anemia, escrofulosis y amenorrea de forma crónica. (Ladrón de Guevara, 1887; Guillén, 1903; Brumberg, 1998).

A pesar de las apariencias, los médicos tardoporfiristas estaban fascinados por el tema, y estudiaron el proceso de descamación del revestimiento uterino (llamado endometrio) a través de estudios franceses sobre autopsias de mujeres muertas durante la menstruación (Prieto, 1908; Cerisola, 1909). Así habían puesto en duda una de las teorías predominantes sobre el origen de la regla, que establecía que era una consecuencia de las desgarraduras de los folículos ováricos. Esta afirmación fue ampliamente extendida en los círculos médicos de México y de otras partes del mundo por la influencia de la obra de autoridades como el naturalista francés Félix-Archimède Pouchet (referido generalmente como *Fouchet* por los estudiantes) y el médico de origen polaco Adam Raciborski, cuyos trabajos sobre el menstuo aparecieron en francés y fueron muy citados por los tesisistas mexicanos.

La teoría de Pouchet fue la explicación líder sobre el origen de la menstruación durante el siglo XIX. El galo afirmaba que la regla se producía por dos causas: una era el aumento del líquido interior de los folículos ováricos (llamados en aquel entonces “vesículas de Graaf” en honor a Reinier de Graaf, quien hizo la observación de su existencia en 1672) y el otro era el desgarramiento de sus vasos venosos, que presuntamente daba origen a la hemorragia. A ojos de Pouchet y sus seguidores: “el ovario es el órgano esencial de la menstruación y la ovulación es la base fundamental de todo el proceso” (Ladrón de Guevara, 1887, pp. 4, 7; Prieto, 1908, p. 399). Esta concepción ha sido rebasada por la medicina moderna. Actualmente sabemos que el

sangrado se produce por la destrucción incompleta del endometrio y no de los folículos ováricos, y que existen ciclos menstruales sin ovulación (llamados anovulatorios). Esta última observación sorprendió mucho a los médicos del siglo XIX durante los casos empíricos de ovariectomías, operaciones que buscaban eliminar los “ovarios cancerosos o quísticos por razones terapéuticas” y que con base en Pouchet se pensaba que tenían como efecto lógico el término de la menstruación (Laqueur, 1994, p. 300).

Tanto hoy en día como antes los higienistas sabían que todas las mujeres tienen su propia forma constitucional de menstruar, pero, a diferencia de la actualidad, los galenos de entonces creían tener la facultad de establecer parámetros muy precisos sobre la cantidad de flujo menstrual sano, también comenzaron a evaluar y medir los glóbulos, microorganismos, el color, el olor, el peso y la cantidad de sangre que se perdía durante cada periodo (Cerisola, 1909; Vela, 1913). Los tesisistas porfirianos describieron la porción de sangre catamenial “regular” desde los cien a doscientos “gramos”, los 300 gramos y hasta “500 gramos”, y la duración total del escurrimiento de los tres a los cinco días. La alteración de esos parámetros era motivo de sospecha, pues los doctores asumían que durante la menstruación las jóvenes luchaban contra la debilidad de sus órganos internos y los agentes patógenos que observaron microscópicamente en las muestras de hemorragia catamenial (Ladrón de Guevara, 1887; Guillén, 1903; Cerisola, 1909; Vela, 1913).

Este tipo de datos e ideas sobre los promedios de la menstruación se enmarcaban en una revisión teórica del proceso

hemorrágico, resultante de las observaciones en los casos clínicos de perturbaciones sobre el sangrado menstrual (Laqueur, 1994, p. 300; Egea y Galindo, 1872; Soriano, 1875). Como lo indica Smith-Rosenberg (1973), para la década de 1890, los doctores y cirujanos de las grandes metrópolis urbanas ya habían ampliado un lenguaje técnico que les permitía elaborar descripciones detalladas sobre el sistema reproductivo de las mujeres y sus alteraciones, pero que era ajeno a los sentimientos y las opiniones que ellas tenían sobre sus propios periodos.

Influidos por la teoría neolamarckiana –que sostiene que las características adquiridas a través de la adaptación al medio ambiente se transmiten de forma hereditaria–, la naciente ciencia de la puericultura y el enfoque moderno en los tratamientos causales y preventivos, los tesisistas médicos del porfirismo estudiaron la ocurrencia de la menarquia como parte de las ciencias de la higiene racial (Stepan, 1991; Agostoni, 2000). De esta forma, buscaron diferenciar y clasificar étnicamente la pubertad de las mujeres mexicanas con base en su apego o lejanía respecto a los pueblos indígenas locales, las periferias urbanas y los climas medioambientales de otras partes del mundo.

José Ladrón de Guevara, quien en 1887 redactó una tesis pionera en el país sobre la higiene durante los periodos de la menstruación y la menopausia, consideraba que el intervalo de la menarquia se transmitía de forma hereditaria y que la hemorragia tenía su origen en los desgarramientos de los ovarios. En una discusión sobre la influencia del calor circundante en la

precipitación del menstuo, afirmaba que en los países fríos como Noruega y Laponia apenas existían registros de niñas con menstruación precoz –es decir, antes de los 10 años–, en cambio, en países cálidos como “el Asia [India] 7 por 1000 personas jóvenes no comienzan a menstruar sino hasta los diez y ocho años”, es decir, las menstruaciones tardías en ese país eran auténticas extrañezas. El médico adjudicaba estas variaciones vagamente a “la influencia de agentes exteriores en combinación con la del sentido genital”, pero especialmente a la raza, que delimitaba de forma perenne “la edad de la aparición del escurrimiento menstrual”, y estaba regida siempre por “las leyes generales de la herencia a que las funciones del ovario están sujetas” (Ladron de Guevara, 1887, pp. 10-12, 15).

La teoría de la menstruación trópica y de su influencia racial mantuvo continuidades a lo largo de muchas décadas. Alejandro Cerisola, alumno que en 1909 dedicó su tesis a las generalidades de la menstruación –proceso cuyo origen él ya hallaba en el endometrio–, afirmaba que “las negras de Norte América son tan precoces menstruando como las de Sud-América”. En los países cálidos, continuaba, las niñas comenzaban a menstruar desde los once e incluso desde los diez o nueve años, mientras que en los países de clima frío “se ven muchas mujeres permanecer sin regla los 16, 17 y aún 18 años”. Con base en esta jerarquización racista, Cerisola citaba estadísticas que situaban el promedio de la menarquia de las niñas de la ciudad de México “entre los 12 y 13 años”, aunque esto se oponía a su propia opinión de que la mala alimentación de las mexicanas retrasaba significativamente

su pubertad (Cerisola, 1909, pp. 151-152). Basado o no en datos fidedignos, la estimación de la ocurrencia del flujo menstrual servía como alegoría del grado de desarrollo que un país alcanzaba respecto al paradigma europeo, una región donde el presunto rezago de la menarquia subrayaba el triunfo de las mujeres saxonas sobre las fuerzas salvajes de la naturaleza y la sexualidad.

El mismo prejuicio de largo arraigo se superponía sobre las periferias de la ciudad, donde la ausencia de servicios de higiene y alimentos desafiaba la idea de que la urbanización mejoraría inevitablemente la calidad de vida de la población. Ladrón de Guevara afirmaba que “las mujeres de la clase acomodada, de las grandes ciudades, llegan más precozmente a la pubertad”. Para explicar esta particularidad, se regía con base en la deducción del ritmo de vida agitado de las urbes, cuyos efectos sobre el sistema nervioso femenino precipitaban sus funciones reproductoras. Sobre todo, lo vinculaba al cambio en los ciclos de vida de las mujeres y hombres a raíz de los establecimientos científicos y comerciales de las metrópolis. Según su opinión, allí donde “Una población que en su mayor parte fueran fabricantes no sería una gran ciudad y la ovulación no sufriría en ella el estímulo que recibe en las grandes capitales”, las cuales él definía por su bullicio (Ladrón de Guevara, 1887, p. 13).

Veintidós años más tarde, Alejandro Cerisola advertía que el grado de abundancia en el flujo menstrual dependía de la posición social, la diferenciación espacial, el género de trabajo y la alimentación que seguían las mujeres: Es un hecho que, de una

manera general, las mujeres de las grandes ciudades menstrúan mucho más pronto que las que habitan en el campo”, y seguía, las mujeres “que llevan un género de vida conforme con los preceptos de la higiene, pierden más sangre que las de las clases humildes” (Cerisola, 1909, pp. 148, 151; Guillén, 1903). La abundancia del flujo en esta concepción se amalgamaba al triunfo de la higiene pública y el estilo de vida de las clases media y alta, que presuntamente formaban a jóvenes más fértiles, con menstruaciones sanas, regulares, y mejor adaptadas para llevar a buen término la maternidad. Imbuidos en una concepción de la feminidad como un atributo inherente a la vida sedentaria de las mujeres de las clases dominantes, los nuevos descubrimientos sobre la fisiología menstrual terminaron por servir a intereses racistas y patriarcales, que definían la diferenciación de las simbologías de género en una alegoría jerárquica sobre quiénes eran las personas más aptas para reproducirse y estudiar a otras.

Prácticas e ideas sobre la gestión menstrual

A pesar del optimismo higienista que se asignó a la propagación de nuevas formas de habitar la ciudad por medio de las estratificaciones clasistas, la experiencia práctica de las mujeres enseñó a los médicos que el sangrado mensual, regularmente, estaba acompañado de manifestaciones dolorosas: “fenómenos a los cuales todas las mujeres pagan su tributo”, según indicaba el tesista Manuel Guillén, quien dedicó su trabajo de

grado a la pubertad femenina (1903, p. 21). Con esa expresión, Guillén aludía a la arraigada tradición judeocristiana que interpreta la menstruación como un castigo divino, una emisión corporal “impura” y a la que el Levítico respondía con la imposición del aislamiento de las mujeres menstruantes y la ablución total de sus cuerpos en agua limpia (Douglas, 1973, p. 53).

Reciclando las antiguas ideas bíblicas sobre la impureza de la sangre menstrual, pero renovadas bajo la mirada de la bacteriología, los doctores porfiristas describieron a la hemorragia catamenial como un fluido habitado por incontables saprófitos potencialmente infecciosos. Como resultado, los cuerpos de las mujeres menstruantes adquirieron nuevos significados patógenos. Aunque los estudiosos se reconocían como autoridades científicas para describir la fisiología y las alteraciones del ciclo menstrual, la gestión misma de la sangre siguió siendo marginal en sus consejos, simplemente asumían que las mujeres usaban o debían usar algún tipo de compresa (Farrell-Beck y Kidd, 1996). Ladrón de Guevara (1887), por ejemplo, se limitaba a recomendar que, durante el menstuo, las jóvenes utilizaran “un pantalón de percal que se abra por los costados”.

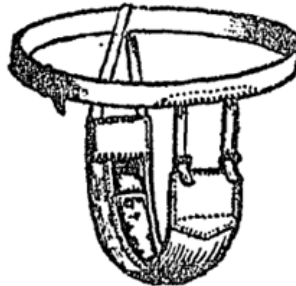
Si bien entre 1880 y 1910 los higienistas estadounidenses habían lanzado al mercado una variedad de toallas, extractores y cinturones sanitarios, ninguno de ellos parece haber tenido difusión en los catálogos comerciales de América Latina (Farrell-Beck y Kidd, 1996; Tarzibachi, 2017). Para las mujeres que podían costearlo, entre 1907 y 1910, las revistas *El Cosmopolita Magazine* y *Revista de*

Revistas anunciaron un “Cinturón sanitario para señoras” de manufactura mexicana (Véase Imagen 1). Vendido a dos pesos, el cinturón afirmaba ser un artículo “nuevo e higiénico”, no precederо, fabricado con hule aterciopelado y cuyo objetivo era “preservar la limpieza de los vestidos”. No deja de ser significativo que el cinturón no era vendido en los establecimientos médicos o farmacias, sino que era ordenado por envió al fabricante. Aunque no se cuenta con registros de ventas, es poco probable que el producto hubiese sido publicitado durante tres años si no hubiese existido alguna demanda comercial.

Imagen 1 . El “Cinturón sanitario para señoras” fue uno de los primeros productos de gestión menstrual comercializados en la ciudad de México.

Cinturón sanitario para Señoras.

Ligero, limpio y cómodo.



Artículo de vestido, nuevo é higiénico, del cual todas las señoras deben echar mano. Fabricado de hule aterciopelado, muy fino. Impide la desolladura, y preserva la limpieza de los vestidos. Vale más que el oro para la dama que desea siempre el aseo y la buena salud. Dura por toda la vida.

Se manda por \$2.00.

A. A. Acosta, Apartado 2172, México, D. F.

Fuente: *El Cosmopolita Magazine*, 1 de noviembre de 1907. Hemeroteca Nacional Digital de México.

Para la mayoría de las mujeres del mundo industrializado del siglo XIX la alternativa más común eran las toallas reusables, elaboradas por ellas mismas con pedazos de tela de sábanas, algodón o lino y que sujetaban a sus genitales durante los ciclos menstruales (Farrell-Beck y Kidd, 1996; Tarzibachi, 2017). En otros casos, los médicos como Manuel E. Guillén recomendaban algunas prácticas de higiene que buscaban “prevenir o combatir con éxito las diferentes enfermedades que perturban la menstruación”, como los lavados vaginales con soluciones antisépticas tras cada hemorragia, y el uso de “algodón antiséptico” y gasas desechables como medios absorbentes de la sangre menstrual (Guillén, 1903, p. 36). Eran, por supuesto, medidas irreales para la mayoría de las mujeres de la ciudad, quienes no podían acceder a instalaciones higiénicas fácilmente, pero que sí reconocían en sus cuerpos la marca de una emisión “impura” que requería contención y limpieza (Douglas, 1973).

Claudia Agostoni advierte que los hábitos de higiene menstrual y de aseo de los genitales experimentaron mayores cambios entre las mujeres de la élite, quienes desde la última década del siglo XIX comenzaron a instalar bañeras, retretes y lavabos de agua corriente en sus casas. Estos aparadores privados, elaborados a base de hierro fundido, porcelana y bronce, eran un lujo sólo al alcance de las minorías privilegiadas. Las mexicanas que podían costearlo instalaban en sus domicilios un bidé, recipiente sanitario con agua corriente destinado exclusivamente al aseo de la zona perianal y los genitales. A principios del siglo pasado, muchas revistas de la capital también comenzaron a informar

sobre la difusión de los *gabinetes de toilette* para señoras, incluso en casas de medios más modestos. Para las clases medias, la Ciudad de México disponía de cuarenta y ocho baños públicos y lavaderos que por una tarifa ofrecían servicios de hidroterapia, baños de tina y vapor, baños turcos y turco-romanos. En estos establecimientos generalmente se disponían de salones separados para mujeres y hombres (Agostoni, 2005, pp. 572-573, 579).

Desde finales de la década de 1880, el médico José Ladrón de Guevara recomendaba que las madres de familia tomaran la batuta en la higiene menstrual de las niñas: “Las madres tienen la obligación imprescindible de ser siempre, pero sobre todo en esta época de la vida, las sabias y afectuosas mentoras que ayuden a sus hijas a penetrar los arcanos de su naturaleza”. Eran ellas quienes debían “examinar los órganos genitales” de sus hijas bajo la sospecha de cualquier irregularidad del ciclo. Los médicos como él buscaban diferenciar el ejercicio de la teorización fisiológica como algo inherentemente masculino, pero limitado por la experiencia física y psicológica de menstruar, que solo era vivida cotidianamente en el vínculo femenino entre madres e hijas (Ladrón de Guevara, 1887, pp. 23-25).

En aras de reforzar su autoridad científica, Ladrón de Guevara recomendaba como medidas de limpieza que las adolescentes tomaran baños de mar, hidroterapia y “baños de asiento a la temperatura de 18° a 20°, prescritos diariamente en los intervalos”. Curiosamente, consideraba que los baños de mar eran nocivos para la salud de las mujeres menopáusicas, debido a que la interrupción de

la menstruación ocasionaba en sus mentes “perturbaciones neuro-páticas” que debían ser tratadas con remedios herbales, “preparaciones ferruginosas” y sesiones de hidroterapia en establecimientos destinados a esa práctica (Ladrón de Guevara, 1887, pp. 54-55).

La dismenorrea, la ovariectomía y la etiología de la menstruación

Provistas de baños higiénicos y tratamientos herbales, algunas mexicanas vivían su menstruación de forma indemne, pero muchas otras la transitaban con fuertes sentimientos de angustia y miedo: “prefieren ahogar sus sufrimientos, a comunicárseles aún a quienes las rodean [...] sabido es que casi todas las mujeres llaman a sus reglas su enfermedad”, informaba uno de los tesisistas (Cerisola, 1909, p. 151). Durante generaciones, las mujeres indígenas del país habían recurrido a todo género de plantas medicinales –se llegaron a enlistar hasta veintiocho de ellas durante la Colonia–, masajes y otras técnicas curativas que incluían remedios por ingesta, sahumero, polvos y ungüentos, utilizados desde antes de la Conquista Española para vivir ciclos menstruales armónicos (Morales Sarabia, 2016).

En las postrimetrías del siglo XIX, estas técnicas comenzaron a ser sustituidas entre algunas de las habitantes de la clase media de la ciudad por métodos asépticos y regulados por la medicina formal. Aún así, las residentes de la ciudad de México raramente solicitaban ayuda hospitalaria cuando

presentaban episodios de dismenorrea: “vemos que el rubor y estoicismo de quienes la padecen, nos priva de su estudio”, lamentaba uno de los estudiantes. En su lugar, las mujeres siguieron recurriendo a los remedios herbales y a “contorsiones incesantes con la esperanza de calmar sus sufrimientos”, según informó el mismo galeno en su trabajo (Tamez, 1907, pp. 7, 10).

Influidos por la idea de que la menstruación afectaba la totalidad de la fisiología de las mujeres, los doctores del cambio de siglo acuñaron neologismos como *epilepsia menstrual* e *histero-epilepsia* para referirse a la dependencia inmediata de la dismenorrea sobre los trastornos del sistema nervioso. Estos tecnicismos demostraban las coyunturas en el estudio y el entendimiento de la etiología del dolor menstrual. Por ejemplo, a finales de la década de 1880, médicos como José Ladrón de Guevara prescribían una dieta rica en hierro y las abluciones de cuerpo entero en agua templada como remedios al dolor catamenial, básicamente porque pensaban que todas las irregularidades del menstuo eran consecuencia directa de alteraciones gastrointestinales. Para principios de 1910, Carlos Vela –alumno que realizó una tesis sobre la fisiología menstrual–, desechaba por completo las teorías de que las “afecciones útero-ovarianas” tuviesen alguna incidencia sobre el estómago y los intestinos, pero tampoco sabía cuál era su origen exacto (Vela, 1913, p. 4).

José C. Tamez, tesista referido en la introducción de este trabajo, señalaba que, frente a la dismenorrea, los médicos debían de diferenciar los tratamientos *sintomáticos* (encaminados a aliviar

los síntomas inmediatos de la dismenorrea) y los *curativos* (que suprimían la causa del dolor). A los primeros correspondían la asistencia de los cólicos menstruales utilizando “el opio bajo todas sus formas y por todas las vías”, cataplasmas de láudano, inyecciones de morfina, supositorios de belladona, fármacos como los bromuros y tratamientos herbales con valeriana y asafétida, algunos de ellos probablemente eran familiares entre las propias mujeres. En los tratamientos *curativos*, considerados sólo en los casos extremos, se recurría a la “castración” femenina –la extirpación de uno o ambos ovarios–, que llegó a ser aplicada en jóvenes entre los veinte y treinta años con la esperanza de curar sus afecciones menstruales (Tamez, 1907, pp. 11-13; Cerisola, 1909, p. 154).

Como lo indica Laqueur (1994), la metáfora de la castración echaba mano de una antiquísima tradición galénica que contemplaba a los ovarios como testículos imperfectos, pero la efectividad del tratamiento descansaba en el supuesto de Pouchet de que el desgarramiento de los folículos ováricos producía la menstruación. La primera ovariectomía –según lo explicó el doctor Ricardo Egea y Galindo en una tesis de 1872–, había sido ejecutada en 1809, pero entró al campo de la práctica quirúrgica hasta la década de 1820. Como los médicos franceses –de gran influencia entre los galenos mexicanos– se negaron a adoptarla sino hasta principios de 1860, la misma llegó a la república de forma relativamente tardía, en 1865 (Egea y Galindo, 1872, p. 8).

A mediados del siglo XIX la ovariectomía en México era una intervención muy infrecuente, tremendamente peligrosa y

reprobada por considerarse una auténtica mutilación. La ablación consistía en una incisión entre el pubis y el ombligo, hallado el ovario quístico, éste se removía con la ayuda de un instrumento médico llamado trócar. La herida se limpiaba con lociones a base de agua hervida y yodoformo y se suturaba con un hilo grueso de seda fenicada. A pesar de los cuidados, la operación solía producir hemorragias abundantes y pocas mujeres las sobrevivían (Egea y Galindo, 1872, pp. 21-22; Noriega, 1889, p. 218).

Entre 1865 y 1875 solo llegaron a realizarse nueve de estas intervenciones en la ciudad de México, Texcoco y Puebla, pero, con el paso del tiempo, la ovariectomía comenzó a normalizarse y hacerse más segura (Soriano, 1875). Para 1909, por ejemplo, el prominente ginecólogo Ricardo Suárez Gamboa había realizado cinco ovariectomías en la ciudad de México para tratar casos de degeneraciones poliquística y anexitis, todas sus pacientes sobrevivieron (Cerisola, 1909, pp. 154-155). Los médicos no salían de su asombro al contemplar que las mujeres “castradas” recuperaban su menstruación después de cuatro o seis meses de reposo tras la cirugía, por lo que comenzaron a desafiar la idea de que los ovarios gobernaban el ciclo reproductor de las mujeres. Aún así, fueron reacios a abandonar por completo la noción de que el ovario jugaba un rol central en la vida biológica femenina, según ellos, fuente de patologías físicas y de la conducta que justificaban su mutilación (Laqueur, 1994, p. 300).

La extensión de estas operaciones y lo que los médicos porfiristas describieron como “menstruación” no es clara. Actualmente

sabemos que la extirpación de ambos ovarios provoca el cese de la menstruación, mientras que la extirpación de un solo ovario no la interrumpe. No obstante, tesisistas como Cerisola afirmaban que “puede existir menstruación sin ovarios” con base en lo que habían presenciado en sus consultorios (1909, p. 148). De hecho, uno de los mayores difusores en los cambios de la concepción menstrual a raíz de la ovariectomía bilateral fue el prestigioso Ricardo Sánchez Gamboa, famoso por introducir la histerectomía abdominal –la extirpación de la matriz– en México. Tras observar la persistencia del menstruo en las pacientes sin ovarios, el prominente ginecólogo elaboró una teoría sobre el origen del sangrado recogida en 1913 en la tesis del alumno Carlos Vela. En un auténtico ejercicio de imaginación clínica, Sánchez Gamboa advertía que cuando una mujer ovula envía una señal a través de los nervios a su médula espinal, que hace reaccionar al útero para iniciar la menstruación. Con la repetición mensual, seguía su razonamiento, la médula espinal aprendía ese patrón e iniciaba la regla aun en “casos de extirpación de los ovarios” (Vela, 1913, pp. 8-9). Aunque la medicina moderna ha demostrado que esta hipótesis es falsa, en las posmetrías del porfiriato, tres tesisistas ya describían la génesis menstrual como resultado de la desadherencia del endometrio y no de los folículos ováricos. Todos ellos concluían que era la teoría más viable invocando la menstruación extraordinaria de las jóvenes “castradas” (Tamez, 1907; Cerisola, 1909; Vela, 1913).

Con sus matices, todas las metáforas de la castración de las mujeres y del lugar de los ovarios en la hemorragia mensual,

buscaron fortalecer la mirada masculina hacia los órganos reproductivos femeninos con el objetivo de situar a las mujeres como “significantes” del otro (Mulvey, 2001). Los procesos fisiológicos del menstuo, atados a concepciones estáticas sobre la feminidad, dieron encauce a imaginarios sobre el lugar que cada órgano, proceso o glándula jugaba en la construcción de la diferencia sexual. La menstruación se oponía así artificiosamente a la castración, pues simbolizaba el triunfo de la mirada del espectador masculino y de la delimitación de distinciones corporales extremas entre los sexos a través de la mutilación de los “testículos” femeninos.

Los significados de la pubertad femenina

Los imaginarios sobre organismos mutilados y la mirada masculina sobre la influencia catamenial en la higiene del cuerpo hallaron su expresión más difundida en un pastiche de ideas sobre los roles y las responsabilidades diferenciadas de los hombres y mujeres en el matrimonio y la procreación (Brumberg, 1998). Todas ellas eran ideologías socioculturales y religiosas difundidas fuera de los círculos médicos, pero interiorizadas y expresadas por ellos como parte de su subjetividad. Como han señalado numerosas historiadoras, la sociedad porfiriana asignó a las mujeres de la clase media un papel de reclusión doméstica, afianzado en reglamentaciones eclesiásticas sobre el matrimonio, los consejos ofrecidos a las mujeres en la literatura popular y el persistente “estereotipo de la mujer abnegada, dulce, buena madre y

esposa comprensiva” (López Sánchez, 1998, p. 116). La menstruación, afirmaba Manuel E. Guillén –quien en 1903 escribió una tesis sobre el proceso de la pubertad femenina–, opone a los sexos simétricamente, “formando dos tipos inversos y complementarios”. Es decir, la menarquia era la marca sexual por excelencia, que transformaba a la niña prepúber en un ser completamente distinto y opuesto al varón (Guillén, 1903, p. 11).

Todos los expertos higienistas del periodo compartían la idea de que la menstruación alteraba la fisiología y la mente de las niñas de una forma que no tenía parangón con la pubertad de los hombres: “Desde ese momento, el estado físico y moral de la joven, estará íntimamente ligado con la actividad de sus órganos genitales”, según lo indicaba un doctor en su trabajo de tesis (Guillén, 1903, p. 11). A ojos de la mayoría de los médicos del cambio de siglo, el carácter externo de los genitales de los hombres hacía que sus impulsos biológicos estuviesen subordinados a su carácter viril. No ocurría así con las mujeres, cuyos genitales internos permanecían supeditados durante treinta años a periodos cíclicos de dolor, debilidad e incluso de locura (Smith-Rosenberg, 1973, p. 59).

En la mente de los galenos, la pubertad alteraba el cuerpo de las niñas de una forma tal que hacía dudar que mujeres y hombres fuesen una misma especie. La menarquia, pensaban, no solo afectaba la disposición de las mamas, la piel, la pelvis y la caja torácica, sino que también establecía la debilidad del cráneo y esqueleto femeninos, delimitados por su menor peso y volumen, así como la hipertrofia de su cuerpo tiroide, la

disminución de su acuidad visual y de la fuerza de su corazón (Guillén, 1903, p. 13; Vela, 1913, p. 3). La cosificación sexual de la fisiología de la menstruación encontraba ahí su cénit, identificando a las mujeres como prisioneras de sus órganos sexuales.

La pubertad, a diferencia de la nubilidad, marcaba un punto de vorágide en la etiología clínica del menstruo. Tras el matrimonio, la menstruación solo acarreaba interés médico en los casos de dismenorrea. La esterilidad, la gravidez del útero y las afecciones en la preñez y el parto llegaron a ser los mayores intereses que cautivaron la atención de los gineco obstetras del porfirismo (López Sánchez, 1998). De ahí que buena parte de la génesis de las teorías menstruales de la época tomara como referencia la menarquia y no la menstruación en edad núbil. También hallaron una mayor precisión clínica al trasladar el origen del menstruo al revestimiento uterino y no en los ovarios: el primero, fuente de sedudos análisis sobre “toda clase de padecimientos en las mujeres” (López Sánchez, 1998, p. 101). A ojos de la fisiología fantasiosa del periodo, el matrimonio trasmutaba a la joven de un ser dependiente de su sangrado a uno subordinado a su ciclo reproductor.

En este imaginario, la menarquia también se estudiaba como encauce en la aparición de alteraciones psicológicas y emocionales, que iban desde aquellas que aún hoy reconocemos como parte de la pubertad –como la melancolía y la depresión– hasta otras que respondían a una mirada propia de la medicina decimonónica sobre el sangrado femenino, y que hoy han sido descartadas, como la histeria, la locura y los deseos criminales. Mayores

ansiedades de género se presentaron por esos años debido a la ampliación del acceso de las mujeres al magisterio con la creación de la Escuela Secundaria para Niñas –renombrada Escuela Normal de Profesoras en 1890–, y posteriormente a la educación comercial, con la fundación de la Escuela Comercial para Señoritas “Miguel Lerdo de Tejada” en 1903, así como los casos excepcionales de universitarias en ejercicio como las médicas-cirujanas Matilde Montoya y Columba Rivera, o la abogada Victoria Sandoval de Zarco, quienes dieron lugar a otro tipo de debates higiénicos en torno a los efectos que la igualdad entre los sexos tendría sobre la menstruación y la fertilidad femenina (Cano, 2014).

Para la mayoría de los médicos la respuesta era muy clara: la igualdad entre los sexos era imposible, porque las diferencias físicas producidas por el aparato reproductor femenino determinaban una división sexual del trabajo inmutable (Laqueur, 1994, p. 353). Por ejemplo, en 1903, el tesista Manuel E. Guillén consideraba que el periodo menstrual y el cerebro operaban de formas antagónicas: “todo lo que pueda conmovier y despertar la curiosidad de sus sentidos es peligroso para su aparato genital y puede traerle perturbaciones y padecimientos prematuros”. Durante el periodo, recomendaba que las adolescentes evitaran las impresiones intensas y penosas, el “trabajo cerebral” violento y energético, los desvelos prolongados, determinadas formas de teatro y literatura, y “los estudios musicales largos y tendidos” (Guillén, 1903). Esta clase de recomendaciones estaban extendidas entre las clases medias y altas de todo el globo, y tanto en

México como en Estados Unidos (ambos, países donde el feminismo floreció durante la primera década del siglo XX), los expertos recomendaban que las adolescentes pasaran sus días respirando aire limpio, haciendo ejercicio moderado y evitaran el uso del corsé y el consumo de licores. Sus energías limitadas, afirmaban los expertos, debían dirigirse exclusivamente al desarrollo íntegro de su útero y ovarios (Smith-Rosenberg, 1973, p. 62).

Paradójicamente, mientras que hoy en día las adolescentes recurren a los tampones para realizar actividades atléticas durante sus periodos, a principios del siglo pasado, el propio Manuel E. Guillén (1903) consideraba que era saludable que las jóvenes menstruantes realizaran ejercicios como la natación, la equitación y la bicicleta, siempre que estos se efectuaran con moderación. Esta contradicción entre la debilidad y la activación física de los cuerpos menstruantes nos habla de una época de tránsito, donde el vuelco de la pasividad a la actividad era consecuencia de la mayor libertad que comenzaron a exigir las mujeres y niñas en el cambio de siglo (Brumberg, 1998). Las brechas feministas comenzaban a hacerse.

Epílogo

Cuando en 1910 Francisco I. Madero hizo su llamado a tomar las armas, las mexicanas seguían privadas de teorizar sus propias opiniones sobre la menstruación. La Revolución Mexicana no alteró ese estado, pero su representación ya lo había hecho. Los médicos porfirianos necesitaron darle sentido a las nuevas

observaciones fisiológicas de la hemorragia a través del análisis bacteriológico –que demostraba la presencia de microorganismos en la sangre menstrual– y de la ovariectomía, que los había dejado estupefactos al rebatir la tan extendida idea de que la ovulación y la menstruación eran funciones indisociables. Así, sentaron las bases para entender que la característica central de la menstruación es la destrucción incompleta del endometrio y no de los folículos ováricos. Armados de las herramientas de su entorno: una concepción de género que veía en el ciclo reproductor la apología del lugar subordinado que la sociedad asigna a las mujeres, y las ideas sobre la herencia de características raciales, los higienistas porfirianos transformaron a la menstruación en una problemática de higiene personal, concepción que con sus muchos matices ha llegado hasta nuestros días (Brumberg, 1998, p. 30).

Las polémicas, por su puesto, continuaron. En octubre de 1921, el doctor Eliseo Ramírez Ulloa, principal estudioso mexicano de la menstruación durante el periodo posrevolucionario, aún criticaba que “Se han señalado casos aislados y en cortísimo número en que la menstruación ha persistido después de la ovariectomía bilateral”. Según su opinión, los afamados casos de ovariectomías del Porfiriato no tenían “absolutamente ningún valor”, ya que bastaban “pequeñas porciones” de dichas glándulas para efectuar el sangrado y aún tras la mutilación se preservaban supuestos “ovarios supernumerarios” en las reminiscencias (Ramírez, 1921, p. 24). La idea de que los folículos ováricos regían la menstruación persistió en el imaginario ginecológico

internacional hasta entrada la década de 1920, solo entonces la etiología contemporánea de la regla comenzó a normarse de forma general.

Desafortunadamente, el estudio histórico de la menstruación sigue siendo una tarea pendiente en la mayoría de las latitudes latinoamericanas. La pobreza menstrual, es decir, la incapacidad de acceder a productos de higiene menstrual y a información accesible y empírica sobre la menstruación, es una forma de discriminación de género cuyos orígenes deben hallarse en la formulación de la etiología menstrual contemporánea que, imbuida en concepciones misóginas sobre la inferioridad de los cuerpos de las mujeres, hizo poco por alterar la salud higiénica de quienes vivían la menstruación día con día. Los silencios y la desestimación que aún desalientan el estudio científico de la salud menstrual echaron raíces antiguas, pero las respuestas ya se hallan en el presente.

Bibliografía

- AGOSTONI, C. (2000). Médicos científicos y médicos ilícitos en la ciudad de México durante el porfiriato. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 19(19), 13-31. <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2000.019.3019>.
- AGOSTONI, C. (2005). Las delicias de la limpieza: la higiene en la ciudad de México. En A. Staples (Coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo IV Bienes y vivencias: el siglo XIX* (pp. 563-597). El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.

- BRUMBERG, J. J. (1998). *The Body Project: An Intimate History of American Girls*. Vintage Books.
- CANO, G. (2014). Ansiedades de género en México frente al ingreso de las mujeres a las profesiones de medicina y jurisprudencia. *Proyecto Historia*, (45), 13-28. <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/15005>.
- CERISOLA, A. (1909). *Breves apuntes sobre menstruación* [Tesis para el examen general de medicina]. Biblioteca de la Antigua Escuela Nacional de Medicina.
- DOUGLAS, M. (1973). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI Editores.
- EGEA Y GALINDO, R. (1872). *Indicaciones y contraindicaciones de la ovariotomía en el tratamiento de los quistes de los ovarios* [Tesis para el examen general de medicina]. Biblioteca de la Antigua Escuela Nacional de Medicina.
- FARRELL-BECK, J. Y KIDD, L. (1996). The Roles of Health Professionals in the Development and Dissemination of Women's Sanitary Products, 1880–1940. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 51 (3), 325-352. <https://doi.org/10.1093/jhmas/51.3.325>.
- FELITTI, K. (2016). El ciclo menstrual en el siglo XXI. Entre el mercado, la ecología y el poder femenino. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 22, 175-206. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2016.22.08.a>.
- GUILLÉN, M. E. (1903). *Algunas reflexiones sobre higiene de la mujer durante su pubertad* [Tesis para el examen general de medicina]. Biblioteca de la Antigua Escuela Nacional de Medicina.

- LADRÓN DE GUEVARA, J. (1887). *Ligeros apuntes sobre la higiene de las edades de la pubertad y de la menopausia* [Tesis para el examen general de medicina]. Biblioteca de la Antigua Escuela Nacional de Medicina.
- LAQUEUR, T. (1994). *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.
- LÓPEZ SÁNCHEZ, O. (1998). *Enfermas, mentirosas y temperamentales. La concepción médica del cuerpo femenino durante la segunda mitad del siglo XIX en México*. CEAPAC, Plaza y Valdés.
- MENSTRUACIÓN DIGNA MÉXICO (octubre de 2022). *Primera encuesta nacional de gestión menstrual: adolescentes, mujeres adultas y personas menstruantes en México*. <https://www.essity.mx/medios-de-comunicacion/boletines-de-prensa-latam/primera-encuesta-nacional-de-gestion-menstrual/>
- MORALES SARABRIA, A. (2016). Las enfermedades de las mujeres en la Nueva España, una taxonomía a través de las plantas emenagogas (siglo XVII). *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.69565>
- MULVEY, L. (2001). Placer visual y cine narrativo. En B. Wallis (Ed.), *Arte después de la modernidad. Nuevos planteamientos en torno a la representación* (pp. 364-377). Akal.
- NORIEGA, T. (1889). Ginecología. *La Escuela de Medicina*, 10(11), 216-220.
- PRIETO, I. (1908). Contribución al estudio de la función menstrual en México. *Gaceta Médica de México*, 3(6), 391-402.

- RAMÍREZ, E. (1921). Contribución experimental para el estudio de la fisiología de la menstruación. *Revista Mexicana de Biología*, 2(1), 24-37.
- SMITH-ROSENBERG, C. (1973). Puberty to Menopause: The Cycle of Femininity in Nineteenth-Century America. *Feminist Studies*, 1(3), 58-72. <https://www.jstor.org/stable/1566480>
- SORIANO, M. S. (1875). Noticia de las operaciones de ovariectomía practicadas en México hasta abril de 1875. *Anales de la Asociación Larrey*, 1(5), 79.
- SPECKMAN GUERRA, E. (2022). El porfiriato. *Nueva historia mínima de México* (pp. 192-225). El Colegio de México.
- STEPAN, N. (1991). "The Hour of Eugenics": Race, Gender, and Nation in Latin America. Cornell University Press.
- TAMEZ, J. C. (1907). *Dismenorrea* [Tesis para el examen general de medicina]. Biblioteca de la Antigua Escuela Nacional de Medicina.
- TARZIBACHI, E. (2017). *Cosa de mujeres. Menstruación, género y poder*. Sudamericana.
- VELA, C. M. (1913). *La menstruación fisiológica* [Tesis para el examen general de medicina]. Biblioteca de la Antigua Escuela Nacional de Medicina.

REPRESENTACIÓN DE MUJERES MEXICANAS EN FOTOGRAFÍAS DEL SIGLO XIX

REPRESENTATION OF MEXICAN WOMEN IN 19TH CENTURY PHOTOGRAPHS

*SILVANA BERENICE VALENCIA PULIDO*¹

¹ Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
Correo electrónico: berenice_valencia@inah.gob.mx

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv.v7i64.8299>

Resumen

Este trabajo analiza la representación de las mujeres en la fotografía mexicana del siglo XIX, identificando cómo estas imágenes estuvieron atravesadas por el patriarcado y las jerarquías de clase y raza. La problemática central radica en comprender cómo los retratos de estudio de mujeres de élite y las fotografías de tipos y costumbres populares construyeron y reprodujeron modelos de feminidad diferenciados, vincula-

dos tanto a la validación social como a la objetivación de los sectores subordinados.

Se afirma que los retratos de estudio, producidos en tarjetas de visita y gabinete, sirvieron como instrumentos de autorrepresentación y validación del estatus de las mujeres de la élite, exaltando rasgos europeos, indumentaria occidental y poses que reforzaban ideales de feminidad moral y estética. En contraste, las fotografías de tipos y costumbres retrataron a mujeres indígenas y mestizas como parte de una narrativa comercial y exotizante, destacando su indumentaria tradicional, oficios y rasgos físicos, en función de una visión eurocéntrica que reafirmaba jerarquías sociales. Se concluye que la fotografía femenina del siglo XIX en México no solo documentó realidades, sino que produjo discursos de poder que normalizaron la feminidad según el grupo social representado.

Palabras clave: fotografía, mujeres, modelos de feminidad, clases sociales, vida cotidiana

Abstract

This study analyzes the representation of women in 19th-century Mexican photography, focusing on how images were permeated by patriarchy and class and race hierarchies. The central issue is to understand how studio portraits of elite women and photographs of popular types and customs constructed and reinforced differentiated models of femininity,

linked both to social validation and to the objectification of subordinate sectors.

Findings reveal that studio portraits, produced on cartes de visite and cabinet cards, served as instruments of self-representation and validation of the status of elite women, exalting European features, Western clothing, and poses that reinforced ideals of moral and aesthetic femininity. In contrast, photographs of types and customs portrayed indigenous and mestizo women as part of a commercial and exoticizing narrative, emphasizing their traditional clothing, occupations, and physical features, in line with a Eurocentric vision that confirmed prevailing social hierarchies. It is concluded that nineteenth-century female photography in Mexico not only documented realities but also produced discourses of power that normalized femininity according to the social group represented.

Keywords: Photograph, women, femininity models, social classes, everyday life

RECEPCIÓN: 18 DE SEPTIEMBRE DE 2025/ACEPTACIÓN: 23 DE MARZO DE 2026

INTRODUCCIÓN

Esta investigación parte del supuesto de que la representación de los cuerpos de las mujeres, en la fotografía del

siglo XIX en México, fue regulada por el patriarcado a partir de la clasificación de la clase social y la raza; aludiendo a la relación de poder de los hombres sobre las mujeres. Esta afirmación se sustenta en la confrontación de fotografías de mujeres mexicanas durante la segunda mitad del siglo XIX; la cual mostró dos intereses claramente diferenciados en los dos tipos de fotografías en las que se registraron mujeres en esta época.

Por un lado, se examinaron los retratos de estudio, estas fotografías estaban dirigidas a las clases altas que podían costear las fotografías en tarjetas de visita y de gabinete para obsequiarlas en su círculo social. Por otro, se revisaron registros fotográficos de tipos y costumbres mexicanas, encaminados al comercio de estas imágenes mediante la venta de vistas y de su reproducción en diferentes textos de la época, ya sea en la literatura científica o de viaje. En ambos casos, el análisis de las particularidades que muestra la representación del cuerpo de las mujeres permite conocer los parámetros que caracterizaban el "ideal" de la mujer en la época, de acuerdo con el estrato social al que pertenecen que, en el pensamiento decimonónico, necesariamente estaba vinculado con la raza. Sin importar la clase, la feminidad que reflejan los cuerpos de estas mujeres estaba determinada por la dominación de los hombres sobre los parámetros impuestos a las mujeres.

El objetivo del presente trabajo es establecer el marco de los significados y los intereses de la representación del cuerpo femenino en el México del siglo XIX, a partir de las

características del ideal físico y estético presentado en las fotografías de mujeres de esta época. Este estudio se fundamenta en la comparación de las fotografías de mujeres mexicanas realizadas en el siglo XIX como imágenes de carácter descriptivo (Alpers, 1987) dentro del espacio discursivo en el que estas imágenes circularon (Krauss, 1985) y con relación a las nociones sociales y temporales de la definición de feminidad (Nead, 1992).

Este estudio se propone desde la perspectiva de la historia de las mujeres que introduce nuevos elementos teóricos y metodológicos dentro de la práctica historiográfica que

han permitido analizar las relaciones de poder entre los sexos, su incidencia en los procesos sociales de largo alcance, así como la comprensión de lo que significan las prácticas sociales que recrean los modelos de feminidad y masculinidad que cada sociedad considera adecuados. (Lau, 2015, p. 42)

Este trabajo se sustenta en el paradigma de inferencias individuales (Ginzburg, 1994) y recurre al uso de la analogía como técnica de estudio y a la descripción como instrumento de análisis vinculados a la interpretación (Jordanova, 2012).

Los conceptos relacionados con este trabajo son: el género definido como una categoría analítica y un campo primario donde se articula el poder (Scott, 2008, p. 68); lo femenino

entendido como la construcción social y cultural de las representaciones y las prácticas “propias” de las mujeres en función de una simbolización de la diferencia anatómica entre mujeres y hombres (Lamas, 2000, pp. 3-4) y la fachada comprendida como la dotación expresiva empleada intencional o inconscientemente por un individuo durante cualquiera de sus actividades ante un conjunto particular de observadores y que posee cierta influencia sobre ellos (Goffman, 1997, pp. 33-34).

LA HISTORIA DE LAS MUJERES Y LA FOTOGRAFÍA

La historia de las mujeres, como propuesta de estudio, surge de la historia social debido a su interés en las formas de vida de diversos grupos sociales y de los conflictos colectivos acorde con la diversidad de la experiencia humana. La perspectiva actual que plantea la historia de las mujeres principalmente aporta nuevas herramientas teóricas, no solo considera incluir temáticas donde se involucre a las mujeres; este planteamiento examina los hechos desde el enfoque de la diferencia entre los géneros y concibe a las mujeres como un grupo sociocultural (Lau, 1998, p. 161). La presente investigación analiza el marco de los significados y los intereses de la representación del cuerpo femenino en el siglo XIX en México, a partir del estudio de las fotografías de mujeres de esta época. Se ha considerado que estas imágenes describen

las características que debían tener las mujeres de acuerdo con las definiciones sociales y temporales de la idea de feminidad.

Según Goffman (1997, p. 13), en la vida cotidiana, cuando una persona arriba a la presencia de otras, generalmente, el grupo trata de obtener información acerca del individuo que acaba de llegar y se ponen en juego los datos que ya poseen los demás. Si los presentes no están familiarizados con quien aparece, en su calidad de observadores pueden recoger indicios de su conducta y su aspecto para aplicar su experiencia previa con individuos aproximadamente similares al que tienen delante; entonces, muchos detalles se vuelven accesibles y aparecen varios "vehículos de signos" que les transmiten información sobre la persona. Finalmente, confían en lo que el individuo dice sobre sí mismo y en las pruebas documentales que proporciona acerca de quién o qué es. De los dos tipos de comunicaciones mencionadas por Goffman (1997), las expresiones orales y las manifestaciones emanadas del individuo, las pruebas no verbales, juzgadas como teatrales y contextuales, son las que se exponen en los retratos fotográficos.

De acuerdo con Nead (1992, p. 18), la representación del cuerpo de las mujeres es un "acto de regulación", tanto de las propias mujeres como de los posibles espectadores. En estas imágenes se expresan las convenciones sociales y culturales, altamente formalizadas, del cuerpo y sus límites; estos acuerdos están dotados de la construcción del significado simbólico de la feminidad. En este sentido, Muñiz (2014, p. 418) afirma

que la representación corporal adquiere un carácter performativo y materializador de los sujetos de género; la imagen influye en la definición de la corporalidad de las mujeres al mismo tiempo que expresa la feminidad normalizada a través del cuerpo de las mujeres. En consecuencia, la representación del cuerpo de las mujeres es la manifestación de la identidad femenina regida por los esquemas reguladores de la época.

A partir de estas afirmaciones, en esta investigación se ha considerado que la representación corporal de las fotografías de mujeres mexicanas en el siglo XIX expresa inevitablemente los efectos de las prácticas y los discursos sobre la feminidad en México en ese tiempo. Las formas en las que las mujeres y los fotógrafos eligen o crean un escenario para la toma, optan por una postura de la modelo y adornan o alteran los cuerpos femeninos, reproducen los ideales para la normalización de la feminidad en todas sus formas. Tanto modelo como fotógrafo colaboran en la ordenación del cuerpo femenino, en una búsqueda del ideal físico y moral de ellas expresado en la imagen.

Es importante mencionar que durante el siglo XIX las fotografías eran consideradas elementos de objetividad. Esta idea parte del positivismo de la época y se basa en el hecho de que las fotografías se creaban a partir de procesos químicos, aparentemente, sin la intervención de las personas. Por ello se pensaba que los fotógrafos no expresaban su subjetividad en las imágenes fotográficas que creaban, a diferencia de lo que sucedía en la pintura. A partir de esta lógica,

la fotografía aparece ante los observadores como un producto con un nivel de iconicidad tan alto que habrá quienes no puedan evitar pensar que esa fotografía es la representación más parecida a la realidad que podría conseguirse por medios mecánicos y científicos (Bastarrica, 2014, p. 50).

Sin importar que la imagen fotográfica no sea la persona misma, ésta logra transformar al sujeto en objeto por el sentido de certeza que genera. Así, las imágenes fotográficas permiten al observador “traer” a su presencia a aquella persona que no se encuentra físicamente ahí. La noción de objetividad y certidumbre que la fotografía tiene sobre quienes ven una imagen fotográfica, le confiere un carácter de “realismo”, es decir, los espectadores la interpretan como “igual a la propia vista”. En este sentido, la fotografía se piensa como el mismo ser registrado en la imagen y expresa la misma información que el sujeto comunicaría ante su presencia física. De esta forma, en el siglo XIX, las fotografías eran concebidas como un medio inequívoco para un nuevo conocimiento del mundo y de las personas.

En la actualidad, la supuesta imparcialidad de la fotografía es cuestionada. La naturaleza de la fotografía en el siglo XIX confirma la existencia de las personas y los objetos fotografiados y contiene datos puntuales de estos, pero esta información no determina la razón por la que la imagen fue hecha ni la categoría de uso a la cual pertenece. Krauss (1985, p. 146) propone determinar el sentido de la existencia de una fotografía mediante la comprensión de las imágenes dentro

de su espacio discursivo, es decir, en el ámbito cultural específico al que pertenece una determinada imagen, asumiendo diferentes expectativas respecto a su uso y transmitiendo un conocimiento en particular. Para ello, el primer paso en el estudio de las imágenes es determinar el espacio discursivo en el que circularon, ya que de éste se deriva la información que transmiten las fotografías y los términos aplicables a su interpretación por parte de las personas a quienes se dirigió inicialmente.

LA FOTOGRAFÍA DE MUJERES MEXICANAS EN EL SIGLO XIX

En México, durante el siglo XIX, se realizaron dos principales tipos de registros fotográficos de las mujeres de la época. El primero corresponde a retratos de estudio de damas de la clase económica y políticamente dominante del país; quienes podían costear las fotografías en tarjetas de visita y de gabinete donde se plasmaba su imagen con el propósito de ser regaladas a familiares y amigas (Valencia, 2022, p. 39). El segundo tipo de registro se relaciona con el interés del mundo occidental por el conocimiento de los "otros"; esta curiosidad se expresó en fotografías de tipos nacionales y costumbres mexicanas, imágenes que también habían sido plasmadas en pinturas y grabados. A diferencia de los retratos de estudio, las mujeres que aparecen en el segundo tipo de imágenes no solicitaban ser fotografiadas, eran

los fotógrafos de la época quienes decidían qué y a quiénes tomar fotografías de acuerdo con sus objetivos comerciales.

Tanto los fotógrafos de estudio que hacían retratos como los que registraban tipos populares y vistas en exteriores respondían a intereses comerciales. Sin embargo, cada tipo de imagen era dirigida a un público diferente y, por tanto, mostraban de forma distinta el cuerpo de las mujeres.

En los retratos de estudio, el fotógrafo atiende las necesidades, los gustos y las expectativas de quienes acudían a su establecimiento solicitando la representación de su imagen (Bastarrica, 2014, pp. 61-64). Por ello, los miembros del estrato social más favorecido en México solían recurrir a los estudios de más renombre en el país e incluso en el extranjero. En cambio, los fotógrafos de tipos y de vistas respondían al interés por viajar y por conocer la diversidad mundial que tenía el sector económicamente privilegiado de la época y a sus posibilidades de invertir en la producción industrial. Es así como este tipo de imágenes corresponden a la esfera lucrativa, determinada por la oferta y la demanda de sus compradores (Carreón y Valencia, 2016).

Gran parte de los textos sobre los retratos en tarjetas de visita y de gabinete en México se enfocan en los fotógrafos que realizaron este tipo de imágenes. Investigaciones como las de Canales (1980) sobre Romualdo García, de Massé (1998) concerniente a la sociedad fotográfica de Cruces y Campa, de Negrete (2006) acerca de los hermanos Vallete y de Camacho (2008) referente a Octaviano de la Mora, profundizan la

producción fotográfica del siglo XIX en tarjetas de visita examinando el trabajo de un fotógrafo en específico y particularizando la cualidad que cada fotógrafo imprime en su trabajo a partir de la asociación de la fotografía con la actividad artística, es decir, desde una perspectiva de la historia del arte en particular. Algunos fotógrafos de estudio también comercializaron imágenes de los tipos mexicanos, como Cruces y Campa y Lorenzo Becerril.

De forma similar, algunos trabajos acerca de los registros fotográficos de las costumbres se han interesado en la producción de fotógrafos que han sido calificados de viajeros, como son los textos de Debroise y Casanova (1989) sobre Charnay, de Montellano (1994) acerca de Charles B. Waite, de Malagón (2012) referente a Winfield Scott y de Gutiérrez (2012) en torno a Jackson. En la mayoría de estos textos se han calificado las vistas como fotografías documentales, es decir, con una clara intención de testimoniar la realidad, aunque éste no haya sido el propósito de la creación de esas fotografías. Otras investigaciones se enfocan exclusivamente en sitios específicos en los que se realizaron registros en exteriores, los cuales pueden abarcar las costumbres locales.

Si bien en estos trabajos se describen las características que muestran las personas fotografiadas, los planteamientos expuestos no se relacionan directamente con la historia de las mujeres.

LOS RETRATOS DE MUJERES DE LA ÉLITE DECIMONÓNICA EN MÉXICO

Las fotografías de mujeres de clase alta del siglo XIX en México principalmente son imágenes en tamaño de tarjeta de visita o de gabinete, que se realizaban al interior de estudios profesionales de fotografía. Ambos formatos estaban compuestos por un rectángulo de cartulina, al que se pegaba el papel fotográfico, y que podía incluir el nombre y la dirección del estudio que realizó la imagen, la variante principal entre éstos son las dimensiones: $4\frac{1}{2} \times 2\frac{1}{2}$ " (10.5 x 6.5 cm) y $6\frac{1}{2} \times 4\frac{1}{2}$ " (16.5 x 10.5 cm), respectivamente.

El uso de las llamadas *carte de visite* o tarjeta de visita se extendió a partir de 1860, después de que Adolphe Eugène Disdéri incorporara fotografías a las tarjetas de presentación. En esta época era usual que en estas fotografías se inscribieran dedicatorias al reverso para, posteriormente, ser obsequiadas entre amigos y familiares, ya fuera de forma personal o por medio de la correspondencia. La adquisición e intercambio de retratos en tarjetas de visita o de gabinete por parte de la élite fue uno de los fenómenos más característicos del siglo XIX a nivel mundial.

Los estudios fotográficos donde se adquirirían este tipo de retratos eran especialmente diseñados y equipados con los implementos necesarios para realizar fotografías, acorde con la tecnología de la época en mate-

ria fotográfica y, también, conforme a las expectativas visuales de quienes acudían para obtener su propia imagen.

En cuanto a los aspectos técnicos, era necesario contar con buena iluminación para la toma en un espacio interior, por lo que el área donde se realizaban los registros solía estar en la parte alta del inmueble y contaba con grandes ventanales. Además de algunos soportes que ayudaban a mantener la postura de la retratada debido a los largos tiempos de exposición que requería la fotografía en el siglo XIX, sobre todo en los primeros años de esta técnica.

Respecto a las expectativas de las personas que acudían a los establecimientos profesionales de fotografía, éstas estaban mediadas por la forma en que querían proyectar su imagen ante los demás. Por esta razón, los estudios comúnmente contaban con *atrezo*, es decir, mobiliario, telones y distintos aditamentos que recreaban ambientes y actividades con los que los retratados querían asociarse.

Los accesorios involucrados en los retratos de estudio son una herramienta para la construcción de sus fachadas personales, es decir, para la autorrepresentación. De acuerdo con Bastarrica

el objetivo en la construcción de una escena fotográfica y de la representación corporal de las mujeres es la representación de feminidad de la época, es que, si bien no es del todo real tampoco es irreal

o ideal, en el sentido de que representa con precisión el estatus social de la retratada. (2014, p. 64)

Además, conceptualmente, los retratos fotográficos en formatos de tarjeta de visita y de gabinete comparten algunos de los juicios utilizados en la pintura, debido a su temporalidad de producción, como son las dos cualidades esenciales y aparentemente contradictorias que se atribuye al retrato pictórico: la individualidad o singularidad y la totalidad o universalidad. En este tipo de representaciones se pretende resaltar las características que identifican al modelo del resto de la gente y, al mismo tiempo, se intenta destacar lo que el sujeto retratado tiene en común con el resto de la humanidad o, al menos, con las demás personas de su mismo estrato social y económico. En las imágenes fotográficas predomina la intención de registrar fielmente las características de la persona, no únicamente físicas sino también morales, estas últimas acentuadas a partir de la actitud, la pose y los elementos asociados a la figura del sujeto fotografiado, características tomadas del retrato pictórico (Negrete, 2006, p. 83).

Los elementos identitarios de la élite mexicana se construyeron a partir de su identificación con la élite francesa, erigida como modelo de progreso, y de su diferenciación frente a los demás sectores de la población mexicana, identificados con el atraso y la incivilización. Por tanto, el grupo en el poder en México intentaba asemejarse a la antigua realeza europea, a cuya

representación física accedía mediante la pintura. La proximidad con los modelos europeos se manifiesta en las formas de representación fotográfica, donde se puede confirmar la idealización de los rasgos europeos, las características de la indumentaria y las formas de comportamiento al modo occidental.

Como ya se mencionó, los retratos en tarjetas de visita y de gabinete fueron hechos con el propósito de ser obsequiados entre amistades y familiares, por lo que la información que las personas transmiten de sí mismas está dirigida al ámbito de la vida privada. Por lo tanto, el espacio discursivo al que corresponden estas imágenes es al ámbito de las relaciones sociales de la élite mexicana del siglo XIX.

A partir de algunas investigaciones sobre el retrato fotográfico del siglo XIX se afirma de forma genérica que estas imágenes son una simulación por aparentar bienestar económico y moral de las personas retratadas (Massé, 1998, p. 17); además, se ha considerado este género fotográfico como arquetípico y reiterativo (Negrete, 2006, p. 84).

LOS TIPOS Y LAS COSTUMBRES MEXICANAS DE LAS MUJERES DEL SIGLO XIX

La fascinación europea por las costumbres y los tipos nacionales de países considerados como exóticos surge a mediados del siglo XVIII. Este interés aparece en estrecha relación con el género costumbrista de la pintura, pero

sobre todo del grabado, especialmente la litografía. En un primer momento, la reproductividad de imágenes que permitía el grabado posibilitó el acercamiento de Europa a la vida cotidiana de otros lugares del mundo. Posteriormente, los registros fotográficos de las prácticas y los habitantes de distintos lugares fueron las imágenes que incrementaron el conocimiento de diversas culturas, debido al pensamiento positivista de la época que calificaba de objetiva a la fotografía.

En cuanto al registro de personas, los tipos populares representativos de una nación era un género difundido en las pinturas y los grabados costumbristas. Con el surgimiento y desarrollo de las técnicas fotográficas, esta temática se convirtió en uno de los tópicos que ocuparon el quehacer de los fotógrafos decimonónicos, quienes han sido considerados como viajeros, a pesar de que existen evidencias de que la mayor parte de ellos estuvieron asentados en estudios permanentes o, al menos, durante algunos años. Al mismo tiempo, diferentes fotógrafos realizaron tomas de las costumbres locales que más llamaban su atención y que consideraban podían tener mayor aceptación ante el público consumidor. En ambos tipos de registros aparecen hombres, mujeres e infantes.

Principalmente, los tipos mexicanos se produjeron y vendieron en formatos de tarjeta de visita. Tamaño muy común en el siglo XIX en retratos de la élite, como se mencionó en el apartado anterior. Sin embargo, existen también algunos ejemplos de este tipo de imágenes en gran formato, como

las que aparecen en algunas versiones del álbum de Charnay titulado *Ciudades y ruinas americanas*, impresas en tamaño 16 x 20 cm (Aguilar y Milán, 2015, pp. 78 y 82). Sin importar el formato de las fotografías, la mayor parte del registro de los tipos mexicanos se realizó al interior de estudios fotográficos.

Comúnmente, las imágenes de los tipos populares se alineaban a las expectativas de los posibles compradores de este tipo de fotografías. Por ello, alimentaban la idea de que México era un país rico en recursos naturales, pero atrasado a causa de que la mayor parte de su población eran indios que vivían en el límite de lo salvaje. Además, estas fotografías permitían a sus compradores ver su propia superioridad, como clases económicamente dominantes, al definir y construir la imagen del pueblo mexicano (Dorotinsky, 2004, p. 17).

Una característica importante de este género fotográfico es su objetivo de definir la identidad nacional, representada para el caso de México por personas de rasgos indígenas o mestizos, así como por la indumentaria y objetos relacionados con las labores tradicionales que realizaban. En algunas colecciones de tipos populares, como las de Aubert y Becerril, la pobreza de la población local se evidencia por medio de vestiduras rasgadas y sucias (Aguilar y Milán, 2015). En algunos casos, estas fotografías no presentan ningún fondo para enfatizar las características de las personas registradas, pero en otros, destacan los telones pintados que se relacionan con las actividades que se identifican en la imagen, como pueden ser calles, plazas, jardi-

nes o mercados. En estas imágenes, los instrumentos de trabajo y los telones de fondo juegan un papel similar al *atrezzo* o *utillería* usados en los retratos fotográficos de estudio de la élite.

En cuanto al registro de vistas, los tamaños fotográficos varían desde el más pequeño de 5x7" hasta algunos casos de 11x14" y, muy escasamente, 18x22" (Carreón y Valencia, 2016). Generalmente, las fotografías de costumbres nacionales se comercializaron más en formatos de 5x7" y hasta 8x10".

A diferencia de las tomas de retrato y de tipos populares, las fotografías de las actividades y las tradiciones locales se realizaban en exteriores. Sin embargo, esto no significaba que representaran registros documentales de la realidad. Se ha verificado que diferentes empresas fotográficas planificaban escenas para fotografiar, acorde a los intereses del mercado, es decir, creaban imágenes conforme a las expectativas de quienes compraban este tipo de fotografías según lo que esperaban ver a partir de las nociones estereotipadas

Véase Aguayo, 2019.

que se tenían sobre lo mexicano². En este sentido, estos registros fotográficos se asemejan a los objetivos comerciales de la producción de los tipos populares.

Las vistas mexicanas de lugares, de tipos o de costumbres eran comercializadas entre la sociedad como colecciones temáticas, las cuales podían adquirirse en la compilación de un álbum o a través de fascículos coleccionables, denominados "series". Su venta solía publicitarse en los periódicos y en las guías de viaje de la época y podían adquirirse en algunos de

los estudios fotográficos que registraron los tipos populares o en establecimientos que distribuían diferentes productos fotográficos, ya fueran insumos para fotógrafos, o álbumes para fotografías y colecciones de vistas, entre otros artículos.

Como se ha reiterado, las fotografías de tipos populares y de costumbres nacionales se realizaban con el propósito de venderse a las personas interesadas en el conocimiento de los “otros” y de sus hábitos. Quienes podían adquirir estos productos fotográficos pertenecían al sector económicamente privilegiado de la época y eran adquiridas para saciar su curiosidad, pero también para confirmar su noción preconcebida del mundo alejado del progreso occidental. Por lo tanto, el espacio discursivo al que corresponden estas imágenes es al ámbito comercial y lucrativo; por un lado, de los fotógrafos quienes querían obtener remuneración por su trabajo y, por otro, de las élites del siglo XIX que deseaban incrementar su capital económico a partir de los recursos naturales y humanos en diferentes latitudes.

LA REPRESENTACIÓN FOTOGRÁFICA DE LAS MUJERES Y LA FEMINIDAD

┌ Durante el siglo XIX la clase en el poder del país experimentó la homogeneización de la cultura occidental en todos los órdenes y, por ello, los elementos identitarios de este sector se fueron conformando por equiparación con las monarquías europeas y en contraste con la población indígena del país.

Esta diferenciación puede observarse al comparar los retratos fotográficos de la élite nacional con las fotografías de los tipos mexicanos y con los registros de las costumbres nacionales.

A partir de la confrontación de esas fotografías es posible definir que la distinción entre los estratos sociales del siglo XIX en México destaca en tres aspectos principales: las características físicas, la indumentaria y los elementos decorativos. Estas mismas diferencias se manifiestan en las imágenes de mujeres de forma particular.

En México, la mayor parte de la población es mestiza. Sin embargo, la élite nacional decimonónica se autoidentificaba con los rasgos físicos europeos. Se ha identificado la idealización de estas características en retratos de estudio de mujeres de la clase alta mexicana. Esta necesidad de reafirmarse como “raza blanca” se manifiesta en la presentación de pieles claras en los retratos de mujeres de la élite nacional, lo cual se lograba con una mayor intensidad de luz dirigida al rostro fe-

³ Como ejemplo se pueden revisar en el Repositorio INAH las tarjetas de visita con Número de Inventario 453007 (<https://repositorio.inah.gob.mx/o-121922>) y 453008 (<https://repositorio.inah.gob.mx/o-121923>), donde aparece la misma mujer, pero con diferente iluminación en cada fotografía que cambia el tono de la piel.

menino³. En cambio, en las fotografías de los tipos populares y de las costumbres nacionales son evidentes los rasgos indígenas y la piel oscura, que en ningún caso trata de atenuarse.

En la mentalidad occidental las mujeres son “bellas” por “naturaleza”. Simultáneamente, la belleza femenina, expresada en juventud y en piel blanca y luminosa, encarna la representación de virtudes morales o espirituales (Muñiz, 2014, p. 426). Aunado

a este precepto de la perfección que la mujer acaudalada debía cumplir, los grupos científicos del siglo XIX justificaron la expansión colonial con argumentos biológicos acerca de la superioridad de los tipos raciales europeos. Las diferencias físicas, asociadas en la época con la diferenciación racial, permitieron desentrañar la definición de los "otros", el poder y las jerarquías también entre las mujeres (Muñiz, 2014, pp. 421-426). Así, los rasgos físicos acreditaban la superioridad de las mujeres de la élite sobre las otras clases sociales y económicas.

De acuerdo con la propuesta de Goffman (1997, p. 13), al analizar la corporalidad de una persona, el observador puede dar por sentado, a partir de experiencias anteriores, que es probable encontrar solo individuos de una clase determinada en un marco social dado y, en consecuencia, aplicarle estereotipos que aún no han sido probados. De esta forma, en los retratos de mujeres de la élite mexicana solo se espera encontrar mujeres que coincidan con el ideal de belleza occidental. En consecuencia, las mujeres acaudaladas que acudían a los estudios fotográficos para retratarse deseaban obtener su propia imagen apegada a los estándares de su cualidad moral expresada en su representación corporal. Por ende, las imágenes de las mujeres de la clase alta nacional se relacionan con la necesidad de este sector por reafirmarse como colectivo que comparte un entorno social de auge económico que, al mismo tiempo, justifica su superioridad ante los demás sectores.

Respecto a la indumentaria, la ropa usada por la clase social alta de México en el siglo XIX se caracteriza por seguir los patrones de la moda europea, en su intento por equipararse con la modernidad y civilización que representaba Europa en la época. En contraposición, las personas que aparecen en los registros de tipo y costumbres mexicanas se muestran con ropa más sencilla y, en ocasiones, incluso desgarrada y sucia.

Tradicionalmente, la representación del cuerpo femenino tiene la intención de ser admirado por los varones, esta forma de mirar a las mujeres puede identificarse en los retratos de estudios donde la postura en que se colocan las modelos permite observar mayor cantidad de sus características corporales y de los detalles de su vestimenta, prefiriendo una toma de tres cuartos en donde se reconocen los rasgos de dos planos: frente y lateral. Además, el registro de cuerpo completo refuerza esta idea, en oposición a lo que sucede con los retratos de busto.

La mujer acaudalada del siglo XIX era catalogada por su gracia, exquisitez, buena educación, belleza y buen gusto en su vestimenta, lo que hacía más fácil el hecho de conseguir esposo. Una vez casada, estos mismos atributos de la mujer representaban un beneficio social para su cónyuge quien podía ostentarla como un bien, acorde con su estatus privilegiado. Algunos de estos atributos de las mujeres de la élite decimonónica eran expresados en sus retratos por medio de los accesorios con los que aparecen; por ejemplo, la buena educación se

manifiesta cuando posan leyendo un libro o escribiendo una carta, debido a que en esa época pocas mujeres sabía leer y escribir.

Al mismo tiempo que la mujer desempeña el papel del objeto visto, es sujeto que ve, es decir, ella forma y juzga su imagen contrastándola con ideales culturales y ejerce sobre sí misma una gran autorregulación. Por lo tanto, su identidad está enmarcada por otras imágenes de mujeres que definen la feminidad (Nead, 1992, p. 25).

Los retratos de mujeres en tarjetas de visita y de gabinete, interpretadas como capital cultural material y simbólico, aseguran un beneficio de distinción proporcionado por la singularidad necesaria para su apropiación y un beneficio de legitimidad que consiste en el hecho de ser como es necesario ser. Así, las fotografías de estudio constituyen imágenes documentales que describen la forma de ser de una clase social.

En contraste, las mujeres que aparecen en los registros de tipos populares y de costumbres nacionales visten indumentarias tradicionales, caracterizadas por su sencillez. Actualmente, reconocemos la diversidad étnica en la variedad de vestimentas asociadas a los pueblos indígenas en México; sin embargo, en el siglo XIX lo más destacado de esta diversidad era su peculiaridad en comparación con la ropa occidental. Esta diferenciación era importante en la construcción de una identidad nacional homogénea sin distinción de la conformación pluriétnica del país. Al mismo tiempo, la singularidad de la indumentaria indígena se alineaba a la curio-

sidad occidental por conocer a “otros” en latitudes lejanas que no compartían su modelo de modernidad y progreso.

Goffman (1997, p. 13) afirma que cuando alguien aparece ante otros, le interesará su estatus socioeconómico general, su concepto de sí mismo, la actitud que tiene, su competencia y su integridad. El grupo intenta recabar información acerca de la persona a partir de su apariencia y su comportamiento, estos datos ayudan a definir la situación, permitiendo a los otros saber de antemano lo que el individuo espera de ellos y lo que ellos pueden esperar de él. Así, la vestimenta de una mujer en una fotografía es parte de la información que las demás personas recaban para poder colocarla dentro de un estrato social y definir, al mismo tiempo, sus cualidades morales. En consecuencia, la indumentaria occidental confirmaba no solo la pertenencia a la élite sino también ratificaba la buena educación, la bondad y la moralidad de la mujer retratada.

En cuanto al *atrezo* que aparece en las tarjetas de visita y de gabinete, éste se relaciona con la imagen que las personas retratadas querían expresar para el reconocimiento de los demás. En cambio, en las colecciones fotográficas de “tipos mexicanos”, se representan los utensilios que caracterizan a los oficios de la clase más desfavorecida económicamente.

De forma general, las mujeres del siglo XIX en México estaban destinadas al ámbito privado. En esta época, los roles asignados a cada sexo estaban determinados por sus características biológicas; por tanto, las mujeres debían permanecer en el ho-

gar educando a los hijos y cuidando a la familia, mientras que los hombres se consagraban a las actividades públicas y al trabajo productivo que les permitiera sostener a sus dependientes. Esta definición se fundamenta en la visión dicotómica que consideraba como verdad científica la división entre lo biológico y lo cultural, lo privado y lo público, lo inferior necesariamente sujeto a lo superior: a la mujer correspondía la primera parte del binomio y al varón la segunda (Saloma, 2000, p. 208).

A partir de estas nociones, el ideal de la domesticidad femenina cobra un significado complejo que abarca lo ideológico, lo cultural, lo social, lo político y lo económico. Así, las mujeres eran responsables de inculcar en sus hijos los principios religiosos, morales y cívicos. Mujer y familia tendieron a presentarse como una unidad indisoluble. No obstante, en México, esta definición de la femineidad decimonónica únicamente se aplicaba a las mujeres de la élite, ya que las mujeres del sector inferior no solo realizaban labores domésticas al seno familiar, sino que también realizaban actividades lucrativas, como se verá más adelante.

Regresando a las fotografías, en los telones de fondo utilizados en los retratos de estudio se representan suntuosas construcciones o elaborados jardines que, aunado a los elementos decorativos, manifiestan la elegancia y educación de quien es retratado. En estas fotografías el mobiliario y los accesorios destacan por su elaborada decoración y refinamiento; en ellas se observan muebles de madera tallada finamente,

columnas, cortinajes, relojes, libros, entre otros enseres. Específicamente en las imágenes de mujeres, algunas de ellas aparecen junto a sus hijos o acompañando a su esposo, es decir, como pilar familiar, una de las principales cualidades de la mujer ideal; en otras ocasiones, se encuentran asociadas a elementos religiosos en una clara referencia a la superioridad espiritual que se atribuía a las mujeres de esta época.

En cambio, en las fotografías de tipos populares cuando se utilizan telones de fondo, en ellos se representan paisajes campestres o calles de alguna ciudad. En cuanto a los accesorios utilizados en estas imágenes aparecen exclusivamente todos aquellos utensilios o herramientas necesarias para desempeñar el oficio que se está representando. Concretamente, las mujeres que aparecen en este tipo de fotografías corresponden a vendedoras de frutas y verduras o de otros productos que ellas mismas elaboran, como tortillas o cestería. En estos casos, las mujeres pueden aparecer sentadas sobre un petate en el piso junto a los productos que venden. El oficio de tortillera es uno de los más registrados como ícono de la comida mexicana, donde las mujeres son retratadas moliendo la masa en un metate con un anafre al lado. Otro trabajo destacado en las fotografías de mujeres es el de lavandera que, mayormente, fue registrado en exteriores, específicamente en los ríos donde tradicionalmente se realizaba esta actividad.

A partir de las fotografías de tipos populares y de costumbres nacionales es posible establecer que las mujeres que apa-

recen en ellas también realizan actividades vinculadas al hogar, como es la alimentación y la higiene. Sin embargo, ellas no efectúan estas labores directamente para su familia sino como un trabajo para obtener recursos monetarios, debido a que en algunos de estos registros fotográficos se precisa que se está mostrando un oficio en títulos como: lavandera, tortillera o vendedora de fruta. Esta es una diferencia importante entre las mujeres de los sectores opuestos social y económicamente.

Retomando nuevamente el concepto de fachada, cuando una persona ofrece un producto o un servicio, comúnmente los demás se verán forzados a aceptar algunos hechos como signos convencionales o naturales de algo que no está al alcance directo de los sentidos (Goffman, 1997, p. 14). En el caso de las fotografías, no es posible verificar que los elementos presentes en ellas confirman la cualidad ni el oficio de la persona, los espectadores simplemente confían en la veracidad de la imagen. Asimismo, en los retratos de estudio, las mujeres que se presentan ante el fotógrafo desean que quienes contemplan su imagen formen un alto concepto de ella y procuran que exista suficiente armonía en la fotografía para generar esa impresión.

Goffman afirma que, "independientemente del objetivo particular que persigue el individuo y del motivo que le dicta este objetivo, será parte de sus intereses controlar la conducta de los otros, en especial el trato con que le corresponden" (1997, p. 15). En los retratos de estudio, este control se logra influyendo en la definición de la situación que los otros

formulan a partir de lo que se muestra en toda la imagen: la corporalidad de la mujer en conjunto con el ambiente que crean los elementos en su entorno. La construcción consciente o inconsciente de esta imagen influye en quienes la observan, generando la impresión que habrá de llevarlos a calificar a la retratada de acuerdo con sus propias expectativas.

La comparación de los retratos fotográficos de estudio con las fotografías de tipos y costumbres permite afirmar que estos géneros comparten ciertos formatos y técnicas. Sin embargo, sus características, intenciones y contextos de producción son diferentes. Recapitulando, las fotografías de mujeres en el siglo XIX en México se articulan en torno a una tensión entre la construcción de identidades personales y sociales, donde cada género fotográfico –los retratos de estudio y las imágenes de tipos y costumbres– ofrece una perspectiva única sobre la feminidad, el estatus y la cultura. Los primeros enfatizan el papel de la autorrepresentación y la individualidad de las mujeres de la élite, aunque ésta permanece atravesada por la dominación interna, que induce a que se presenten conforme al régimen visual europeo. Mientras que los segundos configuran una visión colectiva y a menudo estereotipada de la identidad nacional, reflejando las complejas dinámicas de poder en juego en ese momento.

CONCLUSIONES

La representación de las mujeres en la fotografía del siglo XIX en México revela una compleja intersección entre patriarcado, clase social y características físicas, con claras implicaciones en la construcción de la feminidad de la época. Esta afirmación está fundamentada en la comparación de dos tipos de fotografías: los retratos de estudio dirigidos a la élite mexicana y los registros de tipos y costumbres nacionales que mostraban al sector inferior de la población, a menudo a través de una mirada que reflejaba juicios de valor eurocéntricos.

En esencia, los retratos de estudio funcionaban como instrumentos de validación social y afirmación del estatus. Al ser creadas para compartirse en círculos sociales restringidos, estas imágenes estaban cargadas de simbolismo, donde cada detalle, desde la vestimenta hasta la pose, era cuidadosamente diseñado para reflejar no solo la individualidad de la retratada, sino su alineación con un ideal de feminidad que respondía a las expectativas de la clase dominante determinadas por el patriarcado. Esta construcción de la identidad femenina se entrelazaba con la proyección de valores morales y estéticos de la época, consolidando así un vínculo entre imagen y poder.

Por otro lado, el análisis de las fotografías de tipos y costumbres nacionales permite comprender cómo el imaginario de la feminidad en el contexto mexicano se vincula con la representación de otras identidades étnicas. Estas imágenes, mucho

más que simples documentos visuales, eran productos de un discurso que objetivizaba a las mujeres indígenas o mestizas, reafirmando estereotipos de civilización en oposición al atraso, comunes en la narrativa decimonónica. Al centrarse en elementos que marcaban diferencias, como la vestimenta desgastada y el entorno rústico, estas fotografías, más que mostrar la realidad social, reflejaban las construcciones imaginarias de lo "exótico" que alimentaban el interés de la élite por el "otro".

En este sentido, las estrategias visuales utilizadas por los fotógrafos desempeñaban un papel central en la configuración de las identidades de género. La búsqueda del ideal físico y moral de la mujer, diferenciada por los sectores sociales de pertenencia, evidenció cómo los parámetros de la representación estaban dictados por un sistema patriarcal que no solo limitaba las expresiones individuales femeninas, sino que también consolidaba las jerarquías de poder culturales y sociales.

En este trabajo, conectar la historia de las mujeres, la teoría fotográfica y las nociones de género resultó trascendente, ya que resalta cómo las imágenes fotográficas de mujeres en el siglo XIX reflejan y construyen identidades sociales. Este marco teórico permitió entender cómo se regulaban las imágenes de las mujeres en esa época, destacando las diferencias entre los retratos de estudio y los registros de tipos y costumbres. Además, el análisis sobre el papel del fotógrafo y las expectativas de quienes se retrataban añade un componente importante a la comprensión de estas representaciones.

Finalmente, es preciso enfatizar que las fotografías de mujeres del siglo XIX en México no solo representan los ideales estéticos de su sociedad, sino que además ofrecen un campo fértil para explorar las dinámicas de poder entre géneros y clases. El estudio de estas imágenes también abre un espacio de reflexión crítica sobre cómo estas representaciones siguen influyendo en las narrativas contemporáneas sobre la feminidad y la identidad en México.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUAYO, F. (COORD.). (2019). *Fotógrafos extranjeros, mujeres mexicanas, siglo XIX*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- AGUILAR, A. Y MILÁN, A. (2015). La otra Intervención Francesa en México los tipos populares entre 1859-1870. *Dimensión Antropológica*. 64(22), 73-103. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/8760/9539>
- ALPERS, S. (1987). *El arte de describir*. Blume.
- BASTARRICA, B. (2014). En manos del fotógrafo: la construcción de las representaciones de la mujer y de la fachada personal femenina en la fotografía decimonónica mexicana. *Relaciones*, 35(140), 43-69. <https://doi.org/10.24901/rehs.v35i140.103>
- CAMACHO, A. (2008). *Octaviano de la Mora. Fotógrafo*. El Colegio de Jalisco; Instituto Cultural Cabañas.
- CANALES, C. (1980). *Romualdo García. Un fotógrafo, una ciudad, una época*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- CARREÓN, D. Y VALENCIA, B. (2016). La fotografía del Distrito Federal 1880-1885. *Estudios sobre conservación, restauración y museografía*, 3, 136-150.
- DEBROISE, O. Y CASANOVA, R. (1989). *Claude Desiré Charnay*. CONACULTA;INBA;Centro Cultural Santo Domingo.
- DOROTINSKY, D. (2004). Los tipos sociales desde la austeridad del estudio. *Alquimia*. 7(21), 14-26. <https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/alquimia/article/view/11387>
- GINZBURG, C. (1994). *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso y lo ficticio*. Fondo de Cultura Económica.
- GOFFMAN, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrourtu editores.
- GUTIÉRREZ, I. (2012). *Una mirada estadounidense sobre México. William Henry Jackson empresa fotográfica*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- JORDANOVA, L. (2012). *The Look of the Past. Visual and Material Evidence in Historical Practice*. Cambridge University Press.
- KRAUSS, R. (1985). *La originalidad de la vanguardia y otros mitos modernos*. Alianza Editorial.
- LAMAS, M. (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco*. 7(18), 1-24. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/360/335>
- LAU, A. (1998). La historia de las mujeres: una historia social o una historia de género. En *Cincuenta años de investigación histórica en México*. (pp. 159-169). Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad de Guanajuato.

- LAU, A. (2015). La historia de las mujeres. Una nueva corriente historiográfica. En G. Von Wobeser (Coord.), *Historia de las mujeres en México*. Instituto Nacional de las Revoluciones en México.
- MALAGÓN, B. (2012). *Winfield Scott: retrato de un fotógrafo norteamericano en el porfiriato*. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- MASSÉ, P. (1998). *Simulacro y elegancia en tarjetas de visita. Fotografías de Cruces y Campa*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MONTELLANO, F. (1994). *C.B. Waite, fotógrafo: una mirada diversa sobre el México de principios del siglo XX*. CONACULTA-Grijalbo.
- MUÑOZ, E. (2014). Pensar el cuerpo de las mujeres: cuerpo, belleza y feminidad. Una necesaria mirada feminista. *Revista Sociedad e Estado*. 29(2), 415-432. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922014000200006>
- NEAD, L. (1992). Teoría del desnudo femenino. En *El desnudo femenino. Arte, obscenidad y sexualidad* (pp. 17-59). Editorial Tecnos.
- NEGRETE, C. (2006). *Valleto hermanos: fotógrafos mexicanos de entre siglos*. Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- SALOMA, A. (2000). De la mujer ideal a la mujer real. Las contradicciones del estereotipo femenino en el siglo XIX. *Cuicuilco*, 7(18), 205-222. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/368>
- SCOTT, J. (2008). *Género e Historia*. Fondo de Cultura Económica - Universidad Nacional Autónoma de México.
- VALENCIA, B. (2022). Identidades de género en álbumes fotográficos del siglo XIX en México. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 42(166), 26-46. <https://doi.org/10.24901/rehs.v42i166.845>

Construyendo sororidad: Experiencias desde el Taller de Género de la preparatoria Emiliano Zapata, BUAP-México

Building Sorority: Experiences from the Gender Workshop at Preparatoria Emiliano Zapata-México

Rosa Patricia Muñoz Gutiérrez¹

Gabriela Jiménez Bandala²

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Correo electrónico: rosa.munoz@correo.buap.mx

² Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Correo electrónico: gabriela.jimenezb@correo.buap.mx

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv7i64.8346>

Resumen

Este artículo analiza algunas de las experiencias de estudiantes que participan en el Taller de Género de la Preparatoria Emiliano Zapata de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla en torno a la sororidad, los mandatos de género, el desarrollo del pensamiento crítico y los espacios seguros. El objetivo es analizar el impacto de esta estrategia pedagógica en la deconstrucción de estereotipos de género.

El análisis explora los aprendizajes y cuestionamientos que han surgido de esta experiencia pedagógica. Se desarrolla desde un enfoque cualitativo con perspectiva feminista y de alcance descriptivo, se basa en las reflexiones escritas por un grupo de estudiantes ($n=7$), a partir de tres ejes: las razones por las que asisten al taller, los cambios en sus relaciones con otras mujeres y su comprensión sobre los mandatos de género en la vida cotidiana. Se concluye que el taller funciona como un dispositivo de resistencia y acompañamiento que transforma la rivalidad en alianzas sororas.

Palabras clave: taller de género, sororidad, mandatos de género, espacios seguros, pensamiento crítico

Abstract

This article analyzes some of the experiences of students who participate in the Gender Workshop at the Emiliano Zapata High School of the Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, focusing on sorority, gender norms, the development of critical thinking, and the creation of safe spaces. The objective is to analyze the impact of this pedagogical strategy on the deconstruction of stereotypes.

The analysis explores the learning processes and reflections that have emerged from this pedagogical experience. It is conducted from a qualitative approach with a feminist perspective and a descriptive scope, is based on written reflections produced by a group of seven students ($n=7$), organized around three main axes: their reasons for attending the workshop, changes in their relationships with

other women, and their understanding of gender norms in everyday life. It is concluded that the workshop functions as a device for resistance and support that transforms rivalry into sororal alliances.

Keywords: gender workshop, sorority, gender mandates, safe spaces, critical thinking

RECEPCIÓN: 30 DE OCTUBRE DE 2025/ACEPTACIÓN: 25 DE MARZO DE 2026

Introducción

La Preparatoria Emiliano Zapata (PEZ) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), fundada en el año 1969, se ha distinguido por su calidad académica y por su compromiso social. Como parte de las actividades extracurriculares que se ofertan dentro de esta unidad académica se encuentra el taller de género, que fue creado en septiembre de 2022, en respuesta a la violencia de género reportada por las alumnas.

El objetivo del taller es fomentar la reflexión crítica sobre el género en la vida cotidiana de las participantes, favorecer el reconocimiento de los mandatos sociales que atraviesan sus experiencias y brindar herramientas emocionales y colectivas para enfrentar las problemáticas derivadas de los roles de género. Desde una perspectiva feminista, busca fortalecer la autonomía, la sororidad y la construcción de espacios seguros para el diálogo.

El taller se lleva a cabo los viernes de 13:30 a 15:00 horas en el salón de teatro. La mayoría de las temáticas que se abordan provienen de las inquietudes de las personas que participan en él o de las problemáticas y situaciones que se presentan en la preparatoria. El número de asistentes varía según las evaluaciones, entregas de trabajos o actividades extraescolares que se deben realizar, en ocasiones han asistido más de veinticinco personas, y en algunos casos, sólo tres.

En la primera parte del texto, se exponen algunos principios teóricos y propuestas metodológicas para abordar los conflictos generados por los mandatos de género que dificultan las relaciones entre las alumnas. Posteriormente, se describen las particularidades del taller de género, así como algunas de las dificultades y tensiones que los roles de género provocan en la convivencia entre las alumnas. En la tercera parte se expone la metodología empleada tanto en el desarrollo del taller como en el análisis de las reflexiones producidas por el alumnado. Finalmente, se presentan y analizan algunos de los resultados y experiencias que han surgido a partir de esta experiencia pedagógica.

Género y sororidad: categorías clave en la formación educativa

La desigualdad continúa manifestándose en las aulas de todos los niveles educativos afectando especialmente a grupos

históricamente marginados por su raza, género, orientación sexual, discapacidad, entre otros factores. En este contexto resulta fundamental analizar cómo opera lo que Marcela Lagarde denomina “[...] la jerarquía de género que hace vivir bajo sometimiento, servidumbre y discriminación a muchas mujeres” (2023a, p. 232). Esta jerarquía también se manifiesta en los espacios educativos, donde condiciona las relaciones entre estudiantes e influye en la manera en que el alumnado construye su identidad y comprende las diferencias de género. Aunado a ello, la falta de sensibilidad y comprensión hacia la diversidad dificulta la integración social y la convivencia escolar.

La categoría “género” ha sido útil para comprender los procesos sociales mediante los cuales se aprende a ser hombre y a ser mujer. En las instituciones educativas estos aprendizajes se reproducen por medio de normas, expectativas y estereotipos, condicionando las aspiraciones y trayectorias del alumnado. En este sentido, el género es “[...] la construcción cultural de los comportamientos, roles, valores, asignados a las mujeres y a los varones. Es un concepto relacional, que implica jerarquías. Lo masculino sobrevaluado y lo femenino devaluado en las sociedades patriarcales” (Alonso et al., 2007, p. 113). Así, las relaciones de género atraviesan la vida social y el ámbito educativo, modelando expectativas, oportunidades académicas y las formas de interacción dentro de la escuela.

Aunque la noción de género ha sido incorporada como categoría de análisis desde hace varias décadas, la reproducción de roles tradicionales continúa presente en muchos espacios

educativos. Frente a la persistencia de estas desigualdades, organismos internacionales como la UNESCO han impulsado diversas estrategias orientadas a promover la igualdad de género en las escuelas. Entre sus objetivos estratégicos se encuentra fortalecer las comunidades educativas y fomentar prácticas pedagógicas que contribuyan a reducir las brechas de género, así como promover la creatividad y el uso de la tecnología (UNESCO, 2024).

Las normas y estereotipos de género constituyen obstáculos para los grupos más jóvenes, lo que en algunos casos puede derivar en deserción escolar. Las niñas y las mujeres en situación de vulnerabilidad experimentan mayores niveles de exclusión, no sólo por factores como la pobreza o el embarazo, sino también por la violencia derivada de estereotipos y mandatos de género (UNESCO, 2024). Por ello, la comunidad educativa internacional ha propuesto adoptar un enfoque de género transformador que integre la igualdad tanto en los planes de estudio como en las prácticas pedagógicas.

La perspectiva de género, promovida por la UNESCO y la ONU a través de la Agenda 2030, constituye un marco fundamental para avanzar hacia la igualdad al proporcionar herramientas para cuestionar las estructuras patriarcales, prevenir la violencia y promover la inclusión y la diversidad (García y Castellanos, 2020). Dentro de las instituciones educativas, este enfoque permite problematizar las desigualdades que enfrenta el alumnado y cómo los estereotipos y mandatos de género influyen en sus experiencias escolares. Esto resulta de utilidad para identificar las posibilidades y recursos con los que hombres y mujeres pueden enfrentar distintas adversidades (Lagarde, 2022).

En el contexto nacional, el proyecto educativo de la Nueva Escuela Mexicana reconoce la necesidad de crear espacios educativos igualitarios. Uno de sus ejes articuladores

Apunta hacia la construcción de una sociedad en la que se eliminen aquellas barreras sociales, económicas, educativas o de cualquier otro tipo, que basadas en prejuicios y estereotipos de género históricamente han obstaculizado el libre ejercicio y desarrollo de las personas. (Comisión Nacional para la Mejora Continua de la Educación, 2023, p. 5)

En este sentido, el taller de género se alinea operativamente con los ejes articuladores de Igualdad de Género e Inclusión, pues problematiza desigualdades y fomenta el reconocimiento de la diversidad en el aula. El taller se construye como una praxis pedagógica que materializa el derecho a una educación libre de violencias, promueve la formación integral basada en la empatía y la justicia social como fundamento del aprendizaje comunitario.

La sensibilización sobre los mandatos de género presentes en la vida cotidiana es clave para transformar los sistemas de organización social que discriminan y subordinan (Fernández et al., 2015). Estos preceptos se reproducen a través de “códigos, leyes, mandatos y mandamientos escritos, memorizados y transmitidos oral, ejemplar, gráfica o imaginariamente” (Lagarde, 2022, p. 34). Por ello, resulta necesario diseñar planes y

programas que promuevan formas de convivencia basadas en la equidad, la democracia y la justicia. Siendo la reflexión y la autorreflexión dos ejes metodológicos fundamentales para la toma de conciencia y la transformación de las relaciones de poder.

Desde esta perspectiva, la pedagogía feminista representa una “[...] alternativa para frenar la reproducción de desigualdades y construir ciudadanías en equidad” (Martínez, 2016, p. 129). Existen diversas propuestas y metodologías que, mediante grupos de intervención, cuestionan las nociones tradicionales de lo masculino y lo femenino como determinantes de los roles de género. Estas metodologías promueven la reflexión, la cual “posibilita generar dudas, interrogantes, contradicciones capaces de crear procesos de cambio a nivel personal e institucional y conformar así políticas y proyectos con una visión de igualdad y equidad para hombres y mujeres” (Fernández et al., 2015, p. 42).

La educación popular impulsa el cambio social a través de procesos educativos que alientan una actitud crítica frente a la injusticia. Una de sus estrategias es el “taller inclusivo”, entendido como un espacio donde se escuchan diversas voces, se fomenta el respeto y la reflexión, y las vivencias cotidianas se convierten en fuente de conocimiento, priorizando la confianza y el cuidado comunitario (Molina y Cornils, 2020).

Los grupos de sensibilización permiten cuestionar los roles tradicionales, identificar los mecanismos de reproducción del patriarcado, evidenciar que son estructuras sociales modificables, explorar nuevas formas de femi-

nidad y masculinidad, y desarrollar una postura crítica y transformadora frente a la desigualdad (Fernández et al., 2015).

Aunado a esto, como señala Maceira Ochoa (2008), el grupo constituye un espacio fundamental tanto para la construcción colectiva del conocimiento -en la que se aprende con y de otras- como para la articulación entre mujeres. En estos espacios se favorecen procesos de identificación genérica, la creación de referentes compartidos, el establecimiento de alianzas y la definición de acciones comunes frente a problemáticas e intereses compartidos. En este sentido, la generación de espacios como el taller de género de la PEZ puede contribuir significativamente al fortalecimiento de sus participantes y de la comunidad en general.

Asimismo, además de cuestionar los mandatos de género presentes en la vida cotidiana, estos espacios educativos buscan fortalecer dimensiones subjetivas fundamentales para el bienestar de sus participantes, como la autoestima y la construcción de vínculos solidarios entre ellos.

La autoestima es clave para la calidad de vida de las mujeres al ser “[...] parte de la identidad personal y está profundamente marcada por la condición de género que determina en gran medida la vida individual y colectiva de las mujeres, tanto de manera positiva como de forma nociva” (Lagarde, 2023a, p. 101). Fomentar la reflexión sobre la autoestima debería ser parte de los objetivos educativos, ya que impacta en el bienestar de las personas. Lagarde (2023a) destaca el valor de los “pequeños grupos” como espacios

para que las mujeres se encuentren a sí mismas, para escucharse, para pensar por sí mismas y fortalecer su identidad colectiva.

Los talleres dirigidos a mujeres han fortalecido su autoestima y mejorado las relaciones entre ellas. La sororidad es resultado de ese trabajo colectivo y del reconocimiento mutuo. Se convierte en fuente de autoestima “porque aquí se trata además de una experiencia consciente de orgullo e identificación entre mujeres que, al reconocerse, avalarse, darse autoridad y apoyarse, apoyan a cada una” (Lagarde, 2023a, p. 240). De esta manera, la sororidad puede fortalecer la autoestima de las mujeres, y a su vez, una mayor autoestima puede favorecer los vínculos sororos entre ellas.

Otra dimensión central de la sororidad, como plantea Marcela Lagarde, es la posibilidad de reconocer las diferencias entre mujeres sin que éstas sean un motivo de rivalidad o confrontación: “[...] asumir que no estoy de acuerdo con la otra, pero no por eso me lanzo destructivamente sobre ella” (Lagarde, 2023b, p. 107). La presencia de sororidad en cualquier grupo de mujeres fomenta su autoestima, y fortalece también la autoestima colectiva, posibilitando una mayor participación política y mejores condiciones de vida.

Los mandatos de género condicionan y limitan el desarrollo pleno de las personas. A menudo, reproducen violencia y discriminación, lo que afecta la autoestima y debilita la sororidad entre mujeres. Incorporar la perspectiva de género en la educación permite visibilizar estas desigualdades y cuestionar los roles que las sostienen. Estrategias como los talleres de sensibilización abren espacios de análisis crítico, fortalecen los vínculos

entre sus participantes y promueven procesos de reflexión-acción orientados al cambio. En atención a estas problemáticas se creó el taller de género en la Preparatoria Emiliano Zapata, cuya implementación y resultados se presentan a continuación.

Del diagnóstico a la acción: el taller de género como respuesta a la violencia

La Preparatoria Emiliano Zapata de la BUAP se ubica en el centro histórico de la ciudad de Puebla. Sus edificios datan del siglo XVI y fue fundada en 1969 como respuesta al gran número de aspirantes que habían quedado fuera del nivel medio superior por falta de cupo. Estudiantes universitarios, madres y padres de familia, junto con docentes, se organizaron para crear una alternativa que permitiera a más personas acceder a la formación media superior.

Después de un año de esfuerzo, en febrero de 1970, la Preparatoria Popular Emiliano Zapata fue incorporada oficialmente a la Universidad, como respuesta a la necesidad de ampliar la matrícula en este nivel educativo. Desde entonces, esta unidad académica se ha distinguido por su compromiso social y por posicionarse como una de las mejores preparatorias del estado (Vallejo y Ramírez, 2002).

La institución funciona en turnos matutino y vespertino. En 2024, la comunidad estudiantil estaba conformada por 1,114 estudiantes: 580 alumnas y 534 alumnos. Ese mismo año, la planta docente estaba integrada por 66 personas: 41 profesoras y 25 profesores (BUAP, 2024, p. 43).

A raíz del paro estudiantil de 2019 (en el que el estudiantado expuso diversas formas de violencia y exigió medidas institucionales contra el acoso) y de los “tendederos” (estrategia utilizada por colectivos feministas para señalar presuntos agresores) en los espacios universitarios y redes sociales, se visibilizaron diversas prácticas de violencia hacia el alumnado al interior de la BUAP. Como respuesta institucional, se creó la Dirección Institucional de Igualdad de Género (DIIGE) y, con ella, las unidades de género en cada unidad académica.

En 2021 se conformó la unidad de género de la PEZ, la cual comenzó a canalizar a las personas que solicitaban apoyo. Entre agosto de 2021 y julio de 2024 se recibieron más de 30 quejas, en su mayoría presentadas por alumnas. Las problemáticas recurrentes incluían violencia en las relaciones de pareja, violencia digital y violencia sexual, entre otras. Sin embargo, se identificó que la canalización, aunque necesaria, no incidía directamente en la disminución de los casos de violencia y discriminación por razón de género. Esto evidenció la necesidad de implementar estrategias preventivas orientadas a fomentar la reflexión y la sensibilización de la comunidad.

Como respuesta a esta necesidad, en septiembre de 2022 se creó el taller de género. Este espacio es coordinado por una de las autoras del presente trabajo y está abierto a toda persona interesada en participar. Es un lugar para compartir vivencias, inquietudes, alegrías y reflexiones. Se lleva a cabo los viernes al final del turno matutino y los temas y

actividades son propuestos por sus asistentes. Uno de sus principales objetivos ha sido fortalecer los lazos entre el alumnado y generar espacios de sororidad y afecto entre las estudiantes.

Al inicio de cada ciclo escolar, el alumnado que asiste al taller realiza una lista de los temas que consideran importantes y necesarios de abordar. Algunos de los más recurrentes incluyen: salud mental, cómo cerrar vínculos afectivos, roles de género, represión emocional y gestión de emociones, feminismo comunitario, relaciones afectivas conflictivas, racismo, violencia en la preparatoria, páginas de odio, idealización de personas, misoginia en los medios, feminismo, salir del clóset, clasismo, capacitismo, lenguaje incluyente, religión y género, personas transgénero, padres homofóbicos, y feminismos puestos en práctica. Estas temáticas son tan diversas y complejas que no siempre es posible abordarlas todas, pero reflejan las inquietudes y necesidades del alumnado de la PEZ.

Durante las primeras sesiones del ciclo escolar 2023-2024, las alumnas expusieron una problemática particular: la existencia de una página en Instagram en la que grupos de alumnas de quinto semestre se estaban atacando entre sí. Los comentarios giraban en torno a qué área de estudios era “mejor”, incluían juicios sobre la vida privada de otras compañeras e incluso descalificaban a quienes habían denunciado comportamientos inapropiados de algunos varones.

Este hecho es una muestra de las tensiones que existen entre algunas alumnas. Desde un análisis crítico, este conflicto evidencia la persistencia de la violencia digital y la misoginia

interiorizada, en tal situación, las redes sociales se convierten en espacios para reproducir la “rivalidad entre mujeres”. Como señala Lagarde (2023b), el patriarcado ha fomentado la enemistad histórica entre mujeres como un mecanismo de control que debilita su identidad colectiva. En este contexto, la respuesta de las estudiantes no fue reactiva, fue política: decidieron no interactuar con el contenido violento y apostar por campañas de sensibilización, transformaron la confrontación en una práctica de sororidad. Este episodio permite comprender que la sororidad es una herramienta ética y política necesaria para resarcir el tejido social dentro de la preparatoria.

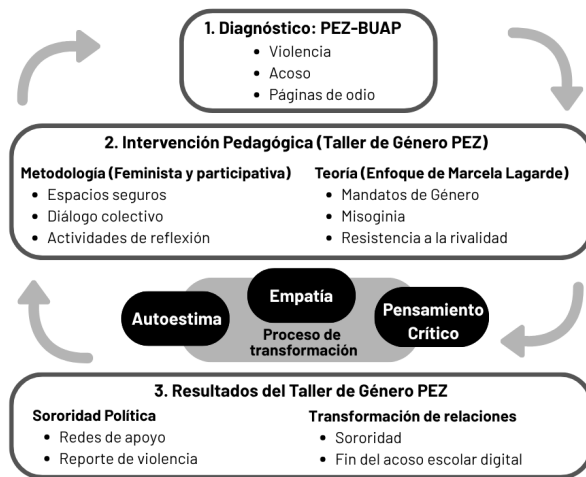
En este contexto, el taller de género funcionó como un espacio donde las estudiantes pudieron cuestionar los mandatos de género presentes en su cotidianidad y fortalecer vínculos basados en la sororidad. Por medio del diálogo y la reflexión colectiva, las personas participantes diseñaron acciones para cuestionar la violencia entre mujeres y apostar por relaciones más solidarias. Entre las estrategias acordadas se incluyó no interactuar con la página en la que se daban estos ataques, evitar comentar o difundir su contenido y señalar que hablar sobre lo que ahí se publicaba sólo contribuía a amplificar el problema. Asimismo, se decidió reportar la existencia de la página a la dirección de la escuela y realizar una campaña de carteles –basada en materiales de ONU Mujeres– con el objetivo de promover la reflexión sobre la violencia que viven las mujeres.

Para comprender la operatividad de esta propuesta, en la Figura 1 se sistematiza el modelo pedagógico del taller, el cual

articula el diagnóstico situacional de la preparatoria con los pilares teóricos y metodológicos que sustentan la intervención.

Figura 1

Modelo pedagógico del Taller de Género de la PEZ: Ciclo de Intervención y transformación



Nota: Elaboración Propia (2026).

Enfoque metodológico

Las personas que participan en el taller de género son en su mayoría mujeres; también asisten estudiantes varones heterosexuales y personas de la comunidad LGBTQ+. Todas

pertenecen a la Preparatoria Emiliano Zapata de la BUAP y tienen entre 15 y 17 años. Las reflexiones que se presentan en este artículo corresponden a siete estudiantes que asistieron de manera regular al taller. Es importante señalar que tanto el alumnado como sus familias autorizaron el uso de sus textos con fines académicos mediante un consentimiento informado. Asimismo, para cumplir con los protocolos de ética en la investigación, se garantizó el anonimato de los participantes, se omitieron sus nombres reales y cualquier dato de identificación personal, con ello se asegura la confidencialidad de los menores de edad.

La selección de esta muestra, integrada por siete estudiantes ($n=7$), responde a los principios de la investigación situada y el estudio de caso. En la investigación cualitativa con perspectiva feminista, se prioriza la profundidad analítica y la riqueza de las experiencias subjetivas sobre la representatividad estadística (Lagarde, 2022). Dado el contexto de excepcionalidad provocado por un paro estudiantil, esta muestra permitió realizar un análisis exhaustivo de los discursos de los participantes. La intención era favorecer una mayor riqueza interpretativa y un clima de confianza que permitiera profundizar en las subjetividades del alumnado, aspectos que suelen resultar complicados en estudios con grupos masivos.

El enfoque metodológico del estudio es de corte cualitativo con perspectiva feminista. El taller se desarrolla mediante dinámicas participativas, discusiones colectivas y actividades reflexivas orientadas a problematizar los mandatos de género presentes

en la vida cotidiana del estudiantado y a visibilizar las aportaciones de las mujeres.

Entre las actividades realizadas se encuentran ejercicios de reflexión individual y colectiva orientados a crear comunidad, vinculados con el reconocimiento del cuerpo, los gustos e intereses compartidos; charlas y conferencias impartidas por especialistas sobre temas como la gestión de emociones y el establecimiento de límites; cine-debate; así como actividades creativas, por ejemplo la elaboración de *stickers* para promover el amor propio durante el evento del 14 de febrero que se realiza en la PEZ, o la creación de pulseras para reconocer las genealogías femeninas de las personas participantes.

Estas actividades se conciben como estrategias pedagógicas que toman como punto de partida las experiencias del estudiantado para analizar colectivamente las normas de género presentes en su vida cotidiana. Asimismo, buscan generar un espacio de confianza que favorezca la expresión de vivencias, la escucha de otras perspectivas y el desarrollo de una reflexión crítica sobre las desigualdades de género.

Para el análisis se utilizaron las narrativas producidas en una de las sesiones finales del taller, el 11 de abril de 2025. La recolección de información se realizó mediante la técnica de escritura reflexiva a través de un cuestionario de preguntas abiertas. Este instrumento permitió que el alumnado expresara sus vivencias de forma libre y anónima, con ello se busca privilegiar la autenticidad del relato y evitar el sesgo de deseabilidad social en las respuestas que puede

surgir en interacciones grupales. Las tres interrogantes que guiaron la reflexión fueron las siguientes: ¿por qué asistes al taller de género?, ¿cómo ha impactado el taller en tus relaciones con otras mujeres? y, ¿qué has reflexionado sobre los roles de género en tu vida?

El objetivo de la actividad fue identificar las motivaciones del estudiantado para participar en el taller, así como reconocer la utilidad de las actividades realizadas y el impacto que éstas han tenido en sus experiencias cotidianas.

Durante la sistematización de los textos se realizó un proceso de codificación temática mediante el cual se identificaron categorías recurrentes como: espacio seguro, sororidad, pensamiento crítico y cuestionamiento de los mandatos de género. Las respuestas fueron revisadas de manera comparativa con el propósito de reconocer temas comunes en las experiencias del alumnado. A partir de este proceso se construyeron las categorías analíticas que orientan la interpretación presentada en este artículo. A manera de síntesis, en la Tabla 1 se presentan las fases que integraron el diseño metodológico de este trabajo:

Tabla 1. Síntesis del diseño metodológico y fases de la investigación

Fase	Descripción	Actividades/Instrumentos
1. Diseño y fundamentación	Definición del enfoque y marco teórico	Perspectiva de género pedagógica feminista participativa
2. Intervención pedagógica	Implementación del taller de género en la PEZ	Sesiones semanales: cine-debate, elaboración de <i>stickers</i> y diálogos colectivos
3. Recolección de datos	Captura de experiencias situadas (abril de 2025)	Técnica de escritura reflexiva (cuestionario de preguntas abiertas)
4. Sistematización	Organización y procesamiento de la información	Codificación temática de los testimonios individuales
5. Análisis e interpretación	Construcción de categorías analíticas	Triangulación teórica basada en las categorías de Marcela Lagarde

Nota. Elaboración propia (2026).

Mandatos de género, sororidad y pensamiento crítico: resultados del taller de género

En este apartado se presentan algunas de las reflexiones de las personas que participan en el taller con la finalidad de analizar

sus aprendizajes y cuestionamientos en torno a los mandatos de género, la sororidad y el desarrollo del pensamiento crítico.

Durante abril de 2025 se recuperaron algunas experiencias a partir de una actividad reflexiva realizada en una de las sesiones finales del taller. La asistencia fue reducida –debido al paro estudiantil y a las suspensiones que interrumpieron algunas sesiones–, por lo que participaron siete estudiantes: tres de cuarto semestre y cuatro de segundo. Sus respuestas ofrecen una muestra valiosa del efecto que puede tener un espacio como este en la vida cotidiana del estudiantado.

Con el fin de organizar el análisis de la información obtenida en la sesión de cierre del semestre, se identificaron diversas categorías a partir de las respuestas del estudiantado. La Tabla 2 presenta las principales categorías analíticas utilizadas en el análisis de los testimonios: espacio seguro, pensamiento crítico, sororidad y empatía con otras mujeres, y cuestionamiento de los mandatos de género. Asimismo, se incluyen algunos ejemplos de los testimonios que ilustran cada una de estas categorías.

Tabla 2. Categorías de análisis y ejemplos de testimonios estudiantiles

Categoría de análisis	Ejemplos de testimonios
Espacio seguro	“Me gustó el ambiente”, “me da mucha seguridad”, “me siento cómoda”, “siento que me entienden”, “es un espacio seguro para aprender y compartir mis experiencias”.
Pensamiento crítico	“Me gusta ir al taller porque se fomenta el pensamiento crítico”, “me hace cuestionarme los rasgos de comportamiento”, “reflexiono y expando mi visión del mundo”.
Sororidad y empatía con otras mujeres	“Me di cuenta de que muchas pasamos por situaciones similares”, “ahora comprendo más el porqué de sus acciones”, “no debo juzgar sin conocer antes la situación”.
Cuestionamiento de los mandatos de género	“He empezado a cuestionar muchas ideas sobre lo que debería ser como mujer”, “los roles están presentes siempre”, “ahora pienso más en qué quiero yo”.

Nota. Elaboración propia a partir de testimonios estudiantiles del taller de género (sesión del 11 de abril de 2025).

Participación en el taller: motivaciones del estudiantado

La respuesta a la pregunta “¿Por qué asistes al taller?” reveló varias coincidencias en las razones por las que consideran

valioso este espacio. Algunas personas mencionaron que lo hicieron porque es un lugar de aprendizaje que contribuye a su desarrollo personal. Escribieron que “crecen con cada sesión” o que les ayuda a “reflexionar y expandir su visión del mundo”. El taller fue percibido como un espacio único para analizar temáticas controvertidas o poco abordadas en las aulas o en la vida cotidiana. Un primer paso para erradicar la violencia, como se destacó, es visualizarla, y dialogar sobre ella es fundamental para cuestionar sus causas y cómo se reproduce.

También se señaló la forma en que se desarrollan las actividades. En las sesiones se promueve la reflexión colectiva y la autorreflexión, y se fomenta el pensamiento crítico. Un participante señaló que le gusta que se cuestione la realidad y se analicen los estereotipos de género presentes en la vida cotidiana. Otra expresó que asiste porque las actividades les permiten pensar, aprender y compartir experiencias. Las dinámicas están diseñadas para que las vivencias de las personas participantes sean la fuente principal de conocimiento. En lugar de centrarse en conceptos teóricos, el taller parte de las experiencias y emociones para problematizar la realidad, utilizando algunos principios de la teoría feminista como herramientas para comprenderla y analizarla.

Por último, otra razón destacada para asistir al taller es que lo consideran un espacio seguro en el que pueden expresar sus inquietudes sin sentirse juzgadas. Algunas de las expresiones utilizadas fueron: “me gustó el ambiente”, “me da mucha seguridad”, “me siento cómoda”, “siento que me entienden”, “es

un espacio seguro para aprender y compartir mis experiencias”, “puedo expresarme libremente y escuchar diferentes puntos de vista”. Estas respuestas son cruciales en un taller vivencial, ya que como señalan García y Castellanos, “la generación de un clima de confianza resulta crucial para el buen desarrollo de las actividades” (2020, p. 183). Crear espacios seguros y libres para abordar estas temáticas es fundamental, y aunque las perspectivas no siempre son idénticas, se ha logrado establecer puentes entre las diferentes posturas para lograr una comprensión colectiva.

Transformaciones personales: relaciones con otras mujeres

Respecto a sus vínculos con otras mujeres, varias personas señalaron que antes no eran plenamente conscientes de los obstáculos que enfrentan las mujeres en su vida cotidiana. Algunas pensaban que existía igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres, pero al escuchar otras experiencias comprendieron que las oportunidades suelen estar condicionadas por el género, así como por factores como la raza, la clase, el color de piel o la presencia de una discapacidad.

También reflexionaron sobre la necesidad de mirar a otras mujeres desde una perspectiva más empática. Comentarios como “no debo juzgar sin conocer antes la situación”, “comprender y no juzgar”, o “respeto sus decisiones y comprendo un poco más el porqué de sus acciones” evidencian este cambio.

Estas respuestas muestran cómo el taller ha propiciado el reconocimiento de otras realidades, el cuestionamiento de prejuicios y la construcción de vínculos más empáticos entre mujeres. Escuchar otras voces y compartir vivencias genera un sentido de comunidad que fortalece el acompañamiento y transforma los vínculos cotidianos.

Transformaciones personales: mandatos de género

En lo referente a los mandatos de género, se identificaron dos perspectivas entre el alumnado: por un lado, quienes no reconocían su existencia y, por otro, quienes utilizan la categoría para entender y enfrentar ciertas problemáticas.

Las estudiantes que inicialmente no reconocían la presencia de los roles de género, tras asistir al taller y escuchar a otras personas, comenzaron a identificarlos en su vida cotidiana. Una de ellas comentó: “vivimos con ellos y están muy presentes en mi vida”; otra dijo: “he empezado a cuestionar muchas de las ideas con las que crecí sobre lo que ‘debería’ ser como mujer”. También se mencionó: “ahora puedo contestar con certeza que los roles están presentes siempre”. Estas respuestas, provenientes de estudiantes de segundo semestre, muestran que el taller ha sido un punto de partida para reflexionar críticamente sobre su lugar como mujeres en el mundo.

En cuanto a quienes ya usaban la categoría de género para analizar la realidad, expresaron que estos estereotipos siguen muy presentes: “eso algunas veces me lleva a pre-

guntarme por qué es así”. Reflexionaron sobre cómo estos mandatos influyen en sus decisiones y formas de actuar: “ahora pienso más en qué quiero yo”, “me ha ayudado a veces a confrontar estas situaciones”, “cuestionarme ciertas actitudes” y “cómo esos roles afectan no sólo a las mujeres, sino también a los hombres y a las personas con otras identidades de género”.

Durante una de las sesiones se vivió un momento significativo: al invitar a compartir reflexiones, nadie quería comenzar. Al preguntar por qué, una persona dijo que temía equivocarse; otra, que no quería acaparar la conversación; y una más, que simplemente no le gustaba hablar en público. Finalmente, se eligió al azar quién iniciaría. Luego se les preguntó si sentían que esos silencios estaban vinculados con los mandatos de género.

La persona que mencionó tener miedo a equivocarse no lo relacionó directamente con el género. Sin embargo, esta actitud puede explicarse como una forma de autocensura alimentada por el temor a la burla o descalificación (González, 2024), lo que responde a patrones de socialización de género que históricamente han minimizado las opiniones de las mujeres. La persona que evitaba participar para no incomodar comentó que sentía que hablar mucho podría molestar a las demás. Esto puede interpretarse como evidencia de cómo el sistema patriarcal establece límites y valoraciones distintas sobre la expresión según el género.

Finalmente, la estudiante que dijo no ser muy platicadora compartió que pasa mucho tiempo sola en casa porque sus padres trabajan y son sus abuelos quienes la cuidan. Comentó que ellos

suelen hablar más con su hermano y no con ella, lo que le hizo notar cómo su voz ha sido históricamente subordinada. Reconoció ahí la presencia de los roles de género, y cómo estos han influido en su personalidad y en la forma en que se posiciona en el entorno familiar.

Estas experiencias permiten observar cómo los mandatos de género—articulados con otras estructuras como el clasismo, el racismo o el colonialismo— pueden limitar la participación de las alumnas, influir en su desarrollo personal y tener repercusiones en su futuro.

Conclusiones

La incorporación de la perspectiva de género y la reflexión crítica en los espacios educativos puede ser una herramienta eficaz para que el alumnado analice cómo las desigualdades por razones de género siguen presentes en su vida cotidiana y cómo éstas afectan su desarrollo y su futuro. En este sentido, el taller de género de la Preparatoria Emiliano Zapata constituye una muestra de los alcances de crear espacios seguros para el diálogo y para profundizar en temáticas que generalmente no se discuten en las aulas tradicionales.

Si bien las reflexiones pertenecen a un grupo específico de estudiantes, las experiencias situadas han sido utilizadas en la investigación feminista para visibilizar violencias estructurales y simbólicas. A partir de los testimonios del estudiantado se puede afirmar que el taller se percibe como un lugar seguro para compartir experiencias, cuestionar mandatos de género y construir

nuevas formas de relacionarse. Escuchar otras voces y promover la empatía han favorecido la comprensión y el respeto entre las personas participantes, fortaleciendo sus vínculos. Asimismo, el taller ha propiciado el desarrollo del pensamiento crítico al analizar problemáticas cotidianas desde una perspectiva feminista, reconocer las experiencias de otras mujeres y profundizar en temas que generan inquietud en la vida del estudiantado.

El taller responde al interés por incluir la perspectiva de género en la PEZ, y también a la necesidad profunda del alumnado por contar con espacios que les permitan cuestionar las violencias cotidianas, reflexionar sobre sus experiencias y reconocerse como personas capaces de incidir en su entorno. En este sentido, no se trata sólo de un taller, sino de una apuesta por la transformación colectiva. La creación de espacios pedagógicos basados en la escucha, el diálogo y la reflexión colectiva puede contribuir a la prevención de la violencia de género en contextos educativos.

Finalmente, los resultados de esta experiencia sugieren la necesidad de llevar este tipo de acciones extracurriculares aisladas hacia la institucionalización de la perspectiva de género en la educación media superior. Se recomienda que espacios como el taller de género de la PEZ se integren de manera transversal y formal en la currícula de las preparatorias públicas. Solo mediante la formalización de estas pedagogías feministas será posible consolidar la prevención de la violencia como un eje estructural de la formación ciudadana, con ello se garantiza que el pen-

samiento crítico y la sororidad sean pilares permanentes en la construcción de comunidades escolares más justas e igualitarias.

Bibliografía

- ALONSO, G., HERCZEG, G., LORENZI, B. Y ZURBRIGGEN, R. (2007). Espacios escolares y relaciones de género. Visibilizando el sexismo y el androcentrismo cultural. En *Hacia una pedagogía feminista. Géneros y educación popular* (pp. 107-128). El Colectivo.
- BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA (2024). *Anuario Estadístico 2023-2024*. https://repositorio.buap.mx/rdocencia/public/inf_public/2024/0/Anuario-estadistico-2023-2024.pdf
- COMISIÓN NACIONAL PARA LA MEJORA CONTINUA DE LA EDUCACIÓN (2023). *¡Aprendamos en comunidad! Los ejes articuladores: pensar desde nuestra diversidad*. https://www.mejoredu.gob.mx/images/publicaciones/fasciculo4_aprendamos-comunidad.pdf
- FERNÁNDEZ, L., VIRGILÍ, D. Y ALFONSO, R. (2015). *Creando espacios, sensibilizando en género*. UNAM.
- GARCÍA, L. Y CASTELLANOS, G. (2020). Ferias de la sexualidad y talleres vivenciales como estrategias pedagógicas para visibilizar y prevenir las violencias. En *Estrategias de intervención ante la violencia por motivos de género en las instituciones de educación superior* (pp. 167-186). UAM.
- GONZÁLEZ, M. (2024). Las pedagogías feministas como posibilidad para reconocernos y situarnos en nuestra práctica docente. En *Educación para la igualdad. Una propuesta situada en el bachillerato* (pp. 96-122). UNAM.

- LAGARDE, M. (2022). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Siglo XXI.
- LAGARDE, M. (2023a). *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*. Siglo XXI.
- LAGARDE, M. (2023b). *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*. Siglo XXI.
- MACEIRA OCHOA, L. (2008). *El sueño y la práctica de sí. Pedagogía feminista: una propuesta*. El Colegio de México.
- MARTÍNEZ MARTÍN, I. (2016). Construcción de una pedagogía feminista para una ciudadanía transformadora y contrahegemónica. *Foro de Educación*, 14(20), 129-151.
- MOLINA, J. Y CORNILS, P. (2020). *Manual de Educación Popular Feminista: Sembrar justicia de género para dismantelar el patriarcado*. Amigos de la Tierra Internacional.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA (2024). *La UNESCO en acción por la igualdad de género*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000387300_spa?posInSet=1&queryId=8757d1ab-665a-4f42-9a9b-24fc91935ce7
- VALLEJO, W. Y RAMÍREZ, E. (2002, 6 de junio). Escuela preparatoria popular Emiliano Zapata. *Tiempo Universitario*, 5(11). <https://dga.buap.mx/sites/default/files/Tiempo%20Universitario/2002/11/index.html>

VOCES, MEMORIAS Y RESISTENCIAS DE MUJERES EN ALCANFORES, CHIAPAS: GENTRIFICACIÓN VERDE Y PERSISTENCIA DE LAS DESIGUALDADES DE GÉNERO

VOICES, MEMORIES AND RESISTANCES OF WOMEN IN ALCANFORES, CHIAPAS: GREEN GENTRIFICATION AND THE PERSISTENCE OF GENDER INEQUALITIES

MARTHA YURITZIA GALERA MORALES¹

ANGÉLICA AREMY EVANGELISTA GARCÍA²

¹ El Colegio de la Frontera Sur, México.
Correo electrónico: martha.galera@posgrado.ecosur.mx

² El Colegio de la Frontera Sur, México.
Correo electrónico: aevangel@ecosur.mx

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv.v7i64.8466>

Resumen

El artículo analiza las desigualdades que enfrentan las mujeres de Alcanfores, Chiapas, en el contexto de los procesos de gentrificación verde que reconfiguran el territorio. La llegada de nuevos habitantes y los cambios en el uso del suelo no solo

modifican la materialidad del espacio, sino que producen nuevas formas de apropiación y gestión del territorio, generando diferenciaciones en las maneras de habitar y participar en él. El marco conceptual articula enfoques de territorialidad, desterritorialización y reterritorialización con perspectivas feministas críticas que problematizan la división sexual del trabajo, la desposesión diferenciada y la producción de desigualdades en contextos de intervención ambiental. La investigación se inscribe en una epistemología cualitativa y feminista que reconoce el conocimiento situado de las mujeres como un saber legítimo para comprender las relaciones socioespaciales.

Los resultados evidencian que la diferenciación entre la zona alta y la zona baja, así como la clasificación social entre población originaria, nativa y avecindada, configuran un orden territorial que distribuye privilegios, redefine pertenencias, reconfigura saberes y prácticas sostenidas principalmente por mujeres. Estas dinámicas muestran que la gentrificación verde no opera de manera homogénea, sino que produce efectos diferenciados según la posición de las mujeres en el territorio. Se concluye que las desigualdades de género en Alcanfores, además de ser persistentes, se profundizan con las transformaciones asociadas a la gentrificación verde, si bien las mujeres despliegan estrategias para sostener el vínculo con el territorio, estas se inscriben en un campo de tensiones marcado por negociaciones, adaptaciones y límites estructurales.

Palabras clave: desigualdades persistentes, gentrificación verde, territorialidad, conocimiento situado, rural-urbano

Abstract

This paper analyzes the persistent inequalities faced by women in Alcanfores, Chiapas, within the context of green gentrification processes that reconfigure the territory. The arrival of new inhabitants and changes in land use not only transform the materiality of the space but also generate new forms of appropriation and management of the territory, generating differentiation in the ways individuals incorporate themselves into this space.

The conceptual framework articulates approaches of territoriality, deterritorialization, and reterritorialization with critical feminist perspectives that problematize the sexual division of labor, differentiated dispossession, and the production of inequalities in the context of environmental intervention. Methodologically, the research is grounded in a feminist epistemology that recognizes the situated knowledge of women as a legitimate form of knowledge for understanding socio-spatial relations.

Findings demonstrate that the differentiation between the high and low zones, coupled with the social classification of the population as *originaria* (original), *nativa* (native), or *avecindada* (newly settled), generates a territorial order that unequally distributes privilege, displaces knowledge and

practices, and redefines belonging, disproportionately impacting women. These dynamics show that green gentrification is not a homogenous process, rather, it produces distinct outcomes for women depending on their positionality within the territory.

It is concluded that gender inequalities in Alcanfores are not only persistent but pre-existing, and are deepened by the transformations associated with green gentrification. While women deploy strategies to maintain their connection to the territory, they are embedded in a field of tensions marked by negotiations, adaptations, and structural constraints.

Keywords: persistent inequalities, green gentrification, territoriality, situated knowledge, rural-urban

RECEPCIÓN: 22 DE NOVIEMBRE DE 2025/ACEPTACIÓN: 17 DE ABRIL DE 2026

INTRODUCCIÓN

La ranchería de Alcanfores se ubica al poniente del municipio de San Cristóbal de Las Casas, dentro de los límites de la zona periurbana de la ciudad, en un fragmento del bosque de niebla que caracteriza a una de las montañas más importantes de los Altos de Chiapas; el cerro del Huitepec, situado en la intersección entre los municipios de San Cristóbal, Chamula y Zinacantán.

Este territorio se ha convertido en una de las zonas más significativas para la población que habita en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Sus áreas arboladas y bosques de niebla representan un recurso de alto valor, no solo en términos simbólicos y ecológicos, sino también económicos, lo que ha provocado que sea cada vez más codiciado como espacio para habitar y urbanizar.

En la actualidad Alcanfores es habitado por una diversidad de actores sociales cuyas prácticas reflejan tanto dinámicas rurales como urbanas. La observación del territorio muestra cómo los procesos de urbanización han sobrepasado los límites periurbanos de San Cristóbal de Las Casas, transformando el paisaje y reconfigurando el entorno al modificar las formas de vida de la población originaria que ha habitado este lugar históricamente para afectar también las relaciones sociales y culturales que lo sostienen.

Esta superposición de lo rural y lo urbano configura un espacio socioespacial complejo, donde las prácticas agrícolas tradicionales han entrado en declive progresivamente frente a los asentamientos habitacionales vinculados a nuevos proyectos inmobiliarios. Estos desarrollos, que enfatizan la conservación ambiental, se apropian de los espacios verdes, utilizando la cercanía a recursos naturales y paisajes boscosos como principal atractivo para la vivienda.

La revalorización ecológica y paisajística de este territorio, bajo discursos de sostenibilidad, bienestar y conservación

ambiental, constituyen procesos de gentrificación verde que terminan atrayendo a nuevos residentes con mayor poder adquisitivo y a proyectos inmobiliarios orientados al consumo de la naturaleza como estilo de vida (Bonfil Jiménez y Ribeiro Palacios, 2023). Se genera así un contexto de constante tensión entre la expansión urbana y la defensa del territorio, en el que se confrontan intereses inmobiliarios con las formas históricas de uso y cuidado del espacio por parte de la comunidad.

La gentrificación verde genera transformaciones profundas en la estructura socioespacial, pues incrementa el valor de la tierra, altera los usos del suelo y desplaza material o simbólicamente a las y los habitantes históricos, especialmente a aquellos cuyos vínculos con el territorio se sostienen en prácticas de trabajo comunitario, agricultura de pequeña escala o economías locales (Anguelovski, 2016, p. 24).

En este sentido, el estudio que aquí se propone analiza cómo la gentrificación verde exacerba las desigualdades de género preexistentes y da forma a estrategias de resistencia de las mujeres de Alcanfores, Chiapas. La investigación se enmarca en una epistemología feminista y adopta una perspectiva de género, reconociendo las narrativas sobre las experiencias de las mujeres como conocimiento situado que fundamenta el análisis de los procesos de territorialidad, desterritorialización y reterritorialización en contextos de gentrificación verde (Blázquez Graf et al., 2012).

Se documentan los impactos diferenciados de la gentrificación verde en quienes históricamente han sostenido la vida

comunitaria y las relaciones sociales de Alcanfores en un contexto de constantes transformaciones del territorio y de la distribución de recursos naturales (Bee et al., 2013). Por tanto, se establece un diálogo con los conocimientos de las mujeres participantes a manera de ruptura con la epistemología tradicional que ha negado históricamente racionalidad y autoridad epistémica a las mujeres (Chaparro Martínez, 2021).

Para lograr el objetivo, este artículo plantea como punto de partida un marco conceptual del territorio desde una perspectiva feminista e integra la importancia de la territorialidad del género para examinar la gentrificación verde como un fenómeno que intensifica desigualdades históricas de género.

Posteriormente se presenta el posicionamiento epistemológico feminista que configura este estudio y los métodos que permiten comprender cómo las desigualdades de género se entrelazan con los procesos territoriales. Los hallazgos se organizan a partir de las transformaciones espaciales, socioeconómicas, de género y sociopolíticas en Alcanfores detonadas por las dinámicas de gentrificación verde y desterritorialización; finalmente, se cierra el texto con las conclusiones.

MARCO CONCEPTUAL

El territorio, entendido como un entramado de elementos vinculados al espacio comúnmente asociado a

dimensiones geográficas, políticas, culturales y sociales, en este estudio se concibe desde la geografía crítica como un lugar vivido, sentido y constantemente disputado (Lefebvre, 1974). Esta mirada reconoce que el territorio no es neutral, sino que está atravesado por relaciones de poder que influyen en las formas en que se gestiona, habita y significa.

De acuerdo con Haesbaert (2013) y Lefebvre (1974), el territorio se configura no solo como un espacio físico, sino también como un campo simbólico y material en permanente tensión y transformación donde los sujetos ejercen su territorialidad, pero también experimentan procesos de desterritorialización y reterritorialización cuando las dinámicas externas transforman sus formas de vida. Desde una perspectiva de la geografía feminista, el espacio es "las relaciones sociales que lo conforman, que sitúan a grupos sociales en posiciones diferentes y desiguales" (Rodó-Zárate, 2021, p. 68).

De manera adicional, las geografías de la interseccionalidad subrayan la contribución de la interseccionalidad como herramienta para superar la idea de los espacios como simples contenedores de ciertas relaciones. Rodó-Zárate (2021, p. 70) propone "una relación de mutua constitución entre los lugares y la interseccionalidad"; es decir, las dinámicas de desigualdad configuran los espacios, al mismo tiempo que el lugar condiciona cómo operan las estructuras de poder.

Desde esta perspectiva asumimos la relacionalidad entre los lugares y la relacionalidad entre el lugar y el tiempo; la

primera premisa para considerar cómo la desigualdad en un espacio como el doméstico impacta en otro, como la asamblea comunitaria; y la segunda, para colocar la importancia de los procesos históricos que han configurado los lugares y las relaciones sociales.

Para los fines de este artículo hemos colocado al género al centro como ordenador cultural primario y como categoría de análisis fundamental para comprender la experiencia diferenciada, asimétrica y, por lo tanto, de opresión del espacio (Serret, 2023). Sin embargo, los debates contemporáneos en el feminismo latinoamericano amplían esta mirada al considerar que las experiencias de género son contextuales, interseccionales y situadas, atravesadas por condiciones de clase, etnia, edad y territorialidad (Segato, 2017; Ramos, 2020).

Segato (2017) señala que estas desigualdades se acentúan en contextos donde la precariedad, la violencia de género y la exclusión social se interceptan, configurando experiencias diferenciadas de opresión y vulnerabilidad para las mujeres. Desde esta perspectiva, aunque los lugares se viven de forma diferente según la posición de género, también es imprescindible entender que el género en tanto eje de desigualdad estructurador se configura a través de la intersección con otros ejes de desigualdad.

En el contexto mexicano, la territorialidad de género nos posibilita entender la forma en que las relaciones de poder entre géneros se materializan, organizan y negocian en espa-

cios físicos, simbólicos y sociales, moldeando quién accede, quién decide, quién cuida y quién trabaja. De acuerdo con Parás y Tello (2022), esto implica una dimensión sistémica y geoespacial, no solo es “quién usa la tierra”, sino cómo las políticas, los mapas, los datos y los espacios mismos reproducen desigualdades basadas en el género (Parás y Tello, 2022).

La mirada analítica del género en mutua constitución con otros ejes (Rodó-Zárate, 2021), permite profundizar en las transformaciones territoriales asociadas a la gentrificación verde que suelen impactar de manera diferenciada y desigual a mujeres y hombres, intensificando la precariedad de las mujeres en cuanto a acceso a recursos, movilidad y sostenimiento del trabajo doméstico y de cuidados (Durán, 2012).

El territorio y la territorialidad son, por tanto, categorías clave para comprender cómo se materializa el fenómeno de la gentrificación verde ya que suele generar procesos ligados a la desterritorialización al desarticular vínculos históricos de la población con el espacio y, simultáneamente, induce reterritorializaciones al imponer nuevos usos, normas y prácticas urbanas que reorganizan la vida comunitaria (Haesbaert, 2013; Herner, 2009).

En este sentido, la gentrificación verde no solo reconfigura el acceso y uso del espacio, sino que también redefine quiénes pueden beneficiarse de las mejoras ambientales y en qué condiciones. Como señala Baumgartner (2021), la incorporación de la naturaleza en los procesos de producción del espacio urbano puede convertirse en un

mecanismo de valorización que favorece su apropiación por sectores con mayor poder adquisitivo, desplazando de manera directa o indirecta a poblaciones preexistentes.

En el contexto latinoamericano, estos procesos adquieren particularidades específicas, donde la naturaleza es reconfigurada como un privilegio ambiental, profundizando desigualdades estructurales y limitando el acceso de grupos históricamente marginados (Baumgartner, 2026). Así, la gentrificación verde evidencia la necesidad de problematizar las intervenciones ambientales desde una perspectiva crítica que incorpore la justicia territorial y de género, reconociendo las formas diferenciadas en que se habita, cuida y disputa el territorio.

METODOLOGÍA

Este estudio se articuló desde un enfoque cualitativo que reconoce los conocimientos situados de las mujeres de la ranchería Alcanfores. Asumir lo cualitativo fue una decisión política y epistemológica, en tanto reconoce los saberes que emergen de la experiencia cotidiana, la memoria encarnada y el vínculo afectivo con el territorio como formas legítimas de producción de conocimiento.

El marco metodológico se sostiene en la epistemología feminista, entendida como una perspectiva que cuestiona las jerarquías de producción del conocimiento y reconoce que toda investigación está atravesada por relaciones

de poder y experiencias de género situadas. Esta perspectiva implica valorar los saberes encarnados, afectivos y territoriales de las mujeres participantes como fuentes legítimas de conocimiento (Chaparro, 2021; Mileo et al., 2024).

Desde este enfoque, las técnicas empleadas privilegiaron la escucha activa, el diálogo y la observación cercana, a través de pláticas informales, recorridos por la rancharía y entrevistas semiestructuradas y a profundidad. Estas últimas se organizaron en tres bloques temáticos: la territorialidad del espacio, las transformaciones territoriales y las desigualdades de género. Una primera aproximación desde estos ejes permitió identificar la persistencia de la división sexual del trabajo y la doble jornada laboral que enfrentan las mujeres de Alcanfores, particularmente en el contexto del declive de la actividad agrícola en el espacio habitado. Por lo tanto, se profundizó en estas dimensiones.

Las entrevistas se llevaron a cabo entre los meses de octubre de 2024 y enero de 2025, con una duración aproximada de una hora cada una. Durante este periodo, se concretaron ocho encuentros con una de las participantes, lo que permitió profundizar de manera sostenida en su experiencia. A partir de este proceso, fue posible delimitar las principales categorías analíticas de la investigación, reconociendo que lo que emerge de los datos generados responden a un enfoque situado, permitiendo comprender las dinámicas sociales y territoriales en su dimensión cotidiana.

De manera complementaria, se llevaron a cabo recorridos por la zona de estudio, acompañados de registros sistemáticos en el diario de campo, los cuales funcionaron como una técnica de apoyo para el reconocimiento del territorio. Estos recorridos permitieron profundizar en la descripción de Alcanfores, así como en la observación de las actividades, prácticas y dinámicas sociales de la población que lo habita, fortaleciendo la comprensión situada de los procesos territoriales en curso.

La selección de las participantes respondió a una clasificación interna de la comunidad, mujeres originarias, nativas y vecindadas, que emergió durante el trabajo de campo. En total, participaron ocho mujeres nativas y vecindadas, de entre 43 y 66 años; no obstante, para los fines de este artículo se recuperan fragmentos de las narrativas de cinco de ellas, así como experiencias de mujeres originarias evocadas a través de los relatos sobre madres y abuelas. En todos los casos, se solicitó su consentimiento para la grabación de las entrevistas y el uso de la información con fines académicos.

Si bien la edad de las participantes puede implicar ciertos sesgos o limitaciones en la información, se priorizó la interacción con mujeres que pudieran dar cuenta de las primeras generaciones en el territorio, así como su disposición para participar en la investigación. Esta estrategia metodológica permitió incorporar memorias familiares y comunitarias como una vía central para comprender los procesos de resistencia y transformación territorial que han atravesado las mujeres en Alcanfores.

Constituyó un recurso analítico clave para la reconstrucción del espacio habitado, al aportar elementos sobre las prácticas y actividades que han configurado su territorialidad, en este sentido, no se entienden como evocaciones nostálgicas, sino como expresiones de conocimiento situado que permiten interpretar las transformaciones territoriales y las lógicas que estructuran la vida cotidiana.

La sistematización de los datos se realizó en el programa de análisis cualitativo NVivo, mediante la construcción de un árbol de codificación sustentado en el análisis de las entrevistas. Se priorizaron categorías analíticas vinculadas al género y al territorio, mientras que las subcategorías se definieron, en un primer momento, a partir de la revisión bibliográfica y, posteriormente, en función de la evidencia empírica. Finalmente, se incorporaron etiquetas orientadas a identificar aspectos específicos de la problemática de la gentrificación verde, con el fin de visibilizar cómo las desigualdades de género se expresan en el acceso, uso y defensa del territorio.

El análisis se desarrolló desde una ética feminista del cuidado, la reciprocidad y la construcción conjunta de los relatos, lo que permitió reconocer cómo las mujeres producen conocimiento desde su experiencia y cómo sus voces son fundamentales para comprender las transformaciones socioespaciales en Alcanfores. Es importante señalar que, a solicitud de las participantes, se resguarda su anonimato, evitando la mención de nombres y datos personales. Como se mencionó

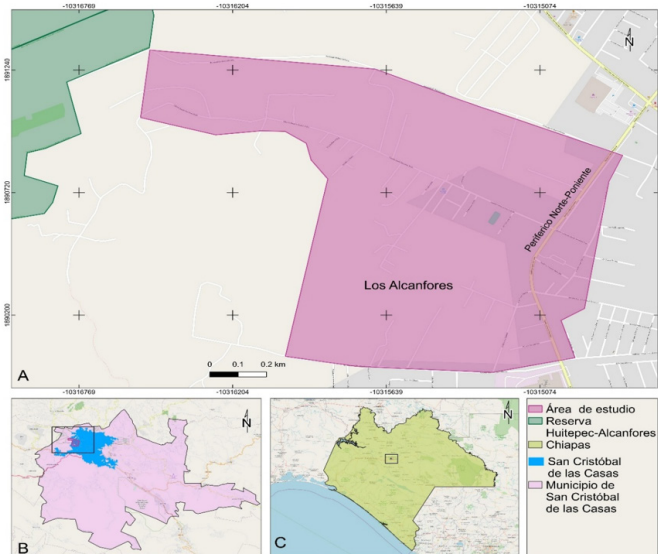
anteriormente, la investigación cuenta con el consentimiento informado de las participantes, garantizando en todo momento la confidencialidad y el manejo ético de los datos. Asimismo, se dispone de la autorización formal de la agencia rural de la ranchería, avalando la participación en determinadas actividades comunitarias y la realización de visitas a las mujeres participantes.

En este marco, la relación establecida con ellas y otros actores de Alcanfores se fundamenta en principios de respeto, reciprocidad y compromiso, orientados a la construcción de vínculos a largo plazo, en el contexto de un proceso de investigación más amplio y sostenido en el territorio.

HALLAZGOS

Alcanfores es una ranchería fundada hace más de un siglo (ver Figura 1). En sus primeras etapas de poblamiento, las dinámicas comunitarias respondían a una lógica de cuidado, producción y reproducción del territorio vinculada a actividades rurales. Esta organización dio origen a una configuración territorial que divide el espacio en una zona baja y una zona alta a partir de la organización social de roles asignados a mujeres y hombres desde la división sexual del trabajo.

Figura 1: Ubicación de la ranchería de Alcanfores, elaborado por el Mtro. Rodolfo Rodríguez Ruiz, con datos proporcionados por las autoras.



Las actividades vinculadas al cuidado y la reproducción para el sostenimiento cotidiano se asociaron a lo femenino, mientras que las labores productivas y agrícolas fueron reconocidas como espacios masculinos. Esta división sexual del trabajo dio lugar a zonas feminizadas y masculinizadas dentro del territorio, expresión material de las desigualdades de género que organizan la vida comunitaria. En Alcanfores, la zona alta se vinculó a la vivienda y la reproducción de la vida familiar, “porque el terreno no era tan bueno para sembrar” (Partici-

pante 4, 43 años, diciembre 2024); mientras que la zona baja se destinó principalmente a la agricultura y otras labores productivas como albañiles, peones, electricistas o carpinteros.

Más que una delimitación geográfica formal, esta división refleja la forma en que la población reconoce y nombra simbólicamente su territorio. Evidenciando un orden socioespacial construido por las prácticas y percepciones comunitarias. Las geografías feministas destacan que los espacios no son neutrales porque están generizados y son generizantes; es decir, estructurados por relaciones de poder que les atribuyen significados simbólicos y materiales diferenciados según el género (Oberhauser et al., 2018).

En este sentido, la zona alta se caracteriza por concentrar dinámicas vinculadas al trabajo doméstico y de cuidados familiares (la preparación de alimentos, la recolección de agua y leña, el pastoreo de borregos), constituyéndose como un espacio donde se entrelazan el arraigo, la memoria y las prácticas de reproducción de la vida cotidiana por parte de las mujeres para sostener la continuidad de la vida en Alcanfores. Estas prácticas, además de garantizar la subsistencia material, encarnan una relación afectiva y simbólica con el entorno, en la que el cuidado se afirma como una forma de habitar y de producir territorio.

Mi niñez y juventud, fui de lo más feliz porque a mí no me hizo falta nada, mi papá cosechaba y se iba con mi mamá a intercambiar maíz por frutas allá

en los lugares de tierra caliente. Teníamos de todo aquí, había agua, había leña, carbón ... comida teníamos porque se sembraba. Tenía un techo y a mis hermanitos, todo teníamos aquí. (Participante 5, 65 años, diciembre 2024)

En contraste, la zona baja se configuró históricamente como el espacio de la producción y el intercambio, donde las actividades asociadas al trabajo agrícola y al sustento económico recaían principalmente en los hombres. En este territorio se concentraban principalmente los cultivos de maíz, y las áreas de comercio local, articulando una lógica productiva que reforzaba la división sexual del trabajo y, con ello, una geografía de lo cotidiano marcada por el género.

A partir de 1950, el territorio comenzó a experimentar la transformación del entorno rural, ocurrió a partir del desplazamiento de muchas de estas actividades por nuevas formas de ocupación del suelo vinculadas a proyectos inmobiliarios, modificando las relaciones sociales y los sentidos del territorio. La zona baja se convirtió así en un espacio de disputa, donde las tensiones entre el valor económico de la tierra y el arraigo comunitario revelan los efectos más visibles de los procesos de gentrificación verde.

La venta de parcelas heredadas a hijos e hijas en la zona baja a personas externas e incluso extranjeras, no solo transformó la composición social de Alcanfores, sino

que también abrió paso a dinámicas de gentrificación verde. Ante la llegada de nueva población a Alcanfores, la territorialidad del espacio se modificó significativamente.

La zona alta continuó siendo el ámbito principal para la reproducción de la vida y el sostenimiento familiar, aunque sus espacios también se fueron adaptando a actividades agrícolas de menor escala. En contraste, la zona baja se transformó en el territorio donde se asentó la mayor parte de la población externa, redefiniendo la organización social y las formas de apropiación del espacio dentro de la ranchería.

Tuvimos que adaptar aquí arriba un espacio para continuar sembrando, después fuimos heredando a nuestros hijos, entonces ya no quedó lugar donde sembrar, solo teníamos espacio para vivir. (Participante 5, 65 años, diciembre 2024)

La reconfiguración del paisaje urbano-rural en la ranchería, impulsada por la llegada de población externa, tensionó la apropiación del espacio por las mujeres, limitando su acceso a recursos y dificultando los vínculos comunitarios y las prácticas de cuidado esenciales para la reproducción social.

Como resultado, en la reconfiguración de las normas comunitarias se restringió el acceso a recursos naturales (leña, agua, abono, pastoreo) y se impusieron reglas que exigían a la nueva

población integrarse a las actividades de vigilancia y participar en los órganos de decisión territorial (asamblea comunitaria, agencia rural, comités de gestión). Tal organización ejemplifica una gobernanza híbrida y relacional donde diversos actores negocian el uso y control de los recursos (Grau-Solés et al., 2011).

En este sentido, la población de Alcanfores experimentó procesos de desterritorialización del espacio habitado, no solo por la venta de parcelas que constituían la principal fuente de sustento económico de las familias, sino también por la reconfiguración social que llevó a muchas mujeres a emplearse principalmente en el trabajo doméstico remunerado dentro y fuera de la rancharía. Esta transformación alteró las formas de reproducción de la vida cotidiana y los vínculos con el territorio, evidenciando cómo los procesos de desterritorialización reestructuran no solo el espacio físico, sino también las relaciones sociales y los significados atribuidos al lugar (Haesbaert, 2020).

La incorporación de las mujeres de Alcanfores al trabajo remunerado no ha significado una igualdad en el acceso a recursos o a decisiones sobre el territorio. Por el contrario, estas nuevas formas de empleo se suman a la carga histórica del trabajo doméstico y de cuidado, generando lo que las investigaciones en estudios de género denominan una “doble jornada laboral” (Hochschild y Machung, 2012).

Nosotras teníamos trabajo fuera de aquí, otras mujeres en aquellos tiempos lo hacían aquí, ipo-

bres mujeres! Vendían leña, vendían carbón, enterraban su carbón, y lo vendían en la ciudad, o aquí en la ranchería. No [a] todas nos tocó un trabajo de lavanderas, algunas trabajaban allá abajo haciendo limpieza, o cosechaban sus verduras y se iban al mercado a vender, pero todas o casi todas teníamos que trabajar. (Participante 2, 66 años, diciembre 2024)

A partir del año 2000, las transacciones de compra y venta de parcelas en la ranchería se intensificaron y adquirieron un carácter más complejo, dando lugar a procesos relacionados con el fenómeno de la gentrificación verde.

La gentrificación verde en Alcanfores no solo transformó la composición de la población, sino también la manera en que se valoran y utilizan los espacios del territorio. La valorización ambiental de ciertas parcelas y la llegada de proyectos inmobiliarios vinculados a la conservación y el paisaje generaron nuevas jerarquías sociales y económicas, donde el capital y la proximidad a recursos naturales se convirtieron en criterios de legitimidad y poder generando exclusión, desplazamiento y transformación de las poblaciones locales (Bonfil Jiménez y Ribeiro Palacios, 2023).

Además, los estudios sobre gobernanza territorial en Latinoamérica muestran que estos procesos no son neutrales: la regulación de los recursos comunes y la participación en

la toma de decisiones se estructuran de manera desigual según la pertenencia social y el poder de los actores implicados (Calderón Maya et al., 2018). En este contexto, las reglas sobre acceso y vigilancia no solo organizan el uso de los recursos, sino que también evidencian cómo se reproducen jerarquías sociales y se restringe la agencia de ciertos grupos, incluyendo a las mujeres de la comunidad.

Llegué aquí creo en el 2006, pero no sabía que pertenecíamos a la ranchería. Después los de la agencia dijeron que nos iban a dar agua, pero teníamos que pagar una cuota y, además, tenían una asamblea comunitaria en la que debíamos participar. (Participante 1, 65 años, octubre 2024)

Las tensiones entre quienes históricamente habitan el territorio y los nuevos actores externos afectan especialmente a las mujeres, cuyas prácticas tradicionales de cuidado, agricultura y gestión del espacio se vieron deslegitimadas o limitadas frente a estas nuevas dinámicas asociadas al proceso de gentrificación verde (Bonfil Jiménez y Ribeiro Palacios, 2023).

A mí una vez un vecindado fue a denunciarme a la agencia, dijo que por la culpa del excre-

mento de mi perro había ensuciado su alfombra, ¡imagínate!, me denunció por una alfombra, dijo que pedía que yo mantuviera encerrados a mis perros, y además se atrevió a insultarme frente a la autoridad [...]. (Participante 2, 66 años, octubre 2024)

Ante estas transformaciones, no solo del espacio geográfico sino también de las formas de organización y gestión del territorio, la población que históricamente habitó Alcanfores desarrolló estrategias de resistencia a manera de dinámicas de reterritorialización. Es decir, procesos mediante los cuales los actores reconfiguran el significado y el control de un territorio ante cambios externos y desplazamientos (Deleuze y Guattari, 2020; Blázquez Graf et al., 2012).

En el caso de Alcanfores, estas dinámicas se manifiestan a través de la clasificación de la población, según su relación con el lugar, como originaria, nativa y vecindada. Así, la población originaria está compuesta por quienes fundaron la ranchería hace más de un siglo, la población nativa por quienes nacieron en el lugar y pertenecen a familias originarias, y la población vecindada por personas de fuera que adquirieron parcelas principalmente en la zona baja de la ranchería. Esta categorización permite establecer jerarquías de incorporación ante la nueva población, y comprender las distintas formas de pertenencia en la vida comunitaria, así como las estrategias

que cada grupo emplea para adaptarse y resistir frente a las transformaciones del territorio y las relaciones de poder que alteran tanto el espacio comunal como las dinámicas sociales.

La clasificación de la población en Alcanfores muestra la configuración situada de las desigualdades de género en intersección con las normas comunitarias que regulan el acceso y uso de los recursos naturales. Aunque estas disposiciones impactan al conjunto de la población, las mujeres enfrentan mayores restricciones en el uso del agua, la leña y el abono, insumos vinculados a sus prácticas de cuidado y sostenimiento de la vida cotidiana. Esta situación ha generado un mayor descontento y precarización, particularmente entre las mujeres nativas, quienes habían construido una relación cotidiana y estratégica con dichos recursos.

A mí me gustaba cocinar en fogón, así lo hacía mi mamá y abuela, además, no teníamos para estar gastando en gas, ahora no puedo ir a la Reserva por leña, me lo prohíben las autoridades, tengo que comprar mi carbón o usar la estufa, pero me da tristeza que no puedo recoger mi leñita, o traer abono para mis plantitas. (Participante 1, 65 años, enero 2025)

Frente a estas restricciones, las mujeres nativas han desplegado diversas estrategias que pueden leerse como formas

de resistencia en tanto buscan sostener su vínculo con el territorio y sus prácticas situadas; no obstante, estas no se configuran como respuestas homogéneas ni necesariamente confrontativas. En diálogo con Scott (2000), es posible entender estas prácticas como formas cotidianas de resistencia que operan de manera sutil y, en ocasiones, poco visibles.

Sin embargo, como advierte Mahmood (2019), estas acciones también pueden implicar procesos de negociación y reproducción de normas, lo que complejiza su lectura en términos exclusivamente emancipatorios. En este sentido, la resistencia se inscribe en un campo de tensiones donde coexisten adaptaciones, ambivalencias y disputas internas, permitiendo visibilizar las contradicciones que atraviesan la vida comunitaria y las relaciones al interior de la ranchería.

Su participación en los comités comunales de conservación de la reserva ecológica y en los grupos de vigilancia, como el denominado "Guardianes de la Reserva", organizados por la propia ranchería y conformados por hombres y mujeres, constituye una forma de resistencia colectiva que resignifica su presencia en el espacio. A través de estas prácticas, disputan y negocian el control y la gestión del territorio, fortaleciendo su rol en la preservación del entorno y en la continuidad de sus saberes, mientras evidencian cómo, incluso en marcos normativos comunales, persisten jerarquías de género que condicionan su agencia y reconocimiento.

Caminar por la reserva es algo que siempre me gustó, en algún tiempo no podíamos entrar, nos tenían amenazados porque quisieron invadir este espacio, cuando se liberó, se formó un grupo aquí en la ranchería, lo llamamos Los Guardianes de la Reserva, yo soy parte de ese grupo, los domingos vamos a revisar que no estén saqueando leña, o que no talen los árboles. (Participante 4, 43 años, enero 2025)

Hace más de un siglo, las mujeres originarias y nativas en Alcanfores no participaban en la gestión del territorio, ya que los cargos de autoridad comunal y las decisiones sobre el uso de la tierra y el acceso a los recursos se reservaban solo a los hombres. A partir de la década de 1990, algunas mujeres lograron incorporarse a la agencia rural, abriendo espacios de participación en los órganos de control y gestión comunal.

Sin embargo, estas incursiones se vieron afectadas por situaciones de violencia física y psicológica, presiones sociales y resistencias estructurales que dificultan su participación permanente y consolidada en dichos espacios. Ante la persistencia de las desigualdades de género en la gobernanza comunitaria, las mujeres han desarrollado formas de resistencia situadas para mantener su influencia y presencia en la organización y cuidado del territorio, incluso frente a normas y estructuras que históricamente las han marginado.

Yo participé en la agencia rural, fui juez dos años, la ranchería me propuso para ocupar este cargo. Me sentí insegura porque no sabía leer bien, pero lo acepté. La verdad es que te expones mucho al estar ahí porque a veces la gente no te respeta, ahora, si me preguntan, ya no volvería a estar ahí, prefiero estar tranquila en mi casa. (Participante 5, 65 años, diciembre 2024)

En Alcanfores, las dinámicas de inclusión y exclusión en los espacios de decisión no solo responden al género, sino también a la historia de residencia y la relación con el territorio, condicionando la participación efectiva de quienes no forman parte de los linajes originarios. Desde las territorialidades feministas, estos procesos revelan cómo el control y la gestión del espacio reproducen relaciones de poder que subordinan los saberes y prácticas de las mujeres, al tiempo que reconfiguran sus formas de habitar, cuidar y vincularse con el territorio, profundizando así las desigualdades preexistentes en contextos de reordenamiento socioterritorial (Lan, 2024).

Las mujeres originarias y nativas, con vínculos históricos y afectivos profundos con Alcanfores, enfrentan la presión de mantener sus prácticas tradicionales de cuidado, producción y transmisión de saberes, mientras deben adaptarse a nuevas demandas económicas y sociales. Por ejemplo, expresan un profundo descontento frente a la creciente participación de

la población vecindada en los órganos de decisión comunal, al considerar que cuentan con menor conocimiento sobre el territorio y que su intervención reconfigura las formas de legitimidad históricamente construidas a partir de la memoria colectiva y la participación sostenida en la vida comunitaria.

Por su parte, esta deslegitimación, orientada por las jerarquías implícitas a la clasificación de la población, afecta el sentido de pertenencia de las vecindadas al lugar.

No busco participar en la agencia o la asamblea rural porque siento que ellos nos ven diferente por ser vecindada, una vez llegamos a pedir ayuda y hacen como que te escuchan, pero después te ignoran, siento que, si eres mujer y estás sola, más aún, entonces la verdad no me interesa estar ahí.
(Participante 1, 65 años, octubre 2024)

Desde la perspectiva de las mujeres originarias y nativas, la población vecindada impone normas vinculadas a discursos de conservación ambiental y ordenamiento que, lejos de fortalecer el tejido comunal, se inscriben en dinámicas propias de la gentrificación verde, donde la protección del territorio se instrumentaliza para disputar su control simbólico y material. Cuando dicha población elige pagar multas para evitar prácticas que sostienen la pertenencia como las festividades, los

rituales vinculados al agua y las jornadas de limpieza y mantenimiento evidencian un distanciamiento con el espacio habitado y una lógica económica que reconfigura las jerarquías internas.

A veces me molesta que los avecindados estén en la agencia, dicen que la reserva es un espacio de conservación, que no debemos entrar, que no debemos tomar leña, ni los troncos que se cayeron de viejos. Piensan que nosotros no cuidamos, no conservamos, entonces; ¿cómo es que ha existido hasta este tiempo? (Participante 6, 59 años, noviembre 2024)

En este escenario, las mujeres nativas resisten defendiendo estas prácticas como formas de cuidado colectivo, memoria territorial y reproducción de la vida comunal, enfrentándose a procesos que fragmentan el arraigo y diluyen los sentidos históricos de pertenencia y autoridad en Alcanfores.

Por su parte, las mujeres avecindadas, al no contar con un arraigo histórico en la ranchería, se sitúan en una posición más frágil en términos de legitimidad y reconocimiento comunitario, lo que complejiza su inserción en los espacios de participación y toma de decisiones. No obstante, estas mujeres despliegan estrategias orientadas a construir pertenencia y reafirmar su compromiso con el territorio a través de

su incorporación en los comités de gestión territorial, su presencia constante en la asamblea comunal y su participación en la agencia rural, ocupando cargos que, en varios casos, han sido propuestos por los propios habitantes nativos de Alcanfores.

En este sentido, su involucramiento puede leerse como una forma de resistencia que busca disputar su lugar dentro del entramado comunal, aunque este proceso se encuentra permanentemente tensionado por jerarquías históricas que privilegian el origen y el linaje como criterios centrales de legitimidad y autoridad territorial.

CONCLUSIONES

Los procesos de gentrificación verde en Alcanfores han transformado no solo el espacio físico, sino también las relaciones sociales y de género, reconfigurando las formas en que las mujeres participan en la vida cotidiana y comunitaria. Desde este contexto, ellas asumen una multiplicidad de roles que articulan el trabajo remunerado, la participación en espacios de decisión y la continuidad de las tareas domésticas y de cuidado, sosteniendo simultáneamente la reproducción de la vida y el funcionamiento comunitario.

Lejos de construir un grupo homogéneo, las experiencias de las mujeres en Alcanfores se encuentran atravesadas por diferencias en su posición territorial, al nombrarlas y reconocerlas como originarias, nativas y avecindadas, lo que da

lugar a formas diferenciadas de acceso, participación y reconocimiento. Estas distinciones evidencian que la gentrificación verde no impacta de manera uniforme, sino que reconfigura jerarquías preexistentes y produce nuevas tensiones en torno a la pertenencia, la autoridad y el uso del territorio.

En este marco, las transformaciones territoriales asociadas a la valorización de los espacios verdes y la llegada de población externa generan dinámicas de exclusión que limitan la incidencia de las mujeres en la toma de decisiones sobre la tierra y los recursos, de esta manera, la gentrificación verde opera como un proceso que no reorganiza el espacio, sino que también redefine las relaciones de poder que atraviesan la vida cotidiana, afectando las prácticas de cuidado, producción y transmisión de saberes.

Si bien estos procesos intensifican condiciones de vulnerabilidad, también emergen diversas estrategias mediante las cuales las mujeres sostienen su vínculo con el territorio. Estas prácticas no pueden entenderse de manera lineal como formas de resistencia, sino como acciones situadas que implican negociaciones, adaptaciones y, en ocasiones, la reproducción de ciertas normas y jerarquías, lo que da cuenta de las tensiones internas que configuran la vida en la rancharía.

En conjunto, el caso de Alcanfores aporta a la discusión sobre la gentrificación verde al evidenciar que estos procesos en contextos rurales y periurbanos se entrelazan con dinámicas comunitarias, memorias y prácticas de cui-

dado que suelen quedar fuera de los análisis centrados en lo urbano. Desde esta perspectiva, las mujeres se reconocen como productoras activas de territorio y conocimiento, cuya experiencia permite comprender cómo la gentrificación verde redefine el acceso, uso y control del espacio.

Finalmente, estos hallazgos dialogan con debates más amplios sobre justicia socioambiental y planificación territorial al mostrar que las intervenciones asociadas a la gentrificación verde pueden profundizar desigualdades si no incorporan un enfoque de género y una comprensión situada de las dinámicas territoriales. Esto plantea la necesidad de avanzar hacia formas de gobernanza que reorganizan las prácticas cotidianas y el papel central de las mujeres en la sostenibilidad de la vida y del territorio. Pensar la gentrificación verde desde el género implica reconocer que no hay justicia ambiental posible sin justicia territorial, ni justicia territorial sin considerar el papel central que las mujeres desempeñan en el sostenimiento cotidiano de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- ANGUELOVSKI, I. (2016). De sitios tóxicos a parques como (LULUs) verdes: Nuevos desafíos de inequidad, privilegio, gentrificación y exclusión para la justicia ambiental urbana. *Journal of Planning Literature*, 31(1), 23-36. <https://doi.org/10.1177/0885412215617217>
- BAUMGARTNER, W. H. (2021). La gentrificación verde y el derecho a la naturaleza en la ciudad. Apropiación de la naturaleza en la produc-

- ción capitalista del espacio urbano. *Revista Ciudades, Estados y Política*, 8(2), 17–32. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8423770>
- BAUMGARTNER, W. H. (2026). Gentrificación verde en América Latina. Universalidades, especificidades y particularidades en Brasil. *Revista de Geografía Norte Grande*, (93), 1–17. <https://doi.org/10.4067/S0718-34022026000100110>
- BEE, B. A., BIERMANN, M. Y TSCHAKERT, P. (2013). Gender, development and rights based approaches: Lessons for climate change adaptation and adaptive social protection. En M. Alston y K. Whittenbury (Eds.), *Research, action and policy: Addressing the gendered impacts of climate change* (pp. 95–108). Springer.
- BLÁZQUEZ GRAF, F., FLORES PALACIOS, F. Y RÍOS EVERARDO, M. (COORDS.) (2012). *Investigación feminista: Epistemología, metodología y representaciones sociales*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM; Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM; Facultad de Psicología, UNAM.
- BONFIL JIMÉNEZ, U. Y RIBEIRO PALACIOS, M. (2023). Gentrificación verde y metropolitanización en ciudades latinoamericanas. *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar*, 7(1), 644–660. https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v7i1.4419
- CALDERÓN MAYA, J. R., CAMPOS ALANÍS, H., ROSAS FERRUSCA, F. Y JIMÉNEZ SÁNCHEZ, P. (2018). Análisis del concepto de gobernanza territorial desde el enfoque del desarrollo urbano. *Estado, Gobierno y Gestión Pública*, 16(31). <https://doi.org/10.5354/0717-8980.2018.53699>

- CHAPARRO MARTÍNEZ, A. (2021). Feminismo, género e injusticias epistémicas. *Debate Feminista*, 62, 1-23. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2021.62.2269>
- DELEUZE, G. Y GUATTARI, F. (2020). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta, Trads.). Editorial Pre-Textos.
- DURÁN, M. Á. (2012). *La riqueza invisible del cuidado*. Universitat de València.
- GRAU-SOLÉS, M., ÍÑIGUEZ-RUEDA, L. Y SUBIRATS, J. (2011). ¿Cómo gobernar la complejidad? Invitación a una gobernanza urbana híbrida y relacional. *Athenea Digital*, 11(1), 63–84. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.827>
- HAESBAERT, R. (2020). *El territorio como categoría en la geografía crítica: Entre la desterritorialización y la multiterritorialidad*. Instituto de Geografía, UNAM.
- HAESBAERT, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y Representaciones Sociales*, 7(13), 9–42. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102013000200001
- HOCHSCHILD, A. R. Y MACHUNG, A. (2012). *The second shift: Working families and the revolution at home*. Penguin Books.
- HERNER, M. T. (2009). Territorio, desterritorialización y reterritorialización: Un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari. *Huellas*, 13, 158–171. <https://beu.extension.unicen.edu.ar/xmlui/handle/123456789/248>

- LAN, D. (2024). Las geografías feministas para contribuir a espacios de igualdad. *Geograficando*, 20(2). <https://doi.org/10.24215/2346898Xe168>
- LEFEBVRE, H. (1974). *La producción del espacio*. Anthropos Editorial.
- MAHMOOD, S. (2019). *Política de la piedad: el resurgimiento islámico y el sujeto feminista*. Prometeo Libros.
- MILEO, A., SUÁREZ TOMÉ, D. Y BELLI, L. F. (2024). *Epistemología feminista*. Eudeba.
- OBERHAUSER, A. M., FLURI, J. L., WHITSON, R. Y MOLLETT, S. (2018). *Feminist Spaces: Gender and Geography in a Global Context*. Routledge.
- PARÁS, F. M. M. Y TELLO, T. C. (2022). Una aproximación sistémica y geoespacial a las políticas territoriales de género. *Realidad, Datos, Espacio*, 13(1), 1–23. <https://hdl.handle.net/20.500.14330/CLA01000526398>
- RAMOS, M. (2020). *Feminismo latinoamericano contemporáneo: Agencias y resistencias*. Editorial Norma.
- RODÓ-ZÁRATE, M. (2021). *Interseccionalidad. Desigualdades, lugares y emociones*. Edicions Bellaterra
- SEGATO, R. L. (2017). *La crítica de la colonialidad del poder en América Latina*. Prometeo.
- SERRET, E. (2023). La perspectiva interseccional: ¿contra la “primacía del género”? En J. Rodríguez Zepeda y T. González Luna (Coords.), *Interseccionalidad: Teoría antidiscriminatoria y análisis de casos* (pp. 67-88). Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- SCOTT, J. C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Ediciones Era.

New Feminist Perspectives to Understand Gender Gaps in Stem Education: A Case of Study in Mexico

Nuevas perspectivas feministas para entender las brechas de género en educación CTIM: un estudio de caso en México

Diana Alethia Guerrero-Hernández¹

Karla Ramírez-Pulido²

Ana Cristina Cervantes-Arrijoja³

¹ Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Correo electrónico: alethia@ciencias.unam.mx

² Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Correo electrónico: karla@ciencias.unam.mx

³ Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Correo electrónico: ana.cervantes@ciencias.unam.mx

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv.v7i64.8328>

Abstract

This paper addresses questions related to gender inequalities, such as gender biases and stereotypes, in the fields of Science, Technology, Engineering, and Mathematics (STEM). This article analyzes, from a gender perspective, some of the gender inequalities present in STEM higher education in Mexico. It also examines briefly some biologicist narratives of gender gaps from the perspectives of gender, philosophy, the history of natural sciences, and biology itself

(Guerrero Mc Manus, 2022). The main questions to be answered in this article are focused on providing a possible response to the gender gaps in STEM areas at Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), as well as exploring possible ways of including women in these areas, from a critical perspective. In this article, we propose how some gender biases have negatively impacted Mexican public education policies and hindered the presence of Mexican women in scientific fields. Our position is grounded in philosophical and gender studies perspectives on science and technology, as well as feminist epistemologies, primarily those of authors such as Schiebinger (2004), Maffia (2007), and hooks (2021), who recognize that these gender gaps stem from processes of exclusion in classrooms from communities that are predominantly masculinized and hegemonic. Finally, we present some of the situations that have had to be dismantled to understand inequalities and gender gaps in STEM fields, with the aim of highlighting some of the gender biases and vulnerabilities to historically marginalized communities, such as women that have been exposed in STEM fields in Mexico.

Keywords: Gender bias STEM, gender gaps STEM, stereotypes gender STEM, gender roles at STEM, division of work STEM at Higher Education Institutions

Resumen

El presente trabajo responde a las interrogantes relacionadas con las desigualdades de género, como los sesgos y estereotipos de género

presentes en las áreas de Ciencia, Tecnología, Ingeniería y Matemáticas (CTIM). Este artículo analiza desde una perspectiva de género algunas de las desigualdades de género presentes en la educación a nivel superior CTIM en México. Esta propuesta analiza algunas de las explicaciones biologicistas de las brechas de género desde la perspectiva de género, de la filosofía y la historia de las ciencias naturales, como desde la perspectiva de la propia biología (Guerrero Mc Manus, 2022). Las preguntas principales a resolver en este artículo están centradas en dar una posible respuesta a las brechas de género en áreas CTIM en la UNAM, así como el explorar las posibles vías de inclusión de mujeres relacionadas en dichas áreas, desde una perspectiva crítica. En este artículo, proponemos que algunos de los sesgos y estereotipos de género han estado presentes en los discursos educativos, científicos e institucionales del contexto mexicano, contribuyendo a naturalizar y justificar la exclusión de las mujeres de ciertos espacios científicos. Nuestra postura se sustenta en perspectivas filosóficas y de estudios de género sobre ciencia y tecnología, así como en epistemologías feministas, principalmente de autoras como Schiebinger (2004), Maffia (2007) y hooks (2021), las cuales reconocen que tales brechas de género se deben a procesos de exclusión en las aulas de comunidades, ya que son estas comunidades principalmente masculinizadas y hegemónicas. Finalmente, se exponen algunas de las situaciones que se han tenido que ir desmantelando para la comprensión de las desigualdades y las brechas de género en las áreas CTIM, con el objetivo de exponer algunas de los sesgos de género, y las vulnerabilidades a las que han

estado expuestas algunas comunidades históricamente vulneradas como las mujeres en áreas CTIM en México.

Palabras clave: Sesgos de género CTIM, brechas de género CTIM, estereotipos de género CTIM, roles de género en CTIM, división del trabajo en CTIM en las Instituciones de Educación Superior

RECEPCIÓN: 09 DE OCTUBRE DE 2025 / ACEPTACIÓN: 20 DE MAYO DE 2026

Introduction

In many societies, patriarchal structures have existed for a long time. In these communities, women were discriminated against being able to have medical care, legal and political rights, education rights, and dignified employment, among others. In particular, since childhood, gender inequalities have been perpetuated, in the form of discrimination and lack of or limited opportunities, which has since generated considerable gender biases for the development of women (Košir & Lakshminarayanan, 2023). It is important to mention that the concept of gender order is related to hegemonic masculinity, which will also dominate over marginalized and subordinate masculinities. Besides, the femininity category is given by the idea of “value”, i.e. femininity is strongly related to the notion of compliance with subordination and prioritizing the interests of men.

Nevertheless, there are other types of femininities but these are subversive and threaten the already established relationship between man and woman. For example, lesbian relationships, women's empowerment or authoritarianism (Ledman et al., 2021).

Robertson et al. (2022) argues that within organizations, gender inequality represents a complex problem, and therefore it is very complicated to provide a unique solution. Inequalities are implicitly integrated into organizational structures and norms, even when the organizations themselves are aware of allowing gender neutrality. "Gender is present in the processes, practices, images and ideologies, and distributions of power", even when it is stated that all that is needed is to have the necessary merits to obtain something in the organization. Gender intersects with organizations, people, and their relationships. One of these gender inequalities is analyzed in the article of Nikunen, and Lempiäinen, (Nikunen & Lempiäinen, 2020) where the authors exposed one of these inequalities in academia, the mobility situation related to women. In other words, it is often stereotyped that women have less mobility than men. There are real troubles combining work and family that impact women more than men. Women present a major facility to change their domiciles during the junior phase of their career, because they have fewer family responsibilities than in other stages of their life, for example when they decide to marry or to have children. "Dual-career relationships, which are more common among academic women than men, complicate participation in academic mobility much more than single-career

relationships” (Nikunen & Lempiäinen, 2020, p. 558). The term “dual-career relationships” refers to relationships found in academic fields where women academics with full-time working couples and children were less likely to take part in international research teamwork than male-academics in analogous circumstances.

One of the most important findings during the research of Nikunen & Lempiäinen (2020) is that some researchers choose in the first place their family, i.e. “put family first” and put aside their academic career. “Their strategy is resistance –a gendered strategy based on family values– and trust (and also hope) that there will be career positions available without their being mobile” (Nikunen & Lempiäinen, 2020, p. 567). Nevertheless, other research mentions that the same strategy works better for men than for women, as a result of their stronger network connections. Furthermore, in the article “Gender inequality in academia from the perspective of the dialogical self: beyond autonomous men and relational women” (Ghaempanah and Khapova, 2023) the authors explore the main idea related to gender inequality, specifically if this gender inequality still plays an opposite role in the professional progression of women in academia and they founded three postulates on gender inequality. The first postulate exposed that the first gender inequality appears from the dialogues between self, organization and society. The second postulate arises through the dialogue between self-theory and attending to the multiplicity of “I positions” afford a deep refined description of this gender inequality, exposing the dichotomy of “autonomous

men” and “relational women”. The third postulate is the friction in the dialogical structure of the self, which is related to self-organization and society, and is not related to the individualized psychological characteristics. On the other hand, the World Health Organization asserts that schooling level is an important marker of inequality, economic vulnerability and propensity to violence (ONU Mujeres México, 2020; WHO, 2021a, 2021b). In Mexico, only 17% of the youth population manages to enter higher education (Animal Político, 2017). Although, throughout history, women have gained access to higher education, going from 27% of the student body in 1977 to 52% in 2020 (Morales, 1989), there is a pronounced gender gap among careers that significantly affects their future (García & Torres, 2022). In this way, most of the so-called STEM careers (Science, Technology, Engineering, Mathematics) are masculinized (García & Torres, 2022), and taking into account that on average they have higher incomes than other bachelor’s degrees, we can say that this masculinization contributes significantly to the wage gap that is shown in our country by gender (Avedaño et al., 2020). This gender gap in STEM careers is expected to affect the economic future of women (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos, 2016).

Due to the last paragraph, a couple of questions have arisen over the past few decades when observing these statistical inequalities: (a) What is the possible reason for the gender gap in STEM areas at UNAM? And (b) how can we address

this inequality and work towards greater inclusion of other groups? These questions constitute the core of this analysis.

Theoretical Framework

Our position is grounded in feminist epistemologies and philosophical studies of science and technology, aiming to dismantle the natural sciences' discourses that argue for a "natural inequality" between the sexes. This theoretical framework proposes that gender gaps in STEM fields are not inevitable biological facts, but rather historically situated phenomena that must be understood through the historization of their construction within the Mexican context. Following authors such as Schiebinger (2004) and Maffia (2007), we analyze how the institutionalization of modern science excluded women by assigning values of objectivity and reason to a masculine ideal, while displacing subjectivity to the realm of the feminine. Furthermore, we incorporate the critiques of Ciccia (2022) and Guerrero Mc Manus (2022) to denounce how biological determinism reduces complex social and political phenomena to mere "effects of nature", ignoring the power dynamics that permeate university education and scientific training. Ultimately, this framework seeks to visualize how gender biases and stereotypes circulated within institutional discourses in Mexico, justifying exclusion and naturalizing inequality in access to scientific culture.

Methodology

To operationalize this perspective, the methodology is structured in two analytical dimensions. First, it examines contemporary and historical scientific discourses from the biologicist natural sciences to identify the purported differences in capacities required for scientific practice, which lead these discourses to interpret gender gaps as a direct product of natural inequalities. Second, this section initiates a dialogue between these biologicist explanations and historical-social analysis. By examining specific instances where such narratives permeated decision-making spaces in university education and scientific training, we aim to historicize the construction of gender gaps in STEM in Mexico. We argue that it is essential to “look back at history” to understand that these gaps are not inevitable biological facts, while also analyzing how biologicist explanations were constructed within the natural sciences themselves.

Gender gaps in the context of Mexico's HEIs: case UNAM

In recent years, Mexico has gone through a major crisis of gender violence that has had various manifestations on different scales. The most striking indicator is the number of femicides. Mexico ranks second in Latin America in absolute numbers and ninth in relative numbers, i.e. 1.4 per 100,000 women (one hundred and thousand). The social sciences have argued that the very high incidence of this crime is part of the reinfor-

cement of the social message that public space is not for women (Pich 2003, as cited in López 2020). This allows the perpetuation of social orders, roles and stigmas based on gender.

Gender-based violence (GBV) is increasingly being recognized as a problem in schools, colleges and Higher Education Institutions (HEIs) worldwide (Anitha et al., 2024). According to WHO (2020, 2021a, 2021b) reports, young women and LGBTQ+ students between the ages of 15 and 24 are the most at risk of suffering GBV globally. Data such as these are of utmost importance for the present work, since our university community in school education is mostly within this age range. The most documented types of GBV experienced in this age range are sexual aggressions that may or may not be perpetrated by their intimate partners or husbands. According to these reports, the main risk factors are inequalities, with the highest rates concentrated in low-income countries, which Mexico is part of (WHO, 2021). In addition, there are other indicators of violence against women and vulnerable groups based on their gender, such as low access to paid work and low levels of schooling, among others (WHO, 2021a, 2021b). Taking into account the recognition given by WHO to the level of schooling as an important marker of inequality, economic vulnerability and propensity to violence (ONU Mujeres México, 2020; WHO, 2021a, 2021b), it is necessary to recognize that in Mexico only 17% of the youth population enter higher education (Animal Político, 2017), that is, there is a systemic manifestation of violence that attacks the right to public education.

In 2020, the number of people who were part of the Human Resources Educated in Science and Technology (RHCyTE) was 14.3 % million, which represents an increase of 12% over the year of 2019. Of this total, 87.58% of people have undergraduate studies, 9.25% have graduate studies and 3.17% have technical studies. At the undergraduate level, there has been an increase in the number of women graduates. This gap has been narrowing from 2014 to 2022 exceeding the percentage of the male population by more than 7% (Universidad Nacional Autónoma de México [UNAM], 2023) (See Table 1).

Table 1. Percentage disaggregated by gender about graduates at the undergraduate level, 2014 to 2022.

Genders	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	2022
Women	50.1%	50.0%	50.3%	50.7%	51.1%	51.7%	52.6%	53.6%	53.8%
Man	49.9%	50.0%	49.7%	49.3%	48.9%	48.3%	47.4%	46.4%	46.2%

Source: (Table made by the authors with data from UNAM, 2023).

Something similar happens at the master's level where from 2014 to 2022 an increase in the percentage of women who graduated from this educational level is observed (see Table 2).

Table 2. Percentage disaggregated by gender of graduates at the masters level, 2014 to 2022.

Genders	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	2022
Women	54.2%	54.7%	55.4%	55.2%	55.3%	55.9%	57.2%	57.8%	58.4%
Man	45.8%	45.3%	44.6%	44.8%	44.7%	44.1%	42.8%	42.2%	41.6%

Source: (Table made by the authors with data from UNAM, 2023).

At the Ph.D. level, it is observed that from 2014 to 2022 there are more female graduates than male.

Table 3. Percentage disaggregated by gender of graduates at the doctoral level, 2014 to 2022.

Genders	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	2022
Women	48.6%	48.4%	48.3%	48.8%	49.7%	49.9%	50.5%	52%	52.3%
Men	51.4%	51.6%	51.7%	51.2%	50.3%	50.1%	49.5%	48.9%	47.7%

Source: (Table made by the authors with data from UNAM, 2023).

Although throughout history women have gained access to university, from 27% of the student body in 1977 to 52% in 2020 (Morales, 1989), there is a marked gender gap in careers that significantly affects their future (García & Torres, 2022). Within the careers offered at UNAM, we can appreciate this phenomenon,

for example, in 2018 of its 166 careers in the school system, in 58 careers, more than 60% of the population matriculated on these careers are trained by women, that is, there is a process of feminization (Centro de Investigaciones y Estudios de Género [CIEG], 2023; Coordinación General de Planeación y Simplificación de la Gestión Administrativa, 2023). This phenomenon is evident in Social Work degree programs, where the percentage of women exceeds 80%; it is also present in Nursing and Obstetrics, where women represent 73%; and in Psychology, where they account for 72% (Coordinación General de Planeación y Simplificación de la Gestión Administrativa, 2023). On the other hand, there are male-dominated careers where less than 47% of the population is represented by women (CIEG, 2023; Coordinación General de Planeación y Simplificación de la Gestión Administrativa-UNAM, 2023). For example, (1) in the Faculty of Engineering, the percentage of women is 25.9% while the percentage of men is 74.1%. (2) In the Faculty of Economics, the percentage of women is 31.5% while the percentage of men is 68.5%, and (3) in Applied Mathematics, the percentage of women is 18% while the percentage of men is 82%. Therefore, we can observe gender biases where such careers are masculinized. Likewise, it should be noted that as the academic career advances and, with it, the possibilities of accessing resources and spaces of power and decision-making, we observe that the process of masculinization continues to operate. In addition, there is always the possibility of dropping out of

school, which may be due to a variety of factors, thus affecting the possibility of entering the labor market in a negative way.

Regarding paid academic work, at the international level, there is a noticeable inequality that accumulates as there is an ascent to decision-making positions and access to resources. There are some researches, such as the work of Crimmins et al. (2023), Frederick et al. (2019), and Villa Lever (2018), that has demonstrated that inequalities in higher education are reinforced by overlapping social factors including race, ethnicity, and socioeconomic status, which create profound structural deprivation in both European and Mexican contexts. While we acknowledge that an intersectional methodology is a framework for addressing these intertwined asymmetries, this study focuses on gender disparities at UNAM as a foundational step.

Within the analysis of Higher Education Institutions (HEIs) in Mexico, particularly at UNAM, progress in the academic career in research is manifested by membership and advancement in the ranks of the National System of Researchers granted by the National Council of Humanities, Sciences and Technologies (CONAHCYT). The SNI levels include: Candidate, Level I, Level II, Level III and Emeritus. In 2020, 4,992 members of the National System of Researchers (SNI) of the UNAM were registered, of which 60% are men and 40% are women. At the Candidate level men represent 54% and women 46%; at Level I men represent 56% and women 44%, and Level II men have a representation of 62% and women 38%, Level III men represent 74% and

women only 26%. Thus, the so-called STEM careers (Science, Technology, Engineering, Mathematics) are masculinized (García & Torres, 2022) and, taking into account that on average they have higher incomes than other degrees, we can say that such masculinization contributes significantly to the wage gap shown in our country by gender (Avedaño et al., 2020). In many studies, there have been countless inequalities related to gender. Although some fields such as Psychology and Biology have had a greater participation of women and have been able to add gender perspective to their academic programs. Nevertheless, there are other areas such as Engineering, Physics and Computer Sciences that have a greater number of men in their academic enrollment. These disparities are even more meaningful when these fields of study intersect with historically vulnerable groups such as the community of LatinAmerica-women and AfroAmerican-descendants' women, who continue to be underrepresented among undergraduate and graduate students (Frederick et al., 2019).

Ottemo et al. (2021) describe in previous research related to gender bias that these gender inequalities have been more evident in areas such as Computer Engineering and Physics. Due to, STEM areas have justified these gender biases based on masculine attributes. This gender gap in STEM careers is expected to affect the economic future of women due to technological changes and automatization that are predicted in the medium term in the labor market (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos [OECD], 2018). As mentioned before, the

level of schooling is an important marker of inequality, economic vulnerability and propensity to violence according to the World Health Organization (ONU Mujeres México, 2020; WHO, 2021a, 2021b), where gender as a social organizer plays a fundamental role. Addressing this problem, the gender gap in different spaces, particularly in STEM career training, implies paying attention to access to training spaces, to conditions that challenge inequality, the economic gap and the propensity to gender violence, among other things. We must understand this to work within our context.

Unequal access to resources and academic training spaces are consequences of gender gaps in STEM. Universities must address this problem to build egalitarian spaces. The analysis process is complex, as it involves a historical, political and social context. Science has even served to legitimize such a process. This work focuses on providing a review of biologicism from a feminist perspective. Biologist discourses explain the gap as the effect of a biological reality placed in sexual differences and operating in different biological *loci*, which materializes in the behavior and cognitive capacities of women, thus naturalizing a supposed sexual dimorphism that goes hand in hand with gender roles (Blazquez, 2008; Blazquez & Chapa, 2018; Ciccía, 2022). To analyze the problem described above, we consider that it is necessary to review the point of view of feminist epistemologies, which is presented in the next pages.

Biologism and feminist epistemologies in STEM

Biologist positions

There are numerous historical analyses that address the ways in which the modern institutionalization of science attempted to explain differentiated faculties by a dichotomous ideal of sex as a starting point for the exclusion of women and non-hegemonic subjectivities from formal scientific education and practice (Schiebinger, 2004; Maffia, 2007; Ciccia, 2022).

For reasons of space, and delimiting some examples within Biology, we observe in works ranging from the most important of Darwin (1968, 1981) to contemporary works, biological explanations that support the above. With Darwin, starting in the 19th century, biology began a particular way of approaching questions about sex, sexuality and the socio-affective behavior of human beings. This inaugurates an explanatory pattern that seeks to elaborate and answer the questions of sex and sexuality from the biological point of view where, in particular, it will seek to prioritize the role that natural selection and sexual selection had in shaping alleged behavioral and intellectual sexual differences between men and women (Cervantes, 2015; Guerrero, 2015).

One of the most widespread claims regarding the alleged differences between men and women and the underrepresentation and distribution of the latter in the sciences is the myth of male mathematical-rational and female verbal-emotional natures. Biological discourses have constantly emerged from

biology that serve a process of naturalization of inequality expressed in gender gaps; that is, they constrain complex, social, political, historical and disputed phenomena to mere effects of nature, and, in this case, of biology. They explain gender gaps as the effects of biological realities placed on the basis of sexual differences. According to this explanation, women are biologically less suited to the sciences, particularly the STEM sciences. Some of the claims about these alleged cognitive differences and intellectual abilities are summarized in the following Table 4.

Table 4. Summary of the alleged cognitive differences and intellectual abilities presented in different bibliographies consulted.

Author(s)	Publication's name	Men posture	Women posture
Darwin (1981)	The Descent of Man.	Higher mental faculties. Strong passions such as courage, bellicosity, increased energy, ambition, selfishness. like bravery, bellicosity, greater energy, ambition.	Lower mental faculties. Tender beings, unselfish, maternal, intuitive, with rapid perception and imitation capacity.

Benbow and Stanley (1983)	Sex differences in mathematical reasoning ability: More facts. (1983)	Greater variability in intrinsic mathematical talent.	Less variability in intrinsic mathematical talent.
Benbow (1988)	Sex differences in mathematical reasoning ability in intellectually talented preadolescents: Their nature, effects, and possible causes. (1988)		

<p>Gaulin (1992)</p> <p>Tiwari M. et al. (2023)</p>	<p>Evolution of sex difference in spatial ability.</p> <p>Wayfinding Strategies and Sense of Direction in Local Environment: Exploring Gender Differences.</p>	<p>Greater spatial orientation in men.</p> <p>Males use route and orientation strategies better than females depending upon context.</p>	<p>Verbal intelligence in girls.</p>
<p>Kimura (1996, 2002)</p>	<p>Sex, sexual orientation and sex hormones influence human cognitive function.</p> <p>Sex hormones influence human cognitive patterns.</p>	<p>When examining language spatial abilities and visual and tactile perceptual tasks, boys do better than girls in most cases.</p> <p>The cognitive systems of effective reasoning in mathematics are dominated by men.</p>	<p>Verbal memory, quick perception.</p>

Szadvari & Jaroslava (2022)	Sex differences matter: males and females are equal but not the same.	The average male brain is designed to better connect sensory perception with motor activity.	The female brain is predisposed to link analytical and intuitive processing.
-----------------------------	---	--	--

From the perspective of biologicism, biological causality, posited as a supposed human nature, has been thought of as mechanisms that operate from different biological loci (genetic, chromosomal, gonadal, hormonal and cerebral) that materialize in sexual differences at the behavioral level and in cognitive capacities between men and women.

In this work, we propose that in the case of Mexico at UNAM that some biologist narratives and deterministic explanations circulated within discourses and public arguments through which the exclusion of women from certain public, educational and scientific institutions was justified and naturalized. We argue that the process of excluding women from scientific education must be addressed as a complex process dating back to the 19th and early 20th centuries, which includes the use of gender stereotypes and the construction of supposed sexual differences in arguments articulated with moral considerations, social expectations about gender and biologically deterministic explanations.

Given the studies such as González (2006), we know that scientific arguments were offered by the educational authorities to limit the study of science (González, 2006) to women, at a

time when science was being institutionalized in modern universities and, specifically, in Mexican institutions. The questions and debates among Mexican politicians revolved around the level of education that was deemed appropriate for women. These discussions were often resolved based on moral considerations, societal expectations regarding gender roles, and purported intellectual disparities between men and women. This was grounded in a sexual dichotomy that reinforced corresponding social distinctions.

Motherhood played an important role in justifying the role of women in society, which made it impossible for them to receive training in science. Thus, we can appreciate debates about decision-making in Mexican educational models during the 19th century as it follows: “I believe that if we reflect on the fact that these girls must later become mothers, whose mission is very delicate because they have to educate their children” (Debates del Congreso Nacional, 1889, pp. 227-228; as cited in González, 2006, p. 781).

In the same way, educational authorities such as Palavicini (1910), official of the Secretariat of Public Instruction and Fine Arts, argued in *Problemas de la Educación* that women had a biology that made scientific thinking impossible, “their lower intellectual capacity was due to the fact that their brains weighed less than men’s” (Palavacini, 1910; as cited in González, 2006, p. 784).

In early twentieth-century education magazines it was recommended that women should not receive scientific training, because “the excess of scientific intuition attacks women’s organism [...] anemia and neurosis take hold of them and the

children they have are weak and puny” (El Magisterio Nacional, 1905, pp 142-143). The above examples illustrate the use of positivist scientific narratives with sexist undertones in Mexico in the early 20th century, particularly in the realm of political decision-making. During that time, the idea that women lacked the biological capacity to participate in politics or assume leadership roles due to alleged innate differences between men and women was widespread. These beliefs, supported by positivist scientific approaches, had a significant impact on policies and decisions that restricted women’s access to positions of power and participation in the public sphere. The situation started to change with the international feminist resistance and mobilizations, particularly the Mexican ones, by organizations, for example, the “Sociedad Protectora de la Mujer”. Activists such as the teacher, writer, poet and defender of women’s rights, Correa (1853-1924), strongly questioned that “nature” determined the conditions and capacity of women, “women have been confined to a position of inferiority and dependence on men, by social, not natural laws” (México Intelectual, 1903, p. 247, as cited in-González, 2006). In the same way, Correa wrote during a critical moment of discussion regarding women’s education in Mexico:

Do not let yourselves be influenced by the traditional idea that science is harmful to women. Do not believe either that there is a single branch of science that is impossible to learn, as long as you want to study it, nor that it is possible

to teach. (*La Enseñanza Normal*, 1905, p. 288, as cited in González, 2006)

Until the last decade of the 19th century, women in Mexico and Latin America managed to obtain their first university degrees. However, during the Mexican Porfiriato, these achievements were exceptional, as the State had barely implemented technical education programs aimed at lower-class women, with the goal of integrating them into the industry. The only other educational option available was training as teachers. The strong sexism of the time influenced the lack of social acceptance for women to choose liberal careers such as Law or Medicine; and, on less frequent occasions, they were allowed to study to become midwives (Mata, 2017).

Although Mexican women in the 20th century managed to access spaces of knowledge production, it is crucial to note that explanations alluding to a supposed feminine nature were never excluded from scientific discourse, just as political interests and context were never omitted from scientific narratives. While the context explaining the exclusion of women from universities is complex and requires a detailed analysis in each country, it is essential in this work to bring into view the circulation of sexist scientific narratives in the Mexican context. Addressing this aspect could provide additional elements for understanding current gaps in STEM fields in Mexico from a historically situated feminist perspective.

Interdisciplinary counterpositions with feminist epistemologies

Thanks to feminist analysis, biological deterministic explanations are now recognized as untenable from both the philosophy and history of natural sciences, as well as from biology itself (Guerrero Mc Manus, 2022). In this work, we argue that such explanations are insufficient for explaining gender gaps in STEM fields, particularly when these gaps are approached as historically situated phenomena. What are the elements of reflection that we propose from a feminist perspective for disassembling biological determinism in understanding gender inequalities and gaps in STEM areas within the Mexican context?

Maffia (2007) invites us to think that this type of explanation played a process that prevented the participation of subaltern communities, among them women, by impeding their participation in epistemic communities that constructed and legitimized knowledge and by expelling qualities attributed to “the feminine” in the epistemic space.

In the words of Schiebinger, they were part of a complex historical process based on the exclusion of women, first, from university spaces with the conformation of modern universities and second, with the assignment of supposedly feminine characteristics as opposed to the values of objectivity and reason necessary for the correct exercise of the sciences (Schiebinger, 2004). In this sense, rationality, logical capacity, capacity for abstraction and

ultimately, universality, the possibility of access to objectivity was attributed to a masculine ideal; while that which subtracted epistemic value for belonging to scientific communities, such as sensitivity, singularity and ultimately, subjectivity, was attributed to a feminine ideal. Both categories, dichotomous and mutually exclusive, Diana Maffia established a relationship between women and science as a forced conjunction of two categories historically defined (under androcentric thinking) not to unite (Maffia, 2007).

In more recent works such as “The invention of the sexes”, Ciccía (2022) explains in a very schematic and clear way the ways in which the dichotomization of sexed bodies, together with their assignment in cognitive roles according to gender and under the view that the mind is located in the brain, is understandable more as a result of a historical process in dispute of powers than as an effect of given biological realities.

It explains a historically mobile sexual difference that played a fundamental role in the process of dichotomization of sexed bodies and in the assignment of cognitive roles in an exclusive and hierarchical way, which in the eyes of neuroscience, biology and the philosophy of cognitive sciences, would be unsustainable. Ciccía recognizes the project of modern science as a process where social dichotomy is projected onto bodies as sexual dimorphism (Ciccía, 2022, p. 41). In this same sense, the work of Richardson’s (2010) points out that androcentric biases and the dominant forms of knowledge production put women at a disadvantage in the sciences and philosophy. To which we

would add that it is precisely the current forms of these biases in their cis-hetero-sexist version that should be brought to the explanation of the gender gaps in STEM when talking about the current exclusion mechanisms at play within some scientific spaces both for women and for people of gender diversity.

Richardson (2010) presents the arduous path involved in establishing new ways of establishing scientific explanations and promoting educational developments of non-hegemonic communities. The inclusion of these communities is not enough, for example, women's access to science does not imply the exercise of science with a gender perspective or feminist science, which is necessary to establish critical perspectives in the face of explanations that reiterate and justify inequality.

The elements of reflection that we propose from a feminist perspective to dismantle biological determinism in understanding the gender gaps in STEM areas in Mexico are primarily, though not exclusively, aimed at initiating reflection within scientific communities where beliefs linked to stereotypes and gender roles about the limited presence of women in these areas still prevail. This perspective could have a positive impact on the processes of mentoring, teaching, awareness, and training of all members of academic communities, and additionally, catalyze the processes to incorporate the gender perspective in STEM areas in a cross-cutting manner. These processes are still in the process of consolidation, at least in Mexico.

Conclusions

This work presents different points of view related to gender division jobs in science and the importance of gender roles to explain these phenomena in STEM areas and in society in general. Those are the first steps towards attention to analyze the problem related to gender stereotypes, and gender bias, also to examine their direct and collateral effects.

In recent decades, the supposed biological and psychological differences between men and women were defended as natural and inevitable, which shows the role that science has played in the process of naturalization of gender inequalities in STEM science education.

When explanations occur that naturalize complex social conditions, the warnings from the philosopher Caponi can occur:

Naturalization can promote conservative attitudes and can contribute to legitimizing the status quo, which in addition to being undesirable and unfair, would also be unchangeable [...] to the extent that naturalization can result in some form of legitimation, critical thinking must always seek to distort what wants to impose itself as ineluctable. (Caponi, 2018, p. 188)

In a critical sense, the philosophical relevance of questions about gender and science, of the feminist philosophy of science, goes beyond the identification and diagnosis of gender bias in different areas of science and philosophy (Richardson, 2010). Its usefulness must do, above all, with the approaches that are generated from there, in addition to the original, inclusive and challenging questions about science, and in this case, about the gender gaps that we find in technosciences.

In this way, what is privileged in the feminist perspectives, and that we rescue in this work, is the recognition of the existence of sociocultural and historical processes and relevant social normative categories in the scientific and university communities.

The research argues that dismantling these biases is not just an academic exercise, but a necessary step for social justice in Mexico. Some of the proposals, given the context in STEM areas, are: (1) to eliminate the “occupational division” (the idea that women are naturally better suited for care roles and men for technical/STEM roles), women can access high-growth, higher-paying sectors. Dismantling the bias that men are “naturally” more competent in STEM helps ensure equal pay for equal work; (b) mitigating vulnerability to violence in an academic environment, i.e. changing the “hegemonic masculine” culture in STEM classrooms to reduce the symbolic and structural violence that often pushes women out of these careers; (c) give women more representation and leadership in these fields, the power dynamics shift, making it harder for cultures of harassment or

exclusion to persist, and (d) adding gender perspective to our institutional public policy reforms to reglamentations, guides and protocols in Superior Educational Institutions like the UNAM, to create support systems that treat gender inequality as a structural problem to be solved, rather than an inevitable biological fact.

The exclusion processes can be varied, they can be understood as forms of exercise of gender violence, as long as it is mediated and mediating hierarchical exercises of power that constrain access to spaces, rights (such as education), and resources of certain communities; while privileging others. Works such as that of Cerroni and Simonella (2012) and Ortman (2016) have shown that the exclusion process can be an effect of symbolic violence in STEM areas. Mexican feminist philosophers have already pointed out that the participation and incorporation of women and, we will add, the new policies linked to a culture of inclusion and diversity in STEM areas, occur simultaneously with different forms of exclusion still present in academic circles, from education up to the highest positions of power in the scientific structure (Blazquez, 2008; Cerroni & Simonella, 2012; Ortmann, 2016). In particular, discrimination and gender bias have been important components in identifying the exclusion of different vulnerable groups such as women, who have been assumed in the different knowledge production spaces such as classrooms, laboratories, seminars, etc. These forms of exclusions must be eliminated at all levels in formal education, in particular in higher education spaces, including UNAM, from where we have been doing our latest

work. In the same way, it is extremely important to establish the bases to teach with a gender perspective and with feminist epistemologies in the field of biology and in general in STEM sciences.

Feminist epistemologies constitute critically relevant tools for addressing these issues; however, we are aware of the need to incorporate intersectional analyses into scientific education globally, but especially in countries like Mexico (see “Future Work” section).

These analyses can address previously identified issues such as the underrepresentation of women from racial or ethnic minorities in STEM education, which has been recognized as a fundamental problem in global scientific education processes (Riegle-Crumb & King, 2010; Ong et al., 2011, as cited in Frederick et al., 2019).

In the scientific education provided by Mexican universities in general, and particularly within the Faculty of Sciences at UNAM, research aimed at addressing the gender gaps in STEM areas continues to be relevant for gender studies, especially when it brings into view the historical, sociocultural and institutional levels of analysis. Similarly, these processes still constitute a relatively unexplored field and therefore hold great potential for future research that could also benefit from a situated feminist perspective, capable of finely weaving observations of problems that affect realities as diverse as those found in Mexico.

Futu work

The next step of this work is to study the case of the Faculty of Sciences of the UNAM, in the interest of identifying, naming, and finding some strategies to eliminate gender inequalities, gender stereotypes, inequality salaries, and gender bias in science areas, it should be able to attend and to eliminate all those forms of gender violence in the Mexican context of Higher Education Institutions at the undergraduate level: Science School at UNAM.

Building upon the findings of the present study, we suggest that one of the future researches formally could adopt an intersectional methodology. This shift will allow us to investigate how gender gaps at UNAM are exacerbated by other factors such as socioeconomic status, geographic origin, and ethnicity, providing a more granular understanding of exclusion in Mexican STEM education. Besides, another possible line of future research would be to conduct this same type of analysis with members of the LGBTQ+ community and compare the data obtained. Furthermore, the research could be framed within a relational methodology to identify other categories that could enrich this type of study.

Bibliography

ANIMAL POLÍTICO (2017). *Educación Superior en México*. <https://www.animalpolitico.com/2017/09/educacion-superior-mexico-estudiantes-universidad-ocde/>

- ANITHA, S., JORDAN A. & CHANAMUTO N. (2024). The politics of naming and construction: university policies on gender-based violence in the UK. *Gender and Education*, 36(1), 86-103. <https://hdl.handle.net/10779/lincoln.24876894>
- AVENDAÑO, F., CHÁVEZ I., CLARK P., CORTÉS P. & MASSE F. (2020). Las mujeres no ganan lo mismo que los hombres. *Centro de Investigación en Política Pública*. <https://imco.org.mx/las-mujeres-no-ganan-lo-mismo-que-los-hombres-2/>
- BENBOW, C. (1988). Sex differences in mathematical reasoning ability in intellectually talented preadolescents: Their nature, effects, and possible causes. *Behavioral and Brain sciences*, 11(2), 169-183.
- BENBOW, C. & STANLEY, J. (1983). Sex differences in mathematical reasoning ability: More facts. *Science*, 222(4627), 1029-1031.
- BLÁZQUEZ, N. (2008). *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- BLÁZQUEZ, N. & CHAPA, A. (2018). *Inclusión del análisis de género en la ciencia*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- CAPONI, G. (2018). ¿Qué quiere decir ‘naturalizar’? *Ludus Vitalis*, 26(50), 185-188. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6839074>
- CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS DE GÉNERO (2023). *Tendencias de Género: Infografías*. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://tendencias.cieg.unam.mx/boletin-20.html>
- CERRONI, A. & SIMONELLA, Z. (2012). Ethos and symbolic violence among women of science: An empirical study. *Social Science Information*, 51(2), 165-182. <https://dx.doi.org/10.1177/0539018412437102>

- CERVANTES, A. (2015). *Análisis y crítica de la influencia de R.L. Trivers en la propuesta biologicista de estética evolutiva de R. Thornhill* [Tesis de Maestría]. UNAM.
- CICCIA, L. (2022). *La invención de los sexos: Cómo la ciencia puso el binarismo en nuestros cerebros y cómo los feminismos pueden ayudarnos a salir de ahí*. Siglo XXI Editores.
- COORDINACIÓN GENERAL DE PLANEACIÓN Y SIMPLIFICACIÓN DE LA GESTIÓN ADMINISTRATIVA (2023). *Agenda Estadística 2023*. UNAM. <https://www.planeacion.unam.mx/Agenda/2023/pdf/AgendaUNAM2023.pdf>
- CRIMMINS, G., CASEY, S. & TSOUROUFLI M. (2023). Intersectional barriers to women's advancement in higher education institutions rewarded for their gender and equity plans. *Gender and Education*, 35(6-7), 653-670. <https://doi.org/10.1080/09540253.2023.2238737>
- DARWIN, C. (1968). *The Origin of Species by Means of Natural Selection*. Penguin.
- DARWIN, C. (1981). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Princeton University Press.
- FREDERICK, A., DANIELS, H. A., GRINESKI, S. E. & COLLINS, T. W. (2019). 'I've never felt like that inhibits anything': the gendered frameworks of Hispanic women college students in a STEM program. *Gender and Education*, 32(5), 646-663. <https://eric.ed.gov/?id=EJ1260429>
- GARCÍA, P. & TORRES, F. (2022). En México, solo 3 de cada 10 profesionistas STEM son mujeres. *Centro de Investigación en Política Pública*. <https://imco.org.mx/en-mexico-solo-3-de-cada-10-profesionistas-stem-son-mujeres/>

- GAULIN, S. (1992). Evolution of sex difference in spatial ability. *American Journal of Physical Anthropology*, 35(15), 125-151. <https://doi.org/10.1002/ajpa.1330350606>
- GHAEMPANAH, B. & KHAPOVA, S. (2023). Gender inequality in academia from the perspective of the dialogical self: beyond 'autonomous men' and 'relational women'. *Gender and Education*, 35(6-7), 605-622. <https://doi.org/10.1080/09540253.2023.2242367>
- GONZÁLEZ, R. (2006). Las mujeres y su formación científica en la ciudad de México: siglo XIX y principios del XX. *Revista mexicana de investigación educativa*, 11(30), 771-795. <https://ojs.rmie.mx/index.php/rmie/article/view/1267>
- GUERRERO, D. (2015). *Teoría de la selección sexual y sus problemas epistemológicos: Un análisis desde la interdisciplina y la totalidad* [Tesis de licenciatura]. UNAM.
- GUERRERO MC MANUS, S. (2022). Debates metafísicos en torno al sexo. In S. Guerrero Mc Manus & L. Ciccía (Coords.), *Materialidades semióticas: Ciencia y cuerpo sexuado*. UNAM: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- HOOKS, B. (2021). *Enseñar a transgredir: La educación como práctica de la libertad*. Capitán Swing Libros.
- KIMURA, D. (1996). Sex, sexual orientation and sex hormones influence human cognitive function. *Current opinion in neurobiology*, 6(2), 259-263. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/8725969/>
- KIMURA, D. (2002). Sex hormones influence human cognitive pattern. *Neuroendocrinology Letters*, 23(4), 67-77. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/12496737/>

- KOŠIR, S. & LAKSHMINARAYANAN, R. (2023). Do visual constructs in social science textbooks evince gender stereotypes and bias? A case study from India. *Gender and Education*, 35(1), 69-88. <https://doi.org/10.1080/09540253.2022.2144626>
- LEDMAN, K., NYLUND, M., RÖNNLUND, M. & ROSVALL, P. (2021). Being and becoming a female student and worker in gendered processes of vocational education and training. *Gender and Education*, 33(5), 514-530. <https://doi.org/10.1080/09540253.2020.1815659>
- LÓPEZ, E. (2020). También en la UNAM se cuecen habas: Una mirada a la violencia hacia las mujeres universitarias a partir del caso de Lesvy Rivera Osorio. *Ichan Tecolotl*, 236. <https://ichan.ciesas.edu.mx/tambien-en-la-unam-se-cuecen-habas-una-mirada-a-la-violencia-hacia-las-mujeres-universitarias-a-partir-del-caso-de-lesvy-rivera-osorio/>
- MAFFIA, D. (2007). Epistemología feminista: la subversión semiótica de las mujeres en la ciencia. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 12(28), 63-98. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012007000100005&lng=es&nrm=iso
- MATA, R. (2017). Ingreso y presencia de las mujeres en la matrícula universitaria en México. *Revista de El Colegio de San Luis*, 7(14), 281-306. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6068935>
- MORALES, L. (1989). La mujer en la educación superior en México. *Universidad Futura*, 1, 27-34.
- NIKUNEN, M. & LEMPIÄINEN, K. (2020). Gendered strategies of mobility and academic career. *Gender and Education*, 32(4), 554-571. <https://doi.org/10.1080/09540253.2018.1533917>

- ONU MUJERES MÉXICO (2020). *Autonomía económica para salir de una situación de violencia*. <https://mexico.unwomen.org/es/noticias-y-eventos/articulos/2021/11/autonomia-economica-para-salir-de-una-situacion-de-violencia>.
- ORGANIZACIÓN PARA LA COOPERACIÓN Y EL DESARROLLO ECONÓMICOS (2016). *Innovating Education and Educating for Innovation: The Power of Digital Technology and Skills*. OECD Publishing.
- ORGANIZACIÓN PARA LA COOPERACIÓN Y EL DESARROLLO ECONÓMICOS (2018). *Perspectivas de la OCDE en Ciencia, Tecnología e Innovación 2016 (Extractos)*. OCDE.
- ORTMANN, C. (2016). Exclusión y violencia simbólica en la experiencia educativa de las estudiantes de ingeniería. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 3(5), 187-209. <https://doi.org/10.24201/eg.v3i5.122>
- OTTEMO, A., GONSALVES, A. J. & DANIELSSON, A. T. (2021). (Dis) embodied masculinity and the meaning of (non) style in physics and computer engineering education. *Gender and Education*, 33(8), 1017-1032. <https://doi.org/10.1080/09540253.2021.1884197>
- PALAVACINI, F. (1910). *Problemas de educación*. Sempere y Compañía, Editores.
- RICHARDSON, S. (2010). Feminist philosophy of science: history, contributions, and challenges. *Synthese*, 177, 337-362. <https://doi.org/10.1007/s11229-010-9791-6>.
- ROBERTSON, S., ZUNIGA, P., CHRISTENSON, H. & YOUNG, J. (2022). Gender dynamics in high school policy debate: propagating gender hierar-

- chiefs in advocating “better” futures. *Gender and Education*, 34(8), 1025-1040. <https://doi.org/10.1080/09540253.2022.2094348>
- SCHIEBINGER, L. (2004). *¿Tiene sexo la mente?: las mujeres en los orígenes de la ciencia moderna*. Ediciones Cátedras.
- SZADVARI, I., DANIELA O. & JAROSLAVA D. (2022). Sex differences matter: males and females are equal but not the same. *Physiol Behav*, 259, 1-9. [10.1016/j.physbeh.2022.114038](https://doi.org/10.1016/j.physbeh.2022.114038)
- TIWARI, K., SWETA P., VIKASH K., TUSHAR S. & YOGESH A. (2023). Way-finding Strategies and Sense of Direction in Local Environment: Exploring Gender Differences. *Mind and Society*, 12(03), 23-27. <https://doi.org/10.56011/mind-mri-123-20233>
- UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (2023). “*Matrícula Nacional de Licenciatura*”. *Explorador de datos de Estudio Comparativo de Universidades Mexicanas (ExECUM3)*. Dirección General de Evaluación Institucional, UNAM.
- VILLA LEVER, L. (2018). University spaces, gender and position of social origin: intersection of inequalities. *Gender and Education*, 32(1), 1-19. <https://doi.org/10.1080/09540253.2018.1501004>
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (2021a). *La violencia contra la mujer*. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/violence-against-women>.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (2021b). *La violencia contra la mujer es omnipresente y devastadora: la sufren una de cada tres mujeres*. <https://www.who.int/es/news/item/09-03-2021-devastatingly-pervasive-1-in-3-women-globally-experience-violence>.

**ENTRE DESIGUALDADES
Y TRANSFORMACIÓN:
UNA RESEÑA DE ELLAS AL
FRENTE**

**BETWEEN INEQUALI-
TIES AND TRANSFOR-
MATION: A REVIEW OF
ELLAS AL FRENTE**

LILIANA SARAHÍ PARRA CAMPOS¹

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv.v7i64.8513>

Ellas al frente: liderazgos de mujeres latinoamericanas es un libro coordinado por la Dra. Rosa Rojas Paredes y la Mtra. Elvia Ramírez León. Publicado en 2024 bajo el sello de la Cátedra UNESCO Género, Liderazgo y Equidad, Global Network of UNESCO Chairs on Gender y la Universidad de Guadalajara. En él se recopilan los ensayos de once mujeres

¹ Universidad de Guadalajara, México.
Correo electrónico: lisa0501.sp@gmail.com

que nos dan un vistazo de latinoamérica a través de una mirada feminista. Abordan temas de liderazgos, participación política, paridad de género, violencia política, gestión para el desarrollo, derechos, empoderamiento económico, uso del dinero, etc., en torno a las mujeres.

El libro apertura con el ensayo “Mujeres, política y participación ciudadana”, escrito por Rosa Rojas y Elvia Ramírez. En él se plantea que en las últimas décadas se ha incrementado la participación de las mujeres en espacios de representación política, sin embargo este avance no ha sido suficiente para la transformación de las estructuras democráticas, ya que el contexto en el que ocurre esta incorporación está configurado por lógicas patriarcales que condicionan el ejercicio del poder. Finalmente, resalta la necesidad de políticas públicas que garanticen las condiciones para una participación equitativa y la

necesidad de transformaciones culturales profundas que cuestionen las estructuras que reproducen la desigualdad y que promuevan una democracia que no solo incluya a las mujeres, sino que reconozca y valore sus formas de liderazgo y participación.

En el texto “Liderazgo y participación política de las mujeres en Colombia”, Rubiela Valderrama, a través de la contextualización histórica de las exclusiones de las mujeres, reflexiona y analiza cómo la historia colombiana ha limitado el liderazgo femenino. Hace mención de avances legales y organización de ONG y cómo pese a ellos, las mujeres siguen siendo marginadas, pues existe una persistencia de discriminación estructural, violencia política de género y una sobrecarga en los roles de cuidados. Concluye que a pesar de

la mejora en las normativas, sin compromiso social, la igualdad sustantiva está lejos de alcanzarse.

Sílvia Rita en “Los desafíos de las mujeres en la política, la experiencia brasileña” estudia el caso de la aplicación de la ley electoral en Brasil. Menciona que pese a que la ley electoral exige la participación del 30% de candidaturas femeninas, muchos partidos incumplen. Destaca que la cultura partidista es patriarcal y margina a las candidatas. Examina las barreras institucionales en tanto a la discriminación en selección de candidatas y la falta de transparencia. Como conclusión enfatiza que, ante la falta de reformas efectivas y sanciones reales, la participación femenina seguirá limitada.

En “Alcanzando la paridad de género en Ecuador” Mónica Baneegas describe las reformas legales y los esfuerzos ecuatorianos por la paridad en las listas electorales.

Tras la exigencia de la ley del 50/50 en postulaciones electorales, se han visto cambios cuantitativos, ejemplifica con el 2023, año en el cual casi la mitad de las candidaturas fueron mujeres. Sin embargo, advierte que las normas no bastan si no se aplican con rigor. Añade que, aunque la ley promueve igualdad de recursos y oportunidades, persisten desventajas reales tales como el desequilibrio en el financiamiento de campañas, la violencia política de género y los estereotipos sobre las candidatas. Al concluir menciona que el cumplimiento real de paridad requiere no sólo leyes, sino cumplimiento efectivo y un cambio cultural.

En el texto “Violencia política contra las mujeres en razón de género en México: las sanciones pendientes”, Adriana de Cervantes ofrece un análisis del caso mexicano, donde la paridad constitucional y leyes recientes coexisten con altos niveles de violencia política

contra las mujeres. Analiza el Registro Nacional de Personas Sancionadas por Violencia Política de Género y la sanciones electorales, y explica que a pesar de la creación de este registro de agresores, actualmente solo funciona de manera informativa ya que no inhabilita a los candidatos. Critica las sanciones vigentes como blandas e ineficaces. Concluye que las medidas tomadas hasta ahora son insuficientes y hace falta visitar el régimen sancionador para que incluya consecuencias reales y disuada a posibles infractores, de forma que la violencia de género en la política deje de ser tolerada.

Zoila Flores en, “Análisis de las capacidades de liderazgo y gestión para el desarrollo de las mujeres de las Direcciones Municipales de la Mujer (DMM) en Guatemala”. Comenta que existe una carencia de recursos, planes de trabajo y autonomía en las DMM. Aborda el tema del programa “Eligem”, diseñado

para capacitar a funcionarias municipales. Comparte los resultados de una encuesta diagnóstica que revela que son pocas las directoras que conocían el presupuesto asignado a las DMM. Concluye que, a pesar de la creación de las DMM, faltan estructuras de apoyo que permitan un verdadero liderazgo de las mujeres en las comunidades.

En “Los derechos de las mujeres son derechos humanos”, Alinis Aranguren plantea que para poder avanzar es necesario que los derechos de las mujeres se consideren indivisibles. Afirma que la igualdad y la no discriminación de género son elementos muy importantes para el desarrollo sostenible. Resalta el trabajo de las ONG y la sociedad civil. Insta a una mayor participación protagónica de mujeres en foros internacionales. Finalmente, invita a empoderar a las mujeres con conocimiento sobre mecanismos de derechos

humanos y apela a los gobiernos y la necesidad de fortalecer políticas sociales enfocadas en mujeres.

En el texto “El empoderamiento económico de las mujeres hacia la nueva era de los negocios”, Laura Sepúlveda parte de señalar la gran brecha salarial global para hablarnos sobre las barreras estructurales que existen para las mujeres en su entrada y permanencia en el mercado. Aboga por apoyar a la mujer emprendedora a través de modelos innovadores como la “empresa social”. Como conclusión propone crear ecosistemas de apoyo para que las mujeres lideren sectores empresariales.

El libro concluye con el ensayo “Desigualdades de género en el uso del dinero entre parejas heterosexuales en la ciudad de Querétaro” escrito por Miriam Martínez y Amanda Hernández. Las autoras exponen un estudio con base en la dinámica económica en parejas

heterosexuales que destaca el control del dinero y el trabajo doméstico como puntos claves de la desigualdad. Presentan ejemplos de entrevistas realizadas a mujeres, las cuales revelan la desvalorización del trabajo de cuidados no remunerado y la minimización del aporte femenino al hogar. Tocan el tema del divorcio y la desventaja de las mujeres frente a ello, pues los testimonios revelan la existencia de violencia patrimonial. Para finalizar concluyen que el empoderamiento económico en el hogar requiere reconocer el valor del trabajo doméstico y exigir acuerdos económicos justos.

En conjunto, leer *Ellas al frente* es importante porque permite comprender que el liderazgo femenino es una práctica situada, atravesada por condiciones históricas de desigualdad. Es un libro útil como compendio de experiencias latinoamericanas que evidencian cómo las mujeres ejercen el poder desde contextos marcados por distinciones estructurales con motivo

de género, clase y/o etnia. Desplaza la noción tradicional de liderazgo, históricamente asociada a hombres, jerarquía y autoridad vertical, hacia formas más relacionales, horizontales y colectivas.

La obra se posiciona como un ejercicio de visibilización y reivindicación, que mantiene el reto de profundizar en los alcances y límites de estos liderazgos en la transformación de estructuras de poder.

Referencias

- ROJAS PAREDES, R. y RAMÍREZ LEÓN, E. (COORDS.) (2024). *Ellas al frente. Liderazgos de mujeres latinoamericanas*. Cátedra UNESCO Género, Liderazgo y Equidad; Global Network of UNESCO Chairs on Gender; Universidad de Guadalajara. https://www.researchgate.net/publication/391905096_Ellas_al_frente_liderazgos_de_mujeres_latinoamericanas#fullTextFileContent

**LA CORRESPONSABILIDAD
COMO BASE DEL
CAMBIO EDUCATIVO:
EL CUIDADO, LAS MUJERES
Y LA REFORMA
PENDIENTE**

**SHARED RESPONSIBILITY
AS THE FOUNDATION
OF EDUCATIONAL
CHANGE: CARE, WOMEN
AND THE PENDING
REFORM**

MARIANA BETZABETH PELAYO
PÉREZ¹

FIDEL GONZÁLEZ-QUIÑONES²

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv.v7i64.8349>

“Una sociedad que valore el cuidado y las relaciones de cuidado no solo será más agradable y amable,

sino también una sociedad más justa e igualitaria”.
(Glenn, 2000, p. 84)

Introducción

En los últimos años, docentes de distintos niveles educativos han expresado una preocupación recurrente: la percepción de que el estudiantado llega a la educación superior con habilidades formativas y emocionales cada vez más frágiles. La explicación dominante suele enfocarse en la escuela; sin embargo, la base emocional, ética y cognitiva que sostiene el aprendizaje se forma antes de la escolarización y ha sido históricamente sostenida por mujeres en el ámbito familiar y social, como madre, abuela, tía, cuidadora, maestra: figuras que, desde la primera infancia, enseñan a hablar, escuchar, respetar, pertenecer y construir sentido. Identificar esta raíz estructural permite comprender que hay

¹ Universidad Autónoma de Nayarit, México.
Correo electrónico: mariana.pelayo@uan.edu.mx

² Universidad Autónoma de Chihuahua.
Correo electrónico: fgonzalez@uach.mx

una inequidad y la equidad educativa requiere redistribuir el trabajo de cuidado y reconocerlo como fundamento de la vida intelectual y social.

Si el deterioro educativo se lee únicamente desde el aula, se corre el riesgo de exigir más a quienes ya sostienen el sistema sin mirar las estructuras que lo reproducen. Este ensayo parte de una premisa distinta: la raíz del desafío educativo se encuentra en la desigual distribución del cuidado y en la invisibilización de su valor como fundamento del aprendizaje y de la vida social.

Desarrollo

En la práctica cotidiana, las primeras experiencias formativas no ocurren frente a un pizarrón, sino en el entorno íntimo donde niñas y niños aprenden a preguntar, esperar, compartir, resolver conflictos y reconocer emociones. Esta etapa, que es determinante para el desarrollo posterior, ha sido históricamente sostenida por

mujeres. No es casualidad, sino resultado de normas culturales que han naturalizado la idea de que el cuidado es un atributo femenino.

Federici (2012, 2020) describe este fenómeno como parte de la economía política del trabajo reproductivo: una estructura donde las mujeres sostienen la vida social sin reconocimiento proporcional. Lagarde (2003) lo denomina cautiverio, una forma de mandato simbólico que normaliza el sacrificio afectivo femenino bajo la figura de la madre educadora, cuidadora y moral.

Estas asignaciones no son neutrales. Sin apoyo institucional suficiente, muchas mujeres enfrentan una doble o triple jornada, en la que el cuidado familiar se suma como un trabajo no remunerado independientemente del académico. Cuando las instituciones no reconocen este escenario, la supuesta meritocracia universitaria se vuelve un mecanismo de exclusión silenciosa.

La discusión sobre el cuidado no es solamente práctica, es ética y política. Gilligan (1982, 1985) mostró que la construcción moral no surge únicamente de reglas abstractas, sino del reconocimiento de la interdependencia humana. Cuidar es un acto cognitivo y afectivo: implica escuchar, interpretar necesidades, actuar con empatía y construir vínculos de confianza.

Desde la educación, Noddings (2003) sostiene que enseñar implica una relación ética donde la persona educadora reconoce la vulnerabilidad y el potencial del otro. Esta visión rompe con modelos tecnocráticos del aprendizaje, que reducen la educación a competencias medibles, ignorando la dimensión relacional que las hace posibles.

La desigualdad educativa, desde esta clave, no es solo un problema de contenidos o métodos, sino de quién cuida, quién educa y en qué condiciones lo hace.

Cuando el cuidado se concentra en un solo grupo femenino, sin suficiente respaldo institucional, la producción de conocimiento se vuelve inequitativa y el sistema educativo entero se empobrece. La pregunta no es solo cómo mejorar el aprendizaje, sino quién sostiene las condiciones para que éste ocurra. Y si históricamente han sido mujeres, reconocer su papel no significa perpetuarlo, sino abrir espacio para que sea compartido, y generar las condiciones para que no se padezca.

Como propuesta central, se presenta la Tabla I donde se plantea una síntesis de principios y medidas orientadas al cuidado y la corresponsabilidad como lineamientos básicos de política educativa para una educación corresponsable.

Tabla I. Acciones estratégicas para integrar el cuidado como política educativa estructural.

Nivel	Acción	Razón estructural	Impacto esperado
Institucional	Estancias infantiles universitarias obligatorias	La continuidad académica y laboral no puede depender solo de figuras femeninas	Permanencia de mujeres en educación superior e investigación, mayor equidad
Institucional	Licencias de maternidad y paternidad equitativas	Redistribuir culturalmente el cuidado	Corresponsabilidad real, disminución de la penalización profesional femenina
Académico	Evaluación de productividad con perspectiva de cuidado	Las pausas por crianza no representan falta de mérito	Trayectorias académicas justas; retención de talento femenino
Financiero	Becas y apoyos para mujeres con doble/triple jornada	Reconocer trabajo no remunerado que sostiene la vida académica	Reducción de deserción y techo de cristal académico
Cultural	Reconocimiento del cuidado como dimensión intelectual	El cuidado es valor académico y ético	Cambio paradigmático con la dignificación del trabajo formativo

Fuente: Elaboración propia.

Conclusiones

Pensar la educación como campo aislado de la vida afectiva y doméstica ha sido un error conceptual y político. El aprendizaje no inicia en las aulas ni se sostiene únicamente con programas y metodologías, nace en vínculos de cuidado y se desarrolla cuando existen condiciones materiales para sostenerlos, esas condiciones que ha puntualizado Federici (2012, 2020) cuando asevera que las sociedades descansan sobre el trabajo reproductivo invisibilizado, y que Gilligan (1982) y Noddings (2003) identifican en el vínculo, la escucha y la empatía como fundamentos del desarrollo moral. Tales ejercicios del sostenimiento de la vida y los cuidados recaen simbólicamente sobre las mujeres (Lagarde, 2003).

Desde esta convergencia teórica y ética, el planteamiento de este ensayo es simple y urgente: la equidad educativa exige

políticas que reconozcan el cuidado como trabajo social y lo distribuyan institucionalmente. Las estancias infantiles universitarias, las licencias igualitarias, la evaluación académica con perspectiva de cuidado y el reconocimiento explícito del trabajo afectivo son pasos mínimos para construir un sistema educativo justo. Educar es cuidar, cuidar es construir futuro. Una universidad que comprende esto no solo transmite conocimiento pues cultiva además una cultura democrática capaz de sostenerlo.

Bibliografía

- FEDERICI, S. (2012). *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños.
- FEDERICI, S. (2020). *El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo*. Traficantes de Sueños.

- GILLIGAN, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Harvard University Press.
- GILLIGAN, C. (1985). *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino*. Fondo de Cultura Económica.
- GLENN, E. N. (2000). Creating a caring society. *Contemporary Sociology*, 29(1), 84-94. https://pcc.hypotheses.org/files/2012/03/Nakano_Glenn_Creating_a_caring_society_2000.pdf
- LAGARDE, M. (2003). *Los cautiverios de las mujeres*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- NODDINGS, N. (2003). *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*. University of California Press.

**EL 37° ENCUENTRO
PLURINACIONAL DE
MUJERES, LESBIANAS,
TRAVESTIS, TRANS,
BISEXUALES,
INTERSEXUALES Y NO
BINARIES EN SAN SAL
VADOR DE JUJUY**

**THE 37TH
PLURINATIONAL
GATHERING OF
WOMEN, LESBIANS,
TRAVESTIS, TRANS,
BISEXUALS, INTERSEX,
AND NON-BINARY
PEOPLE IN SAN
SALVADOR DE JUJUY**

DOLORES CAMILA NAVARRO
SUAREZ¹

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv.v7i64.8326>

¹ CIITED-CONICET/Universidad Nacional de Jujuy.
Correo electrónico: cnavarrosuarez@fhyics.unju.edu.ar

San Salvador de Jujuy fue la sede del 37° Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Bisexuales, Intersexuales y No Binaries, realizado el 11, 12 y 13 de octubre de 2024. Esta edición del histórico encuentro feminista, federal y autónomo se desarrolló en un contexto político profundamente adverso para los movimientos sociales: fue el primero en llevarse a cabo bajo el gobierno de Javier Milei, un presidente de extrema derecha que asumió en diciembre de 2023, tras una campaña marcada por un discurso antiestatal y violento, simbolizado por la motosierra que blandía en actos y redes sociales. A este escenario nacional se sumó el complejo panorama provincial de Jujuy.

En mayo y junio de 2023, la provincia fue escenario de una serie de protestas sociales históricas. En principio, con movilizaciones multitudinarias de profesionales de la educación y la salud, exigiendo me-

horas salariales, las cuales tuvieron una duración de casi dos meses, seguida y unida a movilizaciones en contra de la Reforma de la Constitución Provincial, impulsada por el gobernador Gerardo Morales y aprobada durante la madrugada del viernes 16 de junio, sin consulta previa y debate profundo con la comunidad en general y las comunidades originarias. Entre los puntos más criticados de esta reforma estaban las restricciones al derecho a la protesta, la criminalización de la movilización social y el debilitamiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. La respuesta estatal fue brutal: represión violenta, detenciones arbitrarias y estigmatización de los manifestantes. Estas jornadas, conocidas como el “Jueñazo”, no solo marcaron un hito en la lucha popular en el norte argentino, sino que también pusieron en evidencia el modelo represivo que se venía consolidando en la provincia.

Con la llegada de Milei al poder, ese modelo se profundizó a escala nacional. El nuevo presidente asumió prometiendo eliminar el Estado y ministerios para reducir el gasto público y acabar con lo que denomina “la casta política”. Uno de los primeros sectores golpeados por sus políticas fue el de género y diversidad. Se desfinanciaron programas sociales, se cerraron áreas estatales clave como el Ministerio de Mujeres, Géneros y Diversidad, y se promovió un discurso negacionista sobre las desigualdades estructurales. En este contexto de ajuste feroz, represión y desmovilización, el Encuentro Plurinacional en Jujuy fue mucho más que una reunión: fue un acto de resistencia política y territorial.

En ese marco, Jujuy fue elegida como sede del 37° Encuentro Plurinacional 2024 por decisión colectiva durante el cierre del 36° Encuentro Plurinacional en Bariloche en 2023, celebrada con una fuerte ovación y

apoyo multitudinario. La elección se basa en el gran historial de la provincia en relación a la lucha feminista y social: desde el 10° Encuentro en el año 1995, y primero realizado en San Salvador de Jujuy, reuniendo aproximadamente 6,000 participantes; continuando por el 21° Encuentro realizado también en la provincia, arengadas por el debate constante para la liberación de Romina Tejerina en 2006, joven de 19 años causó la muerte de su hija recién nacida, tras un embarazo producto de una violación; pasando por el año 2020, durante la pandemia de COVID-19, cuando Jujuy fue una de las provincias con mayor cantidad de femicidios de Argentina, con una concentración alarmante en septiembre: en ese mes, cuatro jóvenes fueron asesinadas en un lapso de menos de tres semanas. Estos femicidios desataron una movilización masiva en la provincia, a pesar de las restricciones

por el aislamiento obligatorio, exigiendo justicia y condena perpetua para los asesinos; hasta el reciente “Jujeñazo” de 2023, que nombra- mos al principio del texto. Por todo esto, Jujuy es símbolo de resistencia frente a la violencia patriarcal y el autoritarismo. La elección de Jujuy como sede también fue una manera de visibilizar la situación de las comunidades indígenas, que vienen resistiendo el avance de megaproyectos mineros, las expropiaciones y el despojo de sus tierras.

Para contextualizar y dimensionar la gran participación en el 37° Encuentro Plurinacional, según datos del último censo nacional realizado en 2022, la provincia de Jujuy cuenta con aproximadamente 797,955 habitantes, mientras que el departamento Dr. Manuel Belgrano, donde se encuentra San Salvador de Jujuy, registra 320,990 habitantes.

Por eso, debemos destacar que, a pesar del contexto económico y

político-social, más de 70,000 mujeres y disidencias llegaron a San Salvador de Jujuy (es decir, casi el 22% del total de la población de la ciudad) desde distintas provincias y países cercanos para participar en 103 talleres divididos en 16 ejes temáticos: historia y tensiones del movimiento feminista; activismos y organización; pueblos indígenas y territorios; identidades sexogenéricas; problemáticas a lo largo de la vida; vínculos sexo-afectivos, crianzas y cuidados; salud; trabajo y desocupación; educación y ciencia; arte y derechos culturales; derechos en el deporte; violencias de género; trata y sistema prostituyente; derechos humanos y justicia; religiosidades; y coyuntura geopolítica y económica. En los talleres y plenarios se denunciaron las violencias múltiples que atraviesan a mujeres y disidencias en contextos de ajuste y represión, así como la urgencia de construir alternativas comu-

nitarias y feministas frente al avance del neoliberalismo y las derechas.

A lo largo de los tres días que duró el 37° Encuentro, se realizaron actividades culturales, festivales musicales, ferias, ceremonias ancestrales y dos marchas gigantescas por el centro de la ciudad jujeña, concentrando todas las personas que viajaron hasta el norte de Argentina, además de la participación en los talleres mencionados anteriormente. El 37° Encuentro Plurinacional no solo fue un espacio de denuncia, sino también de creación política colectiva. Es por eso que, a pesar del intento de fragmentar y debilitar los movimientos sociales, la masiva participación demostró la vigencia de los feminismos populares y territoriales como fuerza transformadora y amorosa.

El último día del 37° Encuentro se llevaron a cabo las lecturas de lo trabajado en cada taller y la elección de la próxima provincia donde se

realizará el encuentro número 38. Fue elegida Corrientes, una provincia en el noreste del país, para ser sede 2026, por ser un territorio fronterizo, con exposición constante y cotidiana al tráfico de personas, especialmente mujeres y niñas/os, en un círculo de violencia y complicidad del poder político y policial explícito. Esto simboliza la continuidad de una importante articulación federal en territorios diversos, con realidades locales diferentes, pero con desafíos comunes ante el avance de la violencia patriarcal. Lejos de replegarse, los feminismos plurinacionales se afianzan como trinchera ante un modelo que busca disciplinar nuestros cuerpos y territorios.

Reflexionar académicamente sobre el Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Bisexuales, Intersexuales y No Binaries resulta fundamental para situarlo como una experiencia sociopolítica y epistémica de gran

relevancia para interpretar los procesos actuales de resistencia frente a la precarización de la vida, el avance del extractivismo, el individualismo, la violencia patriarcal y los proyectos políticos de derecha. Además, porque esta experiencia se lleva a cabo desde el año 1986, y es un espacio fundamental para el debate, la reflexión y la organización colectiva de mujeres y disidencias. A lo largo de los años, el Encuentro ha sido un motor de visibilización de las desigualdades de género, la diversidad sexual y los derechos humanos, además de un escenario clave para la construcción de redes de apoyo, contención y resistencia frente a las múltiples violencias y opresiones patriarcales hace casi 40 años. Sin mencionar que todos los años genera una fuerte demanda en sectores claves como la hotelería, la gastronomía, el transporte y el comercio local, lo que contribuye a dinamizar la

economía regional, beneficiando a pequeños y medianos emprendimientos autogestivos, sobre todo en provincias del interior del país.

A su vez, reflexionar sobre el Encuentro desde marcos teóricos feministas y latinoamericanos contribuye a legitimar formas de producción de conocimiento que emergen desde los márgenes. En un contexto de creciente negacionismo, desfinanciamiento estatal y ofensiva contra los derechos conquistados de las mujeres y diversidades, sistematizar estas experiencias desde el ámbito académico no solo amplía el campo de saberes reconocidos, sino que también se constituye como un acto de registro y resistencia política.

**DESEO LÉSBICO:
RESISTENCIA FRENTE AL
HETEROPATRIARCADO**

**LESBIAN DESIRE:
RESISTENCE AGAINST
HETEROPATRIARCHY**

JAZMÍN AZUCENA MEDA

MARTÍNEZ¹

MITZI ARIADNA TORRES

VENEGAS²

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv.v7i64.8437>

Este texto nace como una extensión de una serie de pláticas y acercamientos que se fueron tejiendo con el tiempo. Como mujeres lesbianas e investigadoras, tuvimos la fortuna de coincidir en el espacio

académico de los Estudios de Género, y en este encuentro descubrimos la necesidad de hacer eco sobre una vivencia en común: el placer lésbico. Lo que escribimos parte desde nuestras propias experiencias, que aunque distintas, consiguen encontrarse en este ejercicio reflexivo en torno al gozo.

Creemos que para reconocerse, primero hay que situarse. Para mí, Jazmín, el nombrarme como lesbiana surgió después de un acercamiento transformador hacia la teoría feminista durante mis últimos años de universidad. Esa mirada crítica me acercó también a conocer la experiencia de otras mujeres que hacían manifiesto su deseo por otras mujeres. Mirarme en ese espejo me devolvió una imagen completa de mis propias emociones que me permitió reunir la valentía para elegir vivirlas con dignidad. Por mi parte, Mitzi Ariadna, reconocirme, nombrarme, bus-

¹ Universidad de Guadalajara, México.

Correo electrónico: medajazminm@gmail.com

² Universidad de Guadalajara, México.

Correo electrónico: mitziariadna12@gmail.com

car y habitar una comunidad lésbica representa la mitad de mi vida. Identificarme como lesbiana feminista me ofrece un marco desde el cual comprenderme, nombrarme y situar mi deseo. Realizar este apartado desde la autenticidad nos da la posibilidad para expresar lo que muchas sentimos y que quisiéramos compartir.

A continuación, buscamos ahondar en lo que consideramos que configura el placer de establecer relaciones sexuales y afectivas con otras mujeres, y en la potencia transformadora que encierra ese acto. Desde nuestra perspectiva, el deseo lésbico opera como un mecanismo de resistencia al transformar el cuerpo de las mujeres en territorios de acción política. Partimos de la premisa de que la existencia lésbica no solo representa una orientación sexual, sino una posición política que cuestiona los fundamentos mismos del sistema

patriarcal. A través de la reflexión sobre las prácticas cotidianas de las lesbianas, exploramos tres dimensiones centrales: la constitución del cuerpo como territorio político, la construcción de una erótica lésbica, y el uso de códigos culturales como herramientas de resistencia.

El cuerpo lésbico como territorio político

Reconocerse como mujer que ama y desea a otras mujeres implica un acto de rebeldía íntima frente a los mandatos sociales que dictan domesticar los deseos en función del aparato capitalista y patriarcal. Esta insumisión no siempre se declama en discursos, también habita lo cotidiano: en el acto de tomarse de la mano en público, de mirarse amorosamente en una reunión, de que resulte evidente la existencia de una unión entre dos mujeres. Estos gestos constituyen una serie de actos que, aun cuando no partan de una

conciencia política explícita, desafían el régimen heterosexual dominante.

Este deseo lésbico se constituye en esencia como un acto de desobediencia, se trata de una clara deserción del deseo orientado hacia los varones. Por el contrario, se aleja de ellos, y con él, los cuerpos de las mujeres se alejan de una naturalización de la feminidad heterosexual que oculta su carácter construido e impuesto (Wittig, 2006). Así, el cuerpo de las mujeres desde la existencia lésbica se convierte en un campo de resistencia, un territorio político, donde los estímulos, las caricias y las agitaciones confrontan los veredictos establecidos sobre la corporalidad en los marcos dominantes.

Es importante destacar que nosotras consideramos que esta dimensión política no debe ser entendida de manera uniforme, ya que no depende de una apariencia dada o de la adopción de prácticas generizadas o tradicionalmente entendi-

das como “femeninas” o “masculinas” sobre el cuerpo. Una mujer que rechaza las reglas de la belleza patriarcal, que no se maquilla, lleva el pelo corto o el vello corporal crecido, encarna una resistencia visible y legible. Sin embargo, las lesbianas que adoptan una apariencia feminizada no dejan de ser políticas, puesto que se sustraen del contrato heterosexual que implica ponerse al servicio o disponibilidad de los varones. El acto íntimo y público de orientar la vida afectiva y erótica lejos del centro heterosexual que el sistema patriarcal le ha asignado, es más bien la parte fundamental de esa desobediencia.

Erótica lésbica: placer más allá de la reproducción y el falocentrismo

Si el heteropatriarcado como sistema político sexual (Jeffreys, 1996) define la sexualidad femenina en función de la reproducción

y como instrumento para el placer masculino, el deseo lésbico propone una erótica radicalmente distinta que se desvincula de cualquiera de estos mandatos. Paradójicamente, las limitaciones del placer lésbico, al quedar fuera la reproducción y la aprobación moral, se convierten en sus propias potencialidades: un placer infinitamente insubordinado. En este espacio, los atributos sexuales del falocentrismo (Braidotti, 2004) pierden sus imposiciones más dictatoriales. Lo que toma un lugar primordial es la capacidad de compartir con la otra, que a su vez, es una igual.

Esto nos lleva a una pregunta fundamental: ¿para quién es el placer? Desde la heterosexualidad, este ha sido definido en función del placer masculino, cuyo erotismo está asociado a la dominación y al sometimiento de las mujeres. En las relaciones lésbicas, el placer es necesariamente un acto constante de consenso: ambas mujeres deben

participar para obtener ese placer, pero más que obtenerlo como si se tratara de una conquista, se trata de compartirlo. Es a partir de ahí donde se construye el erotismo lésbico: al *compartir* placer con otra mujer, provocar placer en la otra, recibir placer de la otra, en un ciclo casi interminable donde incluso el final es un consenso entre ambas. No lo determina una eyaculación masculina, sino la voluntad compartida de dos cuerpos que se han entregado hasta llegar a un agotamiento gozoso. Una erótica basada en la mutualidad y no en la desigualdad.

En este sentido, el placer lésbico, al no tratarse de un mandato u obligación, se convierte en una ceremonia de disfrute. Una mujer se comparte en la intimidad con otra porque ambas se desean desde un erotismo centrado en el acto de sentir y de explorar la capacidad de crear sensaciones placenteras en la otra. No se trata de prestar

el cuerpo para fines ajenos, sino de participar de manera presente en lo que encontramos deleitable. Así, el intercambio íntimo que surge entre dos mujeres que se dejan llevar por el goce mutuo del que sus cuerpos son capaces de crear, genera un tipo de placer que transforma las fronteras físicas en un horizonte reivindicativo para el cuerpo de las mujeres. De ahí que el placer lésbico se construya como un entramado inagotable en el que se entrelazan las experiencias de cada una de las mujeres que se atreven a poner en práctica las oportunidades del gozo con otra mujer.

Humor, jerga y códigos: herramientas de resistencia en comunidad

La resistencia lésbica también se hace presente en los códigos que se tejen para la identificación de otras mujeres con quienes establecer una experiencia común, para situarnos

juntas en un punto único en el mundo. Compartir las experiencias difíciles, así como las placenteras, a través del humor, posibilita el establecimiento de lazos entre lesbianas que llevan nuestras experiencias de rebeldía a los espacios más cotidianos.

La incompreensión patriarcal de las relaciones sexuales lésbicas, y su consecuente ridiculización, incluso puede convertirse en pauta para resignificar las prácticas que únicamente las lesbianas conocemos a profundidad. Muchos adjetivos nos han calificado negativamente para señalarnos como algo diferente o anormal, sin embargo, consideramos que las lesbianas hemos sido expertas en la resignificación como herramienta de resistencia colectiva para demostrar que, efectivamente, nuestra sexualidad se define por ser diferente e inapropiable para el régimen heterosexual. Por lo tanto, restituir los símbolos y representaciones resulta fundamental para

desafiar a todo un sistema desde la complicidad y las alegrías lésbicas.

Un ejemplo paradigmático es la representación de las relaciones sexuales lésbicas con las tijeras o “el tijereo”. Independientemente de que su práctica sea generalizada o no, esta representación constituye algo completamente ajeno a las relaciones heterosexuales porque no implica, refiere, ni conlleva una penetración. Las “tijeras” cortan la idea de una relación sexual desde la sumisión o la dominación. Aunque algunas lesbianas rechazan la asociación de sus relaciones sexuales con “el tijereo”, argumentando que podrá ser algo poco común para ellas, estos comentarios reflejan el rechazo a sentirse invalidadas, no la invalidez política del símbolo. Lo cierto es que la consigna del “tijereo” constituye un alejamiento de las prácticas sexuales normalizadas, aquellas que se pueden realizar desde la heterosexualidad. El sexo oral y

la penetración, entre otras prácticas, pueden ser realizados por ambos sexos, pero “el tijereo” es algo identificado exclusivamente con nuestro propio placer lésbico. Por esta razón, representa la especificidad y autonomía de la sexualidad lésbica frente al régimen heterosexual. En este sentido, el placer lésbico no solo se restringe al placer de la experiencia sexual, sino que abarca también el placer de sentirse acompañada junto a otras tantas que desafían, a su manera y cotidianamente, las presiones de la jaula heterosexual.

Bibliografía

- BRAIDOTTI, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa.
- JEFFREYS, S. (1996). *La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana*. Cátedra.
- WITTIG, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales.

COLABORADORES

Alexis Rosas Morales. Doctoranda en Ciencias Agrarias por la Universidad Autónoma Chapingo. Maestra en Agroindustria Rural, Desarrollo Territorial y Turismo Agroalimentario por el Instituto de Ciencias Agropecuarias y Rurales de la Universidad Autónoma del Estado de México. Su interés en la investigación se enfoca en el género y lo rural, las mujeres indígenas y los feminismos.
Correo electrónico: alexrm12042019@gmail.com

Aline de Moura Rodrigues. Científica Social, Maestra en Antropología Social y Estudiante del Doctorado en Antropología Social en el Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil). Compone el Colectivo Atinuké Pensamiento de Mujeres Negras (Porto Alegre/Brasil) y recibe Beca de Doctorado del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq).
Correo electrónico: linymourar@gmail.com

Ana Cristina Cervantes-Arrijoa. Bióloga, Maestra y Doctora en Filosofía de la Ciencia por la UNAM. Profesora desde 2007 en la Facultad de Ciencias y de otras entidades en materias de filosofía e historia de la biología y la psicología y de las asignaturas de género para áreas CTIM en la UNAM. Sus líneas de investigación son las epistemologías feministas, la crítica del biologicismo en el estudio biológico de la sexualidad y los Estudios de Ciencia, Tecnología y Género (CTG). Correo electrónico: ana.cervantes@ciencias.unam.mx

Angélica Aremy Evangelista García. Investigadora titular del Grupo Estudios de Género de El Colegio de la Frontera Sur. Investigadora SNII Nivel II. Responsable técnica de diversos proyectos sobre violencias de género en universidades del sureste mexicano financiados por fondos sectoriales Inmujeres y SEP Conacyt. Integrante del Consejo Consultivo de la Red Nacional de Instituciones de Educación Superior – Caminos por la Igualdad de Género (RENIES). Cofundadora de la Red contra la violencia de género en las IES, Reconstruir. Actualmente se desempeña como persona consejera y asesora del Comité de Ética de Ecosur. Correo electrónico: aevangel@ecosur.mx

Carla Zamora Lomelí. Doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología por el Colegio de México. Nivel I en el SNII. Sus áreas de interés en la investigación se concentran en el estudio de la violencia y el conflicto desde el enfoque del control territorial, así como los procesos organizativos y las opciones de alternativa social en territorios cafetaleros.

Correo electrónico: czamora@ecosur.mx

Claudia Elizabeth Tovilla Borraz. Maestra en Ciencias por El Colegio de la Frontera Sur en donde realiza estudios de Doctorado en Ecología y Desarrollo Sustentable. Sus intereses en investigación están relacionados con la organización de mujeres rurales para la producción desde las prácticas sociales; la economía feminista de los cuidados como mirada que da cuenta del aporte de las mujeres a la sostenibilidad de la vida, al tiempo que revela desigualdades.

Correo electrónico: claudia.tovilla@estudianteposgrado.ecosur.mx

Daniela Guedes dos Santos. Científica Social y Maestra en Antropología Social por el Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil).

Correo electrónico: danielaguedes01@hotmail.com

Daniela Bertolini. Artista Visual e investigadora en artes visuales. Su trabajo se desarrolla en los dispositivos de la fotografía, arte objetual, instalación y video performance. A partir de la autobiografía y desde la ironía, construye un discurso crítico en torno al género, abordando las violencias que se ejercen sobre los cuerpos de las mujeres. Ha exhibido su obra en el MAVI (Museo de Artes Visuales), CENTEX (Centro de Extensión del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio) y hall central MNBA (Museo Nacional de Bellas Artes). Su obra pertenece a la colección del MNBA (2025) y del MINCAP Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio (2022).

Correo electrónico: dbertolinioryan@gmail.com

David Robichaux. Doctor en Antropología por la Université de Paris-Nanterre (París X). Investigador emérito en el SNII. Su investigación y publicaciones se relacionan con los estudios de familia, parentesco, categorías socio-étnicas, demografía, demografía

histórica y danzas devocionales basadas en investigación de campo y de archivo en el Suroeste de Tlaxcala y la región de Texcoco.

Correo electrónico: davidrobichaux@hotmail.com

Diana Alethia Guerrero-Hernández. Bióloga, maestra y candidata a doctora en Filosofía de la Ciencia por la UNAM, cuenta con diez años de trayectoria docente en esta institución. Fue galardonada con la Medalla Alfonso Caso 2020 al mérito académico por su investigación sobre el Virus del Papiloma Humano y el cáncer desde los nuevos materialismos feministas. Sus líneas de investigación son la historia y filosofía de la biología, la bioética y los estudios de género. Correo electrónico: alethia@ciencias.unam.mx

Dolores Camila Navarro Suarez. Licenciada en Comunicación Social por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (FHYCs) de la Universidad Nacional de Jujuy (UNJu). Becaria Interna Doctoral por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Tecnologías y Desarrollo Social para el Noroeste Argentino (CIITED) de la UNJu. Doctoranda en el Doctorado de Comunicación de la

Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Docente Universitaria en la FHYCs - UNJu.
Correo electrónico: cnavarroswarez@fhyics.unju.edu.ar

Erin Estrada Lugo. Doctora en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana. Nivel II del SNI. Sus temas de investigación: organización social y apropiación del territorio en el uso de los recursos naturales en las sociedades campesinas indígenas; Familia, Grupo Doméstico y Parentesco; los Cuidados; Normas Locales y Derecho Consuetudinario Maya; Culinaria local y alimentación, Redes Sociales, Ritualidad y Recursos naturales.
Correo electrónico: eestrada@ecosur.mx

Fausto E. Gómez García. Estudiante del Doctorado en Historia en la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestro en Estudios de Género por El Colegio de México. Docente de asignatura en la Universidad Nacional Rosario Castellanos. Su principal línea de investigación es la historia del feminismo lésbico en México entre los siglos XX y XXI.
Correo electrónico: fegomez@colmex.mx

Fidel González-Quiñones. Doctor en Periodismo Social por la Universidad de Sevilla. Maestro en Recursos Humanos y en Mercadotecnia por la Universidad Autónoma de Chihuahua (UACH). Licenciado en Ciencias de la Información por la UACH. Investigador Nacional Nivel I. Docente investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la UACH. Miembro del Cuerpo Académico Consolidado UACH-088 Estudios de la Información.
Correo electrónico: fgonzalez@uach.mx

Gabriela García Hubard. Profesora de teoría de tiempo completo en el Colegio de Letras Hispánicas en la UNAM. Ha publicado textos especializados sobre las obras de Beckett, Derrida y otros temas teóricos, así como sobre las representaciones del placer sexual. Actualmente es responsable del proyecto de investigación “Análisis interdisciplinario de las representaciones y expresiones del placer sexual de los cuerpos feminizados”, PAPIIT IN400825. Es co-creadora del podcast de difusión *Nos Tocamos con Las Manitas*.
Correo electrónico: gabrielagarcia@filos.unam.mx

Gabriela Jiménez Bandala. Doctora especialista en filosofía de la ciencia, del lenguaje y de la lógica. Dedicó su labor al pensamiento riguroso y crítico. Filósofa y profesora de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Para ella, la filosofía es más que una disciplina: es un compromiso vital con la reflexión, una forma de habitar el mundo con asombro y pasión por el conocimiento.

Correo electrónico: gabriela.jimenezb@correo.buap.mx

Georgina Sánchez Ramírez. Doctora en Sexualidad y Relaciones Interpersonales por la Universidad de Salamanca, España. Nivel II en el SNII. Actualmente trabaja con temas relacionados al aborto con medicamentos, atención digna en el parto, salud menstrual y lactancia materna como empoderamiento femenino. Está preparando una nueva vertiente de investigación relacionada con el posparto y los 1000 primeros días de nacimiento y la importancia de una crianza no machista desde el primer septenio de vida.

Correo electrónico: gsanchez@ecosur.mx

Gerardo Mejía Núñez. Doctor en Ciencias Políticas y Sociales. Académico de la UNAM desde 2019, ha impartido clases en la Facultad de Ciencias Políticas

y Sociales y en los Posgrados de Ciencias Políticas y Sociales, Diseño Industrial y Estudios de Género. Integrante del Seminario de Investigación sobre Política Sexual, que coordina Marta Lamas. Sus principales líneas de investigación son: teoría política feminista, trayectorias curriculares del feminismo y política sexual.

Correo electrónico: gmejia@unam.mx

Ignacio Lozano Verduzco. Doctor en Psicología por la UNAM. Profesor titular en la Universidad Pedagógica Nacional. Investigador Nacional Nivel II. Ha publicado más de 60 artículos en revistas internacionales arbitradas e indizadas, más de 15 capítulos de libro, es co-autor y co-editor de varios libros sobre masculinidades y sexualidades disidentes y ha impartido más de 60 conferencias por invitación.

Correo electrónico: ilozano@upn.mx

Jazmín Azucena Meda Martínez. Antropóloga social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia donde realizó su investigación profesional en torno a las dinámicas sociales del mercado del arte contemporáneo en la Ciudad de México. Cursa la Maestría en Estudios de Género en la UdeG en donde explora, desde la investigación feminista, las modificaciones

corporales a través de la cirugía plástica en mujeres jóvenes del Área Metropolitana de Guadalajara.
Correo electrónico: cnavarrosuarez@fhycs.unju.edu.ar

Jennifer Melissa Alemán Alonso. Estudiante de Filosofía de la Universidad Externado de Colombia. Sus intereses de investigación se centran en los estudios de género, la historia de las mujeres y el análisis crítico del discurso. Aborda problemáticas relacionadas con la construcción histórica de los discursos sobre la familia y las mujeres en Colombia y América Latina, con especial énfasis en las representaciones sobre la maternidad.
Correo electrónico: jennifer.aleman@est.uexternado.edu.co

Karla Ramírez-Pulido. Científica de la computación egresada de la UNAM, institución donde obtuvo licenciatura, dos maestrías y un doctorado. Cuenta con más de 27 años de trayectoria docente y ha dirigido más de 33 tesis de nivel superior y posgrado. Sus líneas de investigación se conforman de dos áreas que, aunque parecieran independientes, no lo son, las Ciencias de la Computación y los estudios de género, pues ambos le han permitido transversalizar la PEG en áreas CTIM. Trabaja activamente en la academia para

ir cerrando las brechas y sesgos de género en áreas tecnocientíficas.

Correo electrónico: karla@ciencias.unam.mx

Liliana Sarahí Parra Campos. Licenciada en Letras Hispánicas. Actualmente se desempeña como Asistente en la Cátedra UNESCO Género, Liderazgo y Equidad. Sus intereses académicos y profesionales se centran en la literatura LGBT+, los estudios de género y los movimientos feministas.

Correo electrónico: lisa0501.sp@gmail.com

Manuel Vázquez Sejjido. Licenciado en Derecho y Maestro en Criminología por la Universidad de La Habana, actualmente candidato a Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara. Tiene formación interdisciplinaria en Educación Integral de la Sexualidad, Violencia, Políticas Públicas, Derechos Humanos y Justicia Constitucional. En su trayectoria académica, de más de 15 años, se ha desempeñado como docente, investigador y consultor. Actualmente es profesor del Departamento de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Penales del Centro Universitario de

Ciencias Sociales y humanidades de la Universidad de Guadalajara.

Correo electrónico: manuel.vazquez1988@alumnos.udg.mx

Mariana Betzabeth Pelayo Pérez. Doctora en Ciencias de la Sostenibilidad por la UNAM. Investigadora Nacional Nivel I. Docente de la Universidad Autónoma de Nayarit. Su trabajo aborda las relaciones entre agua, territorio, género y justicia socioambiental desde la ecología política, las geografías críticas y las ecologías feministas. Ha desarrollado investigación, docencia y divulgación científica sobre ambiente, cuerpos, cultura y sociedad.

Correo electrónico: mariana.pelayo@uan.edu.mx

Marie Christine Renard Hubert. Socióloga y antropóloga social con un Doctorado en Estudios Rurales. Es profesora- investigadora del Departamento de Sociología Rural de la Universidad Autónoma Chapingo. Es miembro del SNII y de la Red SIAL-México y Americana. Ha estudiado los sistemas agroalimentarios, el mercado del café, procesos de calificación y los productos con anclaje territorial.

Correo electrónico: mcrenardh@gmail.com

Martha Yuritzia Galera Morales. Estudiante de la Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural en El Colegio de la Frontera Sur. Ha colaborado en proyectos de gestión territorial y desarrollo comunitario desde una perspectiva crítica que reconoce el conocimiento situado como un componente fundamental para la producción científica. Sus intereses de investigación se relacionan con las desigualdades de género, las territorialidades y las transformaciones socioterritoriales en comunidades rurales de Chiapas, particularmente desde la geografía feminista, las territorialidades de género y el desplazamiento simbólico como línea emergente de reflexión e investigación.

Correo electrónico: martha.galera@posgrado.ecosur.mx

Mítzi Ariadna Torres Venegas. Historiadora y estudiante de la Maestría en Estudios de Género de la Universidad de Guadalajara. Su trabajo de investigación aborda las experiencias lésbicas y sáficas en espacios de socialización LGBT+ en Guadalajara desde una perspectiva feminista e interseccional. Ha trabajado durante varios años en relaciones públicas dentro de espacios LGBT+. Sus intereses se centran

en el lesbianismo feminista, la sexualidad y los estudios de género.

Correo electrónico: mitziariadna12@gmail.com

Montserrat Vanessa Quintana López. Licenciada en Geografía por la UNAM. Actualmente cursa la Maestría en Territorio y Memoria Histórica en la Universidad Nacional Rosario Castellanos, donde investiga el territorio habitado por niñas a través del fútbol en San Miguel Xicalco, Tlalpan. Se desempeña como adjunta en el Colegio de Geografía de la UNAM. Ha participado en la organización de eventos académicos y en iniciativas de participación comunitaria con infancias y juventudes.

Correo electrónico: vane.lopqu@gmail.com

Rosa Patricia Muñoz Gutiérrez. Estudiante del Doctorado en Género y Estudios Feministas. Docente de la Preparatoria Emiliano Zapata de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha impulsado proyectos con perspectiva de género, entre ellos la Unidad de Género y el Taller de Género que actualmente coordina. Su trabajo se centra en educación, pedagogías feministas y corporalidades.

Correo electrónico: rosa.munoz@correo.buap.mx

Silvana Berenice Valencia Pulido. Doctora y Maestra en Ciencias Sociales por la UAEH. Licenciada en Restauración de Bienes Muebles por la ENCRyM.

Desde 2004 se desempeña como restauradora en la Fototeca Nacional del INAH. Miembro de SNII de la SECIHTI. Sus principales líneas de trabajo e investigación son la conservación de álbumes fotográficos y la cultura visual del siglo XIX en México a partir de la fotografía.

Correo electrónico: berenice_valencia@inah.gob.mx

Sughey Daniela Castro Angulo. Maestra y doctoranda en Psicología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Colaboradora en el Laboratorio de Estudios Psicosociales de la Violencia de la Universidad Autónoma de Sinaloa. Sus líneas de investigación comprenden movilidad urbana, espacio, afectividades, feminismo y estudios psicosociales de las violencias.

Correo electrónico: sugheycastroa@gmail.com

